

1993/1-2

HARMINCHETEDIK ÉVFOLYAM

Magyar

Filozófiai

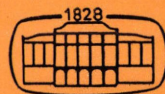
Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

HELLER Á.: AZ ABSZOLÚT SZELLEM • BOROS G.: „EGO
SUM, EGO EXISTO” • MARÓTH M.: A *METAFIZIKA* ÚJ
KIADÁSÁRÓL • H. SCHNÄDELBACH: HEIDEGGER ÉS
ADORNO UTÁN • H. LENK: ETIKA A TUDOMÁNYBAN ÉS AZ
EGYETEMEN • A. HONNETH: A KRITIKAI ELMÉLET

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA
SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR MÁRTA,
MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS, PRÖHLE
KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE, SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1993/1–2

TARTALOM

BOROS GÁBOR: Elmélkedés amaz első <i>pronuntiatio</i> ról: „ego sum, ego existo”	1
HELLER ÁGNES: Az Abszolút Szellem	21
SHLOMO AVINERI: A sajtó- és véleménynyilvánítási szabadság kérdései Hegelnél és Marxnál	62
ÉLES CSABA: Az „Emberi Színjáték” életfilozófiája	76
ANTE PAŽANIN: Szellemtudományok és gyakorlati filozófia Joachim Ritter munkásságában	128
HERBERT SCHNÄDELBACH: Bölcsélet Heidegger és Adorno után	166
HANS LENK: Lemondunk-e az etikáról a tudományban és az egyetemen?	184
KOÓS ÁGNES: A társadalomtudományok módszertani problémáihoz	199

E számunk elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella, Lukács Istvánné
Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacím:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A XXXVII. évfolyam (1993) tartalomjegyzéke

	Szám	Oldal
<i>Boros Gábor</i> : Elmélkedés amaz első <i>pronuntiatio</i> ról: „ego sum, ego existo”	1–2	1– 20
<i>Heller Ágnes</i> : Az Abszolút Szellem.	1–2	21– 61
<i>Shlomo Avineri</i> : A sajtó- és véleménynyilvánítási szabadság kérdései Hegelnél és Marxnál	1–2	62– 75
<i>Éles Csaba</i> : Az „Emberi Szinjátek” életfilozófiája	1–2	76– 127
<i>Ante Pažanin</i> : Szellemtudományok és gyakorlati filozófia Joachim Ritter munkásságában	1–2	128– 165
<i>Herbert Schnädelbach</i> : Bölcsélet Heidegger és Adorno után	1–2	166– 183
<i>Hans Lenk</i> : Lemondunk-e az etikáról a tudományban és az egyetemen? ..	1–2	184– 198
<i>Koós Ágnes</i> : A társadalomtudományok módszertani problémáihoz ..	1–2	199– 241
<i>Földvári Sándor</i> : Európa kultúrkörei és az algebrai struktúrák izomorfizmusa	3–4	397– 402
<i>Gábor Kiss</i> : A nemzet fogalmáról	3–4	403– 419
<i>Vladimir Zahrádník—Josef Oborný—Csámpai Ottó</i> : Comeinus műve kora filozófiájának tükrében	3–4	420– 433
<i>Gergye László</i> : Kanti és fichtei nyomok Kazinczy Ferenc egy episztolájában	3–4	434– 445
<i>Hell Judit</i> : Kant-recepció, Nietzsche-kritika, Pascal-reneszánsz (Medveczky Frigyes útkeresései)	3–4	446– 472
<i>Frenyó Zoltán</i> : Filozófiai útkeresések, keresztény önértelmezések (Fejezetek a „Katolikus Szemle” két világháború közötti történetéből)	3–4	473– 507
<i>Jakab András</i> : Babits és Heidegger. Adalékok Heidegger ismertségéhez és fogadtatásához a 20-as — 30-as évek magyar irodalmi életében	3–4	508– 524
<i>Máté Zsuzsanna</i> : A Sík Sándor-i élmény-esztétika	3–4	525– 561
<i>Meszerics István</i> : „A Karamazov testvérek” elmélet-történeti kontextusához	3–4	562– 589
<i>Vermes Katalin</i> : „E világon minden velem történt”. A teodicea problémájának feloldása Nyikolaj Berdjajev filozófiájában	3–4	590– 611
<i>Larisza Liszjutkina</i> : Új gondolkodás az alternatív tudat — az átmeneti korszak problémái Nyugaton és Keleten	3–4	612– 631
<i>Ladislav Hejdánek</i> : A morális szituáció struktúrájáról	3–4	632– 638
<i>Kaposi Dorottya</i> : Clare et distincte	5–6	795– 813
<i>Fekete László</i> : Nyelv, megismerés és világlrend a XVII. század természet-szemléletében	5–6	815– 847

<i>Ördögh Éva</i> : A történelem mint új tudomány (avagy észrevételek a történelem tudományosságáról Giambattista Vico gondolkodásában)	5–6	849–869
<i>Mezei Balázs</i> : Egy csapásra (Husserl, Scheler, Brentano és a filozófia kezdete)	5–6	871–888
<i>Pokol Béla</i> : Habermas jogelmélete	5–6	889–909
<i>Tarnay László</i> : Metaelmélet és/vagy etika. Emmanuel Levinas filozófiájának tudományelméleti vonatkozása	5–6	911–935
<i>Zászkaliczky Péter</i> : Utilitarista érvelésmódok modern bioetikai problémák megoldási kísérleteinél	5–6	937–961

DOKUMENTUM

<i>Axel Honneth</i> : A kritikai elmélet	1–2	242–280
<i>Karel Kosík</i> : Mi Közép-Európa?	3–4	639–673
<i>Friedrich Hölderlin</i> : Filozófiai írások. Válogatás (Weiss János jegyzeteivel)	5–6	963–981

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Maróth Miklós</i> : A Metafizika új magyar kiadásáról	1–2	281–288
<i>Rózsa Erzsébet</i> : A Hegel-kutatás helyzete Németországban.	1–2	289–299
<i>Michael Th. Greven</i> : Szubsztanciális és metafizikai elemek Carl Schmitt politikai közírói munkásságában 1934 előtt	1–2	300–320
<i>Heller Ágnes</i> : Filozófiám (Válasz kritikusaimnak)	1–2	321–351
<i>Peter Ruben</i> : Az NDK és filozófusai. A megítélés előfeltételeiről	1–2	352–364
<i>Lendvai L. Ferenc</i> : Német filozófuskongresszus az újraegyesítés jegyében	1–2	365–368
<i>Shlomo Avineri</i> : Egy szocialista nacionalizmus-elmélet felé.	3–4	674–694
<i>József Zsurz</i> : A cseh filozófia hatvan éve	3–4	695–709
<i>Ján Bodnár</i> : A szlovákiai filozófiai gondolkodás története. Bevezetés	3–4	710–714
<i>Elena Várossová</i> : A nemzeti megújulás filozófiájának átfogóbb kontextusáért	3–4	715–719
<i>Dörömbözi János</i> : Történelemfilozófia és filozófiatörténet a „Studia Filozoficzne” három évfolyamában	3–4	720–726
<i>Dionizy Tanalski</i> : Filozófia Lengyelországban a fordulat előtt	3–4	727–736
<i>Kovács Ernő</i> : A horvát filozófia és a Horvát Filozófiai Társaság	3–4	737–744

<i>Marija Hevesi</i> : Viták a marxizmusról az oroszországi sajtóban	3–4	745–757
<i>Ancsel Éva</i> (1927–1993) A történelem hallgatásáról az utolsó bekezdésekig (Ördögh Csilla rádióbeszélgetése Gábor Györggyel, Miklós Tamással és Tengelyi Lászlóval)	3–4	758–769
<i>Judith Marcus — Zoltan Tarr</i> : Judaikus elem a frankfurti iskola tanításá- ban — Erich Fromm és a zsidóság	5–6	983–1013
<i>Herbert Schnädelbach</i> : A filozófia és az embertudományok	5–6	1015–1031
<i>Gajo Petrović</i> 1927–1993 (Zoltan Tarr)	5–6	1033–1033
<i>Vidrányi Katalin</i> 1945–1993 (Erdei János — Ferencz Sándor)	5–6	1035–1039

SZEMLE

<i>Lautner Péter</i> : Arisztotelész két rendszere? (Daniel W. Graham: Aristotle's Two Systems).	1–2	369–370
<i>Boros Gábor</i> : Play Spinoza! (Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen)	1–2	371–374
<i>Rózsa Erzsébet</i> : Könyv Hegel gyakorlati filozófiájáról (Adriaan Th. Peperzak: Hegels praktische Philosophie)	1–2	375–376
<i>Kiss Endre</i> : A fasizmus egy meta-elméletének problémájáról (Richard Saage: Faschismustheorien. Eine Einführung)	1–2	377–381
<i>Weiss János</i> : Harc az elismerésért (Axel Honneth: Kampf um Aner- kennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte)	1–2	382–388
<i>Murányi Zoltán</i> : Idola tribus (Tamás Gáspár Miklós: Idola tribus) . . .	3–4	770–772
<i>Ujszigeti Dezső</i> : Az autentikus filozófiai múlt megteremtésének igénye (Dejiny filozofickéno myslenia na Slovensku, ed. Ján Bodnár)	3–4	773–774
<i>Percz László</i> : A szentkorona-tan alakváltozásai (Kardos József: A szentkorona-tan története 1919–1944)	3–4	775–778
<i>Bán Ervin</i> : Az orosz gondolkodás története (René Zapata: La philosophie russe et soviétique)	3–4	779–780
<i>Antonino Infranca</i> : Dosztojevszkij vagy a filozófia (sergio Givone: Dostoevskij e la filosofia)	3–4	781–783
<i>Jobbágy József</i> : Az orosz szocializmus közép-európai kritikája (Vajda Mihály: Orosz szocializmus Közép-Európában)	3–4	784–786
<i>Áron László</i> : Természetjog és politika John Locke-nál (Walter Euchner: Naturrecht und Politik bei John Locke + H J. Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung)	5–6	1041–1043
<i>Tagányi Zoltán</i> : Feuerbach és a pozitivizmus (Sinnlichkeit und Rationali- tät. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jh.: Ludwig Feuerbach; hg. v. W. Jaeschke)	5–6	1043–1044
<i>Darab Tamás</i> : Az ibolya megfoghatatlan illata (Farnbauer Gábor: Az ibolya illata)	5–6	1045–1050

DOKUMENTUM

FRIEDRICH HÖLDERLIN: Filozófiai írások. (Válogatás) (Weiss János jegyzeteivel) .	963
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

JUDITH MARCUS — ZOLTÁN TARR: Judaikus elem a frankfurti iskola tanításában — Erich Fromm és a zsidóság	983
HERBERT SCHNÄDELBACH: A filozófia és az embertudományok	1015
GAJO PETROVIĆ 1927—1993 (Zoltan Tarr)	1033
VIDRÁNYI KATALIN 1945—1993 (Erdei János — Ferencz Sándor)	1035

SZEMLE

ÁRON LÁSZLÓ: Természetjog és a pozitívizmus (Walter Euchner: Naturrecht und Politik bei John Locke + John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung)	1041
TAGÁNYI ZOLTÁN: Feuerbach és a pozitívizmus (Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jh.: Ludwig Feuerbach; hg. v. W. Jaeschke)	1043
DARAB TAMÁS: Az ibolya megfoghatatlan illata (Farnbauer Gábor: Az ibolya illata)	1045
Beérkezett filozófiai kiadványok	1051
Kaján Tibor rajzai	1055

ELMÉLKEDÉS AMAZ ELSŐ *PRONUNTIATIO*RÓL: „EGO SUM, EGO EXISTO”

BOROS GÁBOR

Nem mindennapi hybriszről tennék tanúbizonyságot, ha azzal az igénnyel lépnek föl, hogy — két kiváló kollégám ilyen jellegű próbálkozása után¹ — magam is „új”² vagy legalábbis „újszerű”³ *cogito*-interpretációval tenném próbára olvasóim türelmét. Sőt: inkább arra szeretnék a korábbiaknál is nagyobb figyelmet fordítani, mit mondott egy régi, de azért igen jónevű szerző a kérdéses filozófemáról: René Descartes. Ezzel persze ismét csak nem azt akarom állítani, hogy most majd én mint „autentikus” értelmező meg fogom mondani, mi is volt *valójában* Descartes elgondolása. Pusztán azt kívánom jelezni, hogy megpróbálom szisztematikusan interpretálni a kérdéses állítást, e kifejezésnek abban az értelmében, hogy a Descartes művének vázát alkotó fogalmi-gondolati háló elemeként igyekszem értelmezni azt.⁴ Ez a vállalkozás maga után vonja azt is, hogy egyes teorémák tekintetében *alapvető* — bár nem föltétlenül teljes — egyezést tételezek föl a különböző időszakokban keletkezett művek között. Ilyen teoréma például az *elme intuíciója* s a vele összefüggő kérdések. Jóllehet ugyanis a Descartes által publikált művekben alig fordul elő ez a kifejezés, részletes elemzését pedig csak az 1628—29-ben írott és befejezetlenül maradt *Szabályok*ban⁵ találjuk, úgy vélem,

¹ Altrichter Ferenc: „Cogito, ergo sum”, *Magyar Filozófiai Szemle* 20 (1976), 797—836. o. (a továbbiakban: AF 1) A. F.: *Észérvek*, Atlantisz, Bp. 1993. 119—184. o. (a továbbiakban: AF 2) ill. G. Szabó Zoltán: „A descartes-i igazságkritérium és a »cogito«”, uo. 33 (1989), 1—21. o. (a továbbiakban: GSz)

² AF 1, 797. o.

³ GSz, 1. o.

⁴ E fogalmi hálóról valamelyest részletesebb elemzés található *Értekezés-kommentáromban*, Descartes: *Értekezés a módszerről*, Ikon kiadó, Budapest 1993. Az átfogó elemzés igénye persze maga is autentikus forrásból származik: „Ami pedig azokat illeti, akik nem törődnek azzal, hogy érveim sorát és kapcsolatát fölfogják, s csak egy-egy mondat kapcsán argumentálnak — amint ez sokak szokása —, ők nem remélhetnek különösebb hasznot e mű olvasásától. Ők — ha netán több ponton is találnak majd okot az ellenkezésre — nem egykönnyen tesznek majd komolyan vehető s válaszra méltó ellenvetést.” Előszó az olvasóhoz AT VII. 9—10. o.

⁵ Ahol a fordító nevét nem tüntetem föl, ott Descartes műveit saját fordításomban fogom idézni

az ezzel kapcsolatos elgondolások nagy szerepet játszanak az 1637 és 1643 közt keletkezett mű-csoportban, vagyis az *Értekezésben*, az *Elmélkedésekben* és az *Alapelvekben* is. Amivel persze semmiképp sem akarom tagadni, hogy jelentős eltérések is fölfedezhetők e két mű-csoport között, méghozzá elsősorban a kétely földadatát és hatókörét, valamint — ezzel összefüggésben — a matematikai igazságok bizonyosság-fokáról alkotott elképzelést illetően.⁶

Nem ennyire kockázatos az az előföltevés, mely szerint Descartes a nyelvről illetve a nyelv és a gondolkodás viszonyáról alapvetően azonosan vélekedett az *Értekezésben* és az *Elmélkedésekben* s valószínűleg még a *Szabályok*ban is. Minderről azonban később.

A tulajdonképpeni indíttatást ehhez az íráshoz G. Szabó Zoltán és Altrichter Ferenc vitája adta. Úgy vélem ugyanis, hogy amikor Altrichter Ferenc mintegy tanári alapossággal felsorolja a filológiai megalapozottságú filozófiai elméletalkotás alapkövetelményeit, majd pedig számonkéri őket G. Szabó Zoltán írásán, akkor egyrészt valami nagyon hasznos dolgot tesz a jövődő filozófusok épp fölnövőben lévő generációja szempontjából — nem szólva arról, hogy ellenvetései egy részében egyszerűen igaza van, még ha a fennmaradókat illetően meg is lehet fogalmazni bizonyos fönn tartásokat. De ez — gondolom — hozzátartozik a filozófiai viták természetéhez. Másrészt azonban — s épp ez az, ami Altrichter Ferenc cikkét olvasván elgondolkodtatott és írásra késztetett — furcsa módon határozottan *nem* kívánt állást foglalni saját, korábbi írásával kapcsolatban; ami egyúttal azt is jelenti, hogy nem kívánt állást foglalni abban a kérdésben, hogy vajon az ő saját, korábbi írása maradéktalanul eleget tesz-e azoknak az alapkövetelményeknek, amelyeket G. Szabó írásán számon kér (s esetleg még más alapkövetelmények érvényesülését is meg lehetne vizsgálni). Ám távol álljon tőlem, hogy a döntőbíró szerepét próbáljam eljátszani. Készséggel elismerem, hogy nem vagyok igazán járatos — sok egyéb mellett — az S5 rendszer útvesztőjében, s hogy a vitázó felek több más tekintetben is autentikusabb ítések nálam. Nem

Adam és Tannery kiadásának legutóbbi újranyomása alapján (AT). Az egyes művek rövidítései a következők lesznek: *Szabályok*: *Szabályok az értelem vezetésére* (Regulae ad directionem ingenii); *Értekezés*: *Értekezés a módszerről* (Discours de la méthode ...); *Elmélkedések*: *Elmélkedések az első filozófiáról* (Meditationes de prima philosophia); *Válaszok*: *az Elmélkedések által kiprovokált Ellenvetésekre adott Válaszok*; *Alapelvek*: *A filozófia alapelvei* (Principia philosophiae); *Az igazság kutatása*: *Az igazság kutatása a természetes világosság által* (Recherche de la vérité par la lumière naturelle)

⁶ Vö. AF 2, 392 sk. o., valamint különösen E. M. Curley: *Descartes Against the Skeptics* (B. Blackwell, Oxford 1978) című könyvének 21—45. o. közti részét.

helyretenni kívánok tehát, hanem helyretétetni — amit amúgy sem igen kerülhetek *ezek után* el.

Mielőtt belekezek az alapállítás boncolgatásába, még egy módszertani jellegű megjegyzést szeretnék tenni. Arra gondolok, hogy egy több száz éves filozófiai tétellel kapcsolatban — nyilvánvaló módon — két különböző dolgot lehet tenni. Meg lehet kísérni az illető filozófus eredeti intencióinak rekonstruálását a tétel tág értelemben vett fogalmi kontextusának elemzése révén — vagy másképp. Ekkor az elemzőnek illik önmagát a háttérbe szorítania, még ha nyilvánvaló is, hogy ez a visszavonulás teljes mértékben sohasem sikerülhet — és ne is sikerüljön.⁷ *Típusát tekintve* más vállalkozás az, ha egy régi tételt *sciens et volens* kiragadunk eredeti környezetéből, s azt vizsgáljuk meg, beemelhető-e egy másik *szisztémá*ba, segít-e kifejezésre juttatni valamilyen, e másik szisztémában benne szunnyadó gondolatot. Ez utóbbi esetben tehát éppenséggel nem az történik, hogy az eredeti tétellel ráerőltetjük az új szisztémát, vagy hogy vissza akarnánk azt vetíteni — mintha már a korábbi gondolkodó is félig-meddig azt a nézetrendszert képviselte volna.⁸

⁷ „[...] die Philosophie als systematische Disziplin [kann] letztlich nicht losgelöst von der Philosophiegeschichte behandelt werden. Umgekehrt lässt sich aber auch die Geschichte der Philosophie nicht unabhängig von systematischen Gesichtspunkten betreiben, wenn sie nicht bloss Doxographie, sondern Aneignung früherer Theorien sein soll.” W. Röd: *Erfahrung und Reflexion*, C. H. Beck, München 1991, 9. o.

⁸ Azt a kérdést, hogy vajon mennyiben jogosultak AF 2 módszertani szemrehányásai (388. o.), talán új megvilágításba lehet helyezni e megfontolás alapján. Az a kérdés is fölmerül persze, hogy vajon az az eljárás, amely Descartes *cogito*-tételét a beszéd-cselekvésemélet segítségével próbálja „korszerűsíteni”, vagy amely Descartes kétely-értelmezését kíséri meg az S5 rendszer által rekonstruálni, csakugyan *toto genere* különbözik-e attól, amely a *cogito*-tételt N. Malcolm fejtegetése alapján igyekszik érvényesként bemutatni J. Hintikka „performatív” *cogito*-interpretációját AF 1, 51. lábjegyzete alapvetően három ponton marasztalja el. A „történetietlenség” vádja ezek közül az első: „teljesen történetietlennnek tűnik egy speciálisan 20. századi nyelvfilozófiai fogalmat, a performativitás fogalmát belemagyarázni Descartes-ba”. Nos, úgy tűnik, az az elgondolás, mely szerint Descartes megsejtett valamit a performativitásból, csakugyan az interpretátor illetékességi területének túllépése. Kérdés azonban, hogy a *cogito*-érvet N. Malcolmnak az álom-argumentum elleni kritikájára támaszkodva próbálni meg rekonstruálni, s megkísérlni kierőszakolni ez interpretáció egyezését Descartes megfogalmazásaival (a későbbiekben igyekszem majd kimutatni, hogy AF 1-ben ez történik), nem hasonlóan történetietlen-e.

Két rövid megjegyzés a másik két „vádponthoz” is. „[...] a performativitás bizonyos nyelvi kifejezések sajátossága, nyelvi kifejezések nélkül performativitás definíció szerint nincsen.

Én e lapokon mindazonáltal — mint erre már utaltam is — elsősorban a descartes-i gondolatmeneteket igyekszem nyomon követni, ami persze nem azt jelenti, hogy saját fogalmi szerszámok nélkül tenném ezt. Ebből másfelől az is következik, hogy az Altrichter—G. Szabó vitával kapcsolatos észrevételeimet — mint eddig is — inkább jegyzetek formájában fogom megtenni. Vezérfonalként két rövid, ám annál fontosabb descartes-i figyelmeztetést választottam.

(A) „[...] nehogy véletlenül fennakadjon valaki az *intuición* szó új használatán, s éppúgy más szavakén, melyeket kénytelen leszek a következőkben közönséges jelentésüktől eltérően alkalmazni, itt általánosságban figyelmeztetek arra, hogy [...] én csak arra ügyelek, mit jelentenek az egyes szavak latinul, hogy azután, valahányszor a sajátos kifejezések hiányoznak, átvitt értelemben használjam a legmegfelelőbbnek látszókat az általam gondolt jelentésben.”⁹

(B) „Gyakorta fölfigyeltem arra, hogy a filozófusok nem másban tévednek, mint hogy a legegyszerűbbeket s maguktól ismeretesekeket logikai definíciókkal próbálják magyarázni. Ezen a módon ugyanis csak homályosabbá teszik őket.”¹⁰

Kezdjük tehát a tétel elemzéséhez! De *melyik* tételéhez? Úgy tűnik, az egész interpretációt döntően befolyásolja ez az első választás: melyik megfogalmazást tartjuk alapvetőnek?¹¹ Hogy ez világosabbá váljék, s hogy írásom gondolatmenetének követése

Márpedig egy gondolatot gondolni nem ugyanazt jelenti, mint egy performatív kifejezést kimondani.” Hintikka ezzel szemben (persze csak némi) joggal hivatkozhatik a II. elmélkedés döntő — később elemzendő — megfogalmazására, ahol „nyelvi kifejezésről” (is) szó van („a me profetur”). A harmadik ellenvetés a performatív aktusok igazságérték-hiányát szegezi szembe Descartes „kétségbevonhatatlanul igaz” kijelentésre való törekvéssel. Ezzel kapcsolatban el kell gondolkodnunk azon, hogy vajon nem épp az igazság *bizonyosság*ként való értelmezés szolgálat-e a *cogito*-érv alapjául, márpedig az nem eleve lehetetlen, hogy az angol királynő felette bizonyos saját létezésében, valahányszor csak elnevez önmagáról egy hajót. Az ugyanis kétségtelennek látszik, hogy Descartes más igazságfogalmat alkalmaz akkor, amikor a távoli toronyról tudósítani látszó idea „igazságában” kételkedik, s mást akkor, amikor a „minden háromszöget három szakasz határol” állítás „igazságát” próbálja megrendíteni.

⁹ Szabályok III. AT X, 369. o.

¹⁰ *Alapelvek* I., AT VIII-1, 8. o.

¹¹ Vagy hogy egyáltalán hozzákötjük-e tényleges descartes-i megfogalmazásokhoz az elemzendő tételt, vagy pedig pusztán egy „ideáltipikus” *cogito, ergo sum* tételt analizálunk. Vö. ezzel kapcsolatban W. Röd megjegyzéseit az „analitikus” és a „transzcendentálfilozófiai” *cogito*-értelmezések alapvető különbségéről: „Einige Überlegungen zur Debatte über das »Cogito ergo sum« in der Philosophie des 20. Jahrhunderts”, in: *Studia Cartesiana* I (1979), 131 sk. o.

a nem-specialisták számára is könnyebb legyen, álljon itt mindjárt néhány fő megfogalmazás a közvetlen szöveggörnyezettel együtt!

1. *Szabályok* XII.: „Sok olyan dolog is van, amely szükségszerűen kapcsolatos egymással, s amelyet a legtöbbben mégis az esetleges dolgokhoz számítanak, mert nem veszik észre viszonyukat. Ilyen pl. ez a tétel: vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom¹², tehát a testtől különváló elmém van stb. Végül meg kell jegyezni, hogy

¹² A *cogitare* kifejezés „gondolatokat gondolni”-val történő visszaadása számomra legalább annyira mesterkéltnek tűnik, mint az AF 2-ben elrettentésként említett „minden mindenzik” kifejezés. Én a magam részéről *cave* egyiket sem ítélném el, mert „segédkonstrukcióként” fogom föl őket, amelyeknek — adott föladatok megoldásában — lehet szerepük, s használatuk *ekkor* akár értelmes is *lehet*. A „minden mindenzik” megítéléséhez semmilyen támpontunk sincs, a „gondolatokat gondol” esetében azonban az a véleményem, hogy a megoldandó föladat megoldásában egyáltalán nem segít. Az ugyanis „materialiter” persze nyilvánvaló, hogy csakis gondolatokat gondolhatunk, vagy talán inkább: csakis gondolatok gondolódhatnak bennünk, nem pedig maga a tűzhely, a papír- vagy a viaszdarab stb. Ennyiben a kifejezés semmivel sem jelent többet vagy kevesebbet az egyszerű „gondolkodik”-nál. Elterést csak akkor fedezhetünk föl a „gondolkodom” és a „gondolom” között, ha ténylegesen is megadjuk azt a konkrét objektumot (propozíciót akár), amelyet elgondolunk. Ha ellenben valamilyen általános módon utalunk lehetséges objektumokra, akkor a különbség már csak látszólagos: akár azt mondjuk, hogy valaki „gondolatokat gondol”, akár azt, hogy „valamit gondol”, ténylegesen nem mást mondunk ezzel, mint hogy valaki éppenséggel gondolkodik. A legtöbb szövegrész ráadásul, amelyet Altrichter saját fordításának igazolására hoz föl, bizony csak meglehetősen erős szak hatására enged: AT VII. 25. oldalán például a fő megfogalmazás mellett olvashatjuk a következő „*cogito*-ekvivalens” állítást: „*haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*”. Ez átfogalmazva annyit tesz, mint „*fallor ergo sum*”, ami mellé már ugyancsak nehéz volna valamely kitüntetett propozicionális tárgyat találni. Vagy AT VII. 33: „*fieri plane non potest, cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim*”. Ennek a mondatnak a „*cogito*-formulája”: „*video (ceram), sive cogito me videre (ceram), ergo sum*”. Itt van ugyan propozicionális tárgya a *cogito* igének — s ennyiben jogos a rá való hivatkozás —, de ez közvetlenül semmiképp sem az *ego sum* mondat. Igen tanulságos ebből a szemszögből olvasni azokat a descartes-i szöveghelyeket, amelyeket AF 1 akkor idéz, amikor a *cogito*-érv következtetésként való fölfogása ellen érvel. Itt ugyanis az persze világossá válik, hogy a *cogito* igének van tárgya, csakhogy ez nem egy kitüntetett tárgy, s az esetek nagy többségében nem az, amellyel először a 815. oldalon találkozunk, ti. a „létezem” vagy a „vagyok” kijelentés. Sőt, oly sokféle tárggyal találkozunk (más dolgok igazságának kétségbevonása, létezik-e valami a világban?), hogy meggondolván, hány megfogalmazásban lehetetlen *grammatikai* okokból az, hogy tárgyat tulajdonítsunk a *penser* ill. a *cogitare* igének (alap eset: *je pense, donc je suis*), aligha juthatunk más következtetésre, mint arra, hogy a *cogitare* *igét* „*gondolkodni*”-val kell fordítanunk. Itt mindjárt azt a kérdést is föl kell

több szükségszerű tétel megfordítása esetleges. Így pl. noha abból, hogy vagyok, bizonyossággal következtetem, hogy Isten van, azért mégsem lehet azt állítani, hogy mert Isten van, én is létezem.”¹³

2. *Elmélkedések* II.: „Fölteszem tehát, hogy mindaz, amit látok, hamis. Nem hiszem el, hogy valaha is létezett volna bármi azok közül, amiket a csalóka emlékezet megjelenít. Nincs semmiféle érzékszervem. A test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, a hely — mindez csupa kiméra. De hát akkor minek az igazsága marad érintetlen? Talán csak azé az egyé, hogy nincs semmi bizonyosság.

Na de honnan tudom, hogy nincs valami, ami különbözik mindattól, amit épp az imént soroltam fel, s amivel kapcsolatban a legcsekélyebb kétely sem merülhetne fel? Nincs-e valaminő Isten, vagy hívjuk bárminek azt a lényt, aki magukat ezeket az iménti gondolatokat belénk ülteti? De vajon mi értelme volna föltenni egy effajta lényt, ha egyszer lehetnék akár én magam is e gondolatok szerzője? Nem vagyok-e tehát legalább én — valami? De hiszen már tagadtam, hogy volna bármiféle érzékszervem, bármiféle testem! Itt azonban most megmakacsolom magam. Mert mi következik ebből? Vajon olyannyira hozzá lennék kötve a testhez, az érzékszervekhez, hogy nélkülük nem is lehetnék? De hiszen már meggyőztem magamat arról, hogy egyáltalán semmi sincs a világon: nincs ég, nincs föld, nincsenek elmék, nincsenek testek. Nem kell-e akkor magamról is azt állítanom, hogy nem létezem? Semmiképp! Bizonyos, hogy én voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről! Na és ha van valamiféle igen nagy hatalmú, igen ravasz csaló, aki állandóan megtéveszt engem, méghozzá szándékosan? Nos hát akkor aligha kétséges, hogy én is vagyok, ha egyszer engem téveszt meg! S legyen, tévesszen meg amennyire csak tud, mégsem lesz képes sohasem előidézni azt, hogy én, ameddig csak azt gondolom, hogy vagyok valami, ne létezzem. Olyannyira, hogy —

tennünk, hogy vajon az a mód, ahogyan AF 1 indokolja a *cogito* újfajta fordítását, megfelel-e bizonyos alapkövetelményeknek. AF 1 ugyanis egyrészt a 801. oldalon egyetlen példa alapján von le következtetést a „korabeli használatra”, másrészt pedig nem idézi a *cogitatio* egyetlen *descartes-i* meghatározását (Resp. Sec.) vagy körülírását (Med. III) sem. Kérdéses persze az is, hogy a *ratio* kifejezés jó példa-e, mert hiszen ez inkább valami olyasminak a jelölésére szolgál, mint ami Descartes-nál a dedukció. Az intuíciónak e szó már kevésbé feleltethető meg, márpedig az bizonyos, hogy a *descartes-i cogitation* belül az intuíció nem csekély szerepet játszik. Maga Altrichter is érzékelhetett valamit mindebből, hiszen többször is inkább meghagyja a kifejezést eredeti nyelvi formájában, amikor pedig ugyanazon az idézetben belül a „fő tételben” szereplő *cogito* „gondolatokat gondol”-ként adja vissza (803., 804., 806.)

¹³ Descartes: *Válogatott filozófiai művei*, Akadémiai, Budapest 1980 (a továbbiakban Vfm), 135. o. Szemere Samu fordítása.

miután mindezt jól átgondoltam — végül is ki kell mondanom, hogy az »én vagyok, én létezem« kijelentés — valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom — szükségszerűen igaz.”¹⁴

„A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás — van; egyedül a gondolkodás az, amelyet nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen esetleg még az is megtörténhetnék, hogy ha teljességgel megszűnnék gondolkodni, teljességgel megszűnnék létezni is.”¹⁵

„Vajon nem úgy van-e, hogy önmagamat nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem egyúttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg? Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, méghozzá annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, méghozzá ugyancsak annak alapján, hogy látom a viaszt. Megtörténhetik ugyanis, hogy az, amit látok, valójában nem viasz; az is megtörténhetik, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék. De nyilvánvalóan nem történhetik meg az, hogy — miközben látok valamit vagy (e kettő közt most nem teszek különbséget) azt gondolom, hogy látok valamit —, hogy tehát eközben én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanezen az alapon, ha úgy ítélek, hogy a viasz van — méghozzá annak alapján, hogy megérintem —, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy ti. én vagyok.”¹⁶

3. *Alapelvek* I. 7.: „Miközben azonban így mindent elvetünk, amiről csak valamelyest is kételkedhetünk, s ráadásul azt ötleve ki, hogy mindezek a dolgok egyenesen hamisak, azt ugyan könnyedén feltételezhetjük, hogy nincs semmiféle Isten, nincs ég, nincsenek testek; hogy nekünk magunknak nincs kezünk, nincs lábunk s végül: egyáltalán nincs testünk. Azt azonban ezen az alapon már nem tehetjük fel, hogy mi, akik efféle gondolatokat gondolunk, semmik se vagyunk: ellentmondást foglal ugyanis magában az, ha feltesszük, hogy aki gondolkodik, az ugyanabban az időpontban, amelyben gondolkodik, nem létezik. S ennél fogva ez az ismeret — én gondolkodom, tehát vagyok — valamennyi ismeret közül az első s legbizonyosabb, amely bárkinek, aki a rendnek megfelelően filozofál, eszébe ötlük.”¹⁷

4. *Az igazság kutatása*: „Eudoxus: Csak figyeljen reám, és tovább fogom Önt vezetni, mint gondolja, mert elhatároztam, hogy ebből az általános kételkedésből mint szilárd

¹⁴ AT VII., 24—25. o.

¹⁵ AT VII., 26—27. o.

¹⁶ AT VII., 33. o.

¹⁷ AT VIII-1, 6—7. o.

és mozdulatlan pontból vezetem le Istennek, önmagának és a világ minden dolgának megismerését.

Poliander: Ezek valóban nagy ígérek, s ha így áll a dolog, bizonyára megéri a fáradságot, hogy teljesítsük kívánságait. Tartsa meg tehát ígéreteit, mi is eleget teszünk a mieinknek.

Eudoxus: Minthogy tehát nem tagadhatja, hogy kételkedik, s ellenkezőleg bizonyos, hogy kételkedik, mégpedig annyira bizonyos, hogy nem kételkedhetik benne; azért igaz az is, hogy Ön, aki kételkedik, van, s ez is olyképpen igaz, hogy már nem kételkedhetik benne.”¹⁸

Nos, több érv is szól amellett, hogy kiindulópontul a második elmélkedés első megfogalmazását válasszuk. Maga a mű mellett szól az a körülmény, hogy Descartes kétségkívül ezt az írást tekintette az első filozófiára vonatkozó gondolatai olyan kifejtésének, amely megfelel az e filozófia sajátosságai által „kikényszerített” rendnek, „bizonyítási elvnek”. Ez a „bizonyítási elv” pedig nem más, mint az analízis. Nem árt fölidézni a descartes-i értelemben vett metafizikai analízis főbb elemeit, mert ennek szem előtt tartása, véleményem szerint, elengedhetetlen többek közt a karteziánus első alapelv megértéséhez is.

Az az analízis, amelyet Descartes „bizonyítási elvnek” (ratio demonstrandi) nevez, két részműveletből áll, amelynek első részét a Descartes-irodalomban szokássá vált analízisnek, a másodikat pedig szintézisnek nevezni.¹⁹ Az *Elmélkedések* analízisének *analitikus*, „lefelé vivő” útja az ifjúkorunktól belénk ivódott világértelmezéstől (ideáinkat az általuk reprezentált, rajtunk kívüli dolgok *okozzák*, aminek folytán a reprezentáció *hasonlóságot* jelent), ennek kétségbevonása révén halad a „megrendíthetetlen alapzattig”, Isten létezésének bizonyításáig (I—III. ill V. elmélkedés), majd innen jut el a „fölfelé vivő”, *szintetikus* úton a kiinduló hit bizonyos elemeinek az új alaplapon történő megszilárdításáig (ideáink csakugyan reprezentálnak, ám e ténynek nincs köze semmiféle hasonlósághoz (III—VI. elmélkedés). Descartes azonban a *Válaszok* második

¹⁸ Vf. m., 227. o.

¹⁹ Vö. még: *Szabályok V—VII., Értekezés II.*, az irodalomból pedig: L. J. Beck: *The Method of Descartes*, Clarendon, Oxford 1952: 18. fej.; J. Hintikka: „A Discourse on Descartes' Method”, in M. Hooker [szerk.]: *Descartes, Critical and Interpretive Essays*, J. Hopkins, Baltimore 1978, 74—88. o.; Uő (U. Remes-szel közösen): *The Method of Analysis*, D. Reidel, Dordrecht—Boston 1974; E. M. Curley: „Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas”, in A. O. Rorty (szerk.): *Essays on Descartes' Meditations* Univ. of California, Berkeley—Los Angeles—London 1986, 153—176. o.

részében az analízis és a szintézis *bizonyítási elvének* megkülönböztetésekor nem erre a — nevezzük így — *módszertani* analízisre helyezi a hangsúlyt.

„Az analízis azt az igaz utat mutatja meg, amely által módszeresen és mintegy a korábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz, olyannyira, hogy ha az olvasó hajlandó azt követni, és mindenre kellő figyelmet fordítani, akkor éppoly tökéletesen meg fogja érteni és el fogja sajátítani a dolgot, mintha korábban ő maga jött volna rá. (...) A szintézis ezzel szemben az ellentétes, mintegy a későbbi alapján nyert úton bizonyítja (még ha maga a bizonyítás gyakran inkább ebben indul ki a korábbiakból, mint amabban) igen világosan azt, amit következtetésként levontak, mégpedig úgy, hogy a definíciók, posztulátumok, axiómák, teorémák és problémák hosszú sorát alkalmazza, hogy ha a következtetések közül valamit tagadnánk, akkor rögtön megmutathassa, hogy az benne foglaltatik a megelőzőkben, s hogy így az olvasótól — még a nagyon ellenszegülő és nagyon makacs olvasótól is — a helyeslést kicsikarja. (...) Én azonban egyedül az analízist követtem *Elmélkedéseim*ben, amely a tanítás igaz és legjobb útja. Ami pedig a szintézist illeti — hisz kétségtől ez az, amit itt tőlem kívántok —, még ha a geometria kérdéseinek tárgyalására az analízis után a legalkalmasabb is, mégsem alkalmazható ily kényelmesen ezekhez a metafizikai kérdésekhez.

A különbség ugyanis abban rejlik, hogy azokat az első fogalmakat, amelyeket a geometriai tételek bizonyításánál előfeltételezünk, mivel az érzékek alkalmazásával megegyeznek, bárki könnyen elfogadja. [...] Ezzel szemben a metafizika fejtegetéseiben semmire sem törekszünk inkább, mint arra, hogy az első fogalmakat világosan és elkülönítetten ragadjuk meg. Mert még akkor is, ha ezek a fogalmak természetüknél fogva éppannyira vagy akár még inkább ismeretek volnának, mint azok, amelyeket a geometriák vizsgálnak, mégis, mivel e fogalmaknak ellentmond az érzékek sok olyan előítélete, amelyhez kora ifjúságunk óta hozzászoktunk, csak akkor ismerjük meg tökéletesen őket, ha igen figyelmesen elmélkedünk róluk, az elmét pedig — amennyire ez lehetséges — elfordítjuk a testi dolgoktól. Ha azonban e fogalmak csak magukban kerülnének alkalmazásra, akkor azok, akiket az ellentmondás vágya ösztönöz, könnyen tagadhatnák őket.”²⁰

Arról van tehát szó, hogy az első filozófiának — *mint* analízisnek, *mint* meditációnak²¹ — éppen azt az embert kell saját személyében megszólítani, aki ennek

²⁰ AT VII., 155—157. o., lásd még Descartes: *Értekezés a módszerről*, Ikon, Budapest 1993, 80—81. o.

²¹ A Descartes-irodalom gyakran tárgyalt témái közé tartozik az a kérdés, hogy milyen jellegű — és milyen mélységű — az összefüggés Descartes műve és a középkori meditációs irodalom, ill. konkrétan Loyolai Szt. Ignác „*Exercitia Spiritualia*” című műve között, amely minden bizonnyal

tanulmányozására adja a fejét, éppen őt kell *teljes valójában* — s nem csak „fejében” — érdekeltté tennie: rávinni arra az útra, amely a világgal kapcsolatos végső állásfoglalásainak „zárójelbe tételéhez”, majd pedig megváltoztatásához vezet. Ez tehát nem pusztán kognitív vállalkozás, s éppen nem veszélytelen. (A „rendnek megfelelően filozofálni” fordulat Descartes-nál azt jelenti, hogy nem csupán *részt* kell vennünk a kétely terápiáján — amelynek közvetlen célja az Ottlik-től jól ismert, mélyen fekvő ólomsúly „kiszórásának”, vagy ha úgy tetszik az Ortegától jól ismert banki aranytartalék szándékos elértéktelenítésének felel meg.²³) Mindebből már jól látható, miért kitüntetett jelentőségű az *Elmélkedések* Descartes *oeuvre*-jén belül: a metafizikának, az első filozófiának leginkább megfelelő rendet nem a szintetikusnak²³, vagy éppen *summaszerűnek*²⁴ nevezett *Alapelvek*, nem is az inkább alkalmi írásnak szánt *Értekezés*, hanem egyedül az *Elmélkedések* követi. Maga a második elmélkedésbeli első megfogalmazás mellett elsősorban az szól, hogy értelmezési lehetőségek egyedülálló csomópontjának tekinthető — amint ez a későbbiek alapján világossá fog válni —, s épp ez a sajátosság segít hozzá, hogy a többi megfogalmazást is hozzákapcsolhassuk. Kiindulópontunk tehát a következő mondat.

„Olyannyira, hogy — miután mindezt jól átgondoltam — végül is ki kell mondanom, hogy az „*én vagyok, én létezem*” kijelentés — valahányszor kimondom, vagy elmém-mel megragadom — szükségszerűen igaz.”

II.

Három mozzanatot szeretnék kiemelni ebből a megfogalmazásból.

a la flèche-ilelkigyakorlatok alapműve volt. Én úgy vélem, hogy elhibázott dolog volna túlságosan mély kapcsolatot föltételezni e két mű között. Descartes a „meditációk” címmel inkább csak az analízis módszerének e „terapeutikus” értelmére akarta nyomatékosan ráirányítani a figyelmet. Vö. ezzel kapcsolatban: L. J. Beck: *The Metaphysics of Descartes*, Clarendon, Oxford 1965, 28—38. o.; ill. B. Rubidge: „Descartes's *Meditations* and Devotional Meditations”, in *Journal of the History of Ideas* (1992), 27—49. o.

²² Vö. J. Ortega y Gasset: *Historia como Sistema* (Madrid, 1941) németül: *Geschichte als System*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart—Berlin é. n., 20 sk. o.

²³ „... [auctor] in Principii autem docet et synthetice agit.” (Descartes beszélgetése Burmannal, AT V., 153. o.)

²⁴ „... quodque Philosophicis plane adversetur, spero me in summa Philosophiae, quam jam habeo in manibus, clare esse demonstraturum.” Válaszok IV., AT VII. 254. o.

(1) Nem találkozunk benne az ismert *cogito ergo sum* formula egyetlen explicit alakjával sem.

(2) Descartes az alapállítás szükségzerű igazságát feltételhez látszik kötni (ti.: „valahányszor [...]”).

(3) E föltételben ráadásul alapvető ambivalencia rejlik: Descartes egyrészt kifejezetten a nyelv közegében megvalósuló, beszédszerű kimondásra; másrészt a sokatmondó — de legalább ennyit elhallgató — *vel* kötőszó után a nyelvtől, a beszédétől *függetlenül* (*tacite, sine voce*) végbemenő mentális aktusra utal. S épp ez a mozzanat jelzi, hogy itt a különböző értelmezési lehetőségek csomópontjával van dolgunk. E megfogalmazásból ki lehet hámozni a Hintikka-féle, a „performálás”, a kimondás „logikájára” épülő interpretációt éppúgy, mint ennek Malcolm—Altrichter-féle változatát, amely a mondat mint elgondolás *logikájára* épít, s végül a husserli típusút is, amely a tételt egyfajta mentális látáshoz köti.

A következőkben visszafelé fogok haladni. A harmadik pont taglalásától haladok majd a második mozzanat érintésével az első pont felé.

M. Riedel, igen érdekes „posztkartezianus” tanulmányában²⁵, alapos boncolásnak veti alá az általunk is kiindulópontul választott megfogalmazás ama rétegét, amely az alapállításnak *beszédhez* ill. *nyelvhez* való kapcsolódására látszik utalni. Riedel azon a véleményen van, hogy ezen a ponton még nem tárult föl a szubjektivitásnak az a „szakadéka”, amely tudatfilozófiként uralja a kontinentális filozófiát egészen Heidegger és Wittgenstein mélyreható kritikájáig. Az, hogy Descartes az alapállítást itt *pronunciatum*-nak nevezi, s az a *me profertur* fordulatot alkalmazza, nyilvánvaló módon az első bizonyosságnak a nyelv kontextusába ágyazottságára utal, vagyis egy olyan interszubjektív intécióhoz kötöttségére, amelyhez — legalábbis posztkartezianus perspektívából nézve — nem vezet a szubjektumon át királyi út. (Vagy megfordítva: amely nem alkalmas rá, hogy a szubjektum kitüntettségének alapul szolgáljon.) Riedel ezt kivételes pillanatnak tekinti, hiszen — mint írja — Descartes máshol minden erejét latba veti azért, hogy eltorlaszolja a nyelv szubjektum-fölötti jelentőségének megragadásához vezető utat. Ennek érzékeltetése céljából rövid exkurzust iktat be gondolatmenetébe, amelyben megvilágítja a prekartezianus és a kartezianus elmélkedés közti döntő különbséget, amely éppenséggel nem más, mint a felolvasás, a kimondás — a nyelv jelentőségének elhalványulása ez utóbbiban. A hagyományos értelemben vett *meditatio* ugyanis *középső* tag a *lectio*, a kinyilatkoztatás szavának meghallgatása és az *oratio* közt, amely a saját hang hallatása az imádságban. Csakhogy Descartes-nál

²⁵ M. Riedel: „Principium und Pronunciatum”, in: *Kant-Studien* (1984), 1—16. o.

nem arra megy ki a dolog, hogy az én egy *alter* (persze ugyanakkor eredetibb) *ego* — az *ego sum qui sum* „ego”-ja — előterében határozza meg magát, hanem arra, hogy ítéletek igazságának végső megalapozását biztosítsa. Nem a nyelv síkján értelmezhető *pronuntiatum*ra, hanem a tiszta mentalitás síkján értelmezendő *principium*ra van szüksége. Ezért teszi meg a végzetes lépést a nyelvtől a szubjektum tudatához, vagyis az *a me profertur*tól a *mente concipitur*hoz.

Hogyan fogalmazhatnánk újra a kiinduló megfogalmazásban rejlő kettősséget Riedel megfontolásai nyomán? Azt mondhatnánk, hogy a *pronuntiatum* síkja a végsőnek szánt megalapozást a *nyelv* (ami itt: kimondás és mondat) *logikájához* — nagyon átfogó értelemben véve a kifejezést —, a *principium* síkja pedig egyfajta „mentális”²⁶ logikához köti. De mivel a nyelv mindig az adott nyelvet beszélők közösségének a nyelve, s mivel elvben mindig fennáll annak lehetősége, hogy a — valamelyik különös nyelv szerkezetéhez kötődő — megalapozás e nyelven kívül érvényét veszti, ezért az általános érvényűség eléréséhez vagy más megalapozást kell keresni, vagy a nyelvi megalapozásról kell kimutatni, hogy annak végső fundamentuma a „mentális” logikában rejlik. A kiinduló megfogalmazásbeli *vel* — véleményem szerint — ez utóbbi megoldást takarja, s értelme ennyiben a „vagyis”-hoz közelít, nem pedig a kizáró vagyhoz. Mielőtt azonban ezt igazolni próbálnám, szót kell ejtenünk az eredeti alternatíva másik tagjáról, a *principium—mente concipitur* párosról is.

Ennek a síknak az értelmezésekor — mint ezt a bevezetőben említettem — abból a föltevésből indulok ki, hogy e döntő mozzanatot illetően a *Szabályok*ban részletesen kifejtett teória alapvetően megegyezik az *Értekezés*, az *Elmélkedések* és a *Válaszok*, valamint az *Alapelvek* által meghatározott műcsoport alaptanításával. Ez persze a jól ismert *circulushoz* vezet, hiszen a kiinduló előfeltevést elsősorban magának a kifejtésnek a sikerével szándékozom igazolni. Kérdés azonban, hogy boldogulhatunk-e másképp.

Van persze némi szövegszerű evidenciánk is. Mert jóllehet maga az *intuición* kifejezés a késői művekben csakugyan ritkán fordul elő, mégis mivel a *Válaszok* egy döntő fontosságú helyén Descartes a „*mente concipiturban*” kifejeződő mentális történést kifejezetten intuíciónak nevezi, ezért e réteg értelmezése során joggal támaszkodhatunk mindarra, amit a *Szabályok* az intuiciónról mond.

²⁶ Mentális, mert a karteziánus logikát éppen az jellemzi, hogy alapvető módon vonatkozik meghatározott tartalmaknak az elme (mens) általi szemlélésére; vagyis a karteziánus logika *nem* formális logika. Vö. W. Risse: *Die Logik der Neuzeit*, 2. Bd., 1640—1780, F. Fromman, Stuttgart—Bad Canstatt 1970, 5 skk. o.

„Amikor pedig fölfigyelünk rá, hogy gondolkodó dolog vagyunk, ez egyfajta első ismeret, amely semmilyen szillogizmusból sem vezethető le. S ha netán valaki úgy fogalmaz: *én gondolkodom, tehát vagyok, vagyis létezem*, a létezést akkor sem szillogizmus révén vezeti le a gondolkodásból, hanem az elme egyszerű intuíciója révén mintegy önmaga által ismert dologként ragadja meg azt. Ez abból is nyilvánvaló, hogy ha a létezést szillogizmus útján próbálnánk meg levezetni, előbb tudnunk kellene ama fő tételt: mindaz, ami gondolkodik, van, vagyis létezik. Ám ténylegesen inkább ez utóbbit tanuljuk meg annak alapján, hogy önmagunk esetében tapasztaljuk: nem lehetséges, hogy gondolkodjék az, aki nem létezik.”²⁷

Amikor pedig — ezt az útmutatást követve — az intuíció descartes-i jelentését akarjuk vizsgálni, akkor a legokosabb, amit tehetünk, hogy a *Szabályok* 3. ill. 12. részéhez fordulunk.²⁸

A 3. részben Descartes mindenekelőtt elhatárolja az intuíciót az érzékek illetve a képzelet szférájától — vagyis a *res cogitans* azon funkcióitól, amelyek a testhez kötődnek, s amelyek az állatokban éppúgy megtalálhatók, mint az emberekben. Az intuíció így az önmagában tekintett elme egyszerű, közvetlen megragadási aktusával azonosul: „*Intuición* [...] egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és határozott felfogását [értem], hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér; vagy — ami ugyanaz — egy tiszta és figyelmes elmének minden kétségen felül álló felfogását, amely csakis az ész világosságából születik meg [...]”²⁹ Amikor pedig az intuíció működésének első példájaként azt olvassuk, hogy „mindenki intuícióval képes fölismerni, hogy létezik”, akkor észre kell vennünk ennek a gondolatmenetnek a *Válaszok* második sorozatából kiemelt, iménti idézettel való közeli rokonságát: az elme egyszerű intuíció révén — melynek során természetesen *ab ovo* „elgondol valamit”, vagyis gondolkodik — megragad egy „önmaga által” ismeretes tényállást: azt, hogy létezik. Tovább árnyalja a képet az, amit erről az aktusról a XII. szabályból tudhatunk meg. Az elme nemcsak „az egyszerű dolgokat” vagy „egyszerű természeteket”³⁰ ragadja meg magukban véve, hanem „szükségszerű kapcsolódásait” is. Szükségszerű e kapcsolat, ha „az egyik valamilyen zavaros módon úgy foglaltatik a másiknak fogalmában, hogy nem tudjuk határozottan felfogni az egyiket a kettő közül, ha

²⁷ AT VII., 140. o. Meglepő, hogy Altrichter milyen csekély figyelmet szentel ennek az utalásnak, jöllehet maga az idézet szerepel AF1 „historikus” részében (806. o.).

²⁸ Vö. ehhez L. W. Beck, i. m. 85 skk. o.

²⁹ Vfm, 102. o.

³⁰ E kifejezések Descartes-nál mindig az elme közvetlen objektumait, tehát semmiképp sem testi valókat jelentenek.

egymástól elkülönülteknek tartjuk őket”. Vannak olyan szükségszerű kapcsolatok is, amelyeket a legtöbbször az esetleges dolgok közé számítanak, mert nem helyesen ragadják meg az alkotóelemek viszonyát: „Ilyen pl. ez a tétel: vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát a testtől különváló elmém van stb.” (A *Válaszok* ban is találkozunk olyan megfogalmazással, amely *prima notioként* nem az *ego existo* állítást, hanem a *nos esse res cogitantes* formulát nevezi meg.) Úgy tűnik tehát, hogy az elme intuíciója kétféleképp is eljuthat a létezésről való ismerethez: ha magára a létezése gondolatára irányítja figyelmét — hiszen az önmaga révén ismeretes —, ill. ha gondolkodását veszi szemügyre, mert az szükségszerűen a létezése ismeretével együtt szemléltetik³¹ (vagyis: *mente con-cipitur*).

Descartes azonban „gondolkodáson” nem csupán a tiszta elmének ezt az alapműveletét érti. A harmadik elmélkedés elején például azt olvassuk, hogy a gondolkodó dolog gondolkodásához a kételkedés, az állítás, a tagadás, egy kevés megértés, sok nem-tudás, akarás, nem-akarás, képzelés és érzékelés (!) tartozik hozzá. Ha azonban ez így van, akkor szükségképp magyarázatot kell tudnunk adni a descartes-i *cogitatio*-fogalom kétarcúságára. Hiszen e fogalom egyfelől valami nagyon körülhatároltat jelent — lényegében intuíciót —, másfelől azonban jelentésköre szinte határtalanul bővíthetőnek látszik.³² Ráadásul kézenfekvőnek látszik azt föltételezni, hogy az elmének mindezen viszonyulásmódjai eljátszhatják a gondolkodás szerepét az *ego cogito, ergo sum sive existo* tételben, amelyet a *Válaszok* második sorozatának idézett bekezdése mégiscsak megengedett, a létezés intuícióját kifejező más megfogalmazásokkal ekvivalens formulának ismer el. Arról is itt kell számot adni, hogy Descartes többször is alkalmazza a „kételkedem, tehát vagyok” vagy valamely ezzel egyenértékű formulát, mint például Az *igazság kutatása* idézett helyén is. A kételyt ugyanis pontosan az teszi alkalmassá erre a szerepre, ami adott esetben a gondolkodás többi alfaját is alkalmassá tenné rá.³³ Nem arról van tehát szó, hogy a kétely azért szerepel többet ebben az

³¹ Vö. Beck, i. m. 91 sk. o.

³² Lásd ezzel kapcsolatban pl. Hintikka gondolatmenetét nevezetes írásának befejezéseként: „*Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*”, in W. Doney [szerk.]: *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Univ. of Notre Dame, Notre Dame — London 1968, 134—139. o. Fölmerül a kérdés, hogy nem lett volna-e hasznos AF 1-ben is megpróbálni számot vetni valamilyen módon ezzel a kettősséggel. Hiszen nem biztos, hogy az „azt gondolom, hogy vagyok, tehát vagyok” tételbe behelyettesítve a „gondolkodás” descartes-i szinonimáit, a „logikai béklyó” továbbra is működik.

³³ Vö. elsősorban Descartes válaszát Gassendinak (AT VII., 352. o.) és az *Alapevek* ezzel párhuzamos gondolatmenetét (AT VIII-1, 7 sk. o.).

összefüggésben, mert inkább lenne gondolkodás, mint más, hanem azért, mert a „terapeutikus” analízis „bizonyítási elvének” nélkülözhetetlen elemét alkotja,³⁴ s ezért úgyszólván kéznél van, amikor egy *cogito*-megfogalmazást kell adni.

Mindez persze egyáltalán nem meglepő, ha egyrészt arra gondolunk, hogy Descartes mennyire hangsúlyozta az elme egységes voltáról alkotott nézetét³⁵, másrészt pedig hogy a 12. szabály magyarázatának egy döntő fontosságú helye szerint *egyetlen* szellemi „erő” működik az elme valamennyi megnyilvánulásában.

„[...]egy és ugyanaz az erő az, amelyet, ha a képzelettel együtt a közös érzékre irányul, akkor látásnak, tapintásnak stb. nevezzük; ha csupán a képzeletre, amennyiben

³⁴ Hogy mennyire kézenfekvő a kételkedés alkalmazása, amikor arról van szó, hogy az ifjúkorunktól belénk ivódott habitusokat megbolygassuk, arra jó példa lehet Strindberg „Az apa” című tragédiája. A kapitány belső rendjét úgy forgatja föl a kétely, hogy semmi reménye sincs az újra-*rendeződésre*. Illusztrációként álljon itt a változást előidéző, feleségével folytatott párbeszédének döntő részlete.

„Laura: Az apa nem számít olyan sokat.

Kapitány: Hogyhogy nem számít?

L: Úgy, hogy a gyerek sokkal közelebb áll az anyjához, mint az apjához, (...) annál is inkább, hiszen tudományosan is bebizonyították, hogy az apa személye *sohasem kétségtelenül bizonyos*.

K: És mi köze van ennek ehhez a dologhoz?

L: Az, hogy akkor te sem tudhatod bizonyosan, hogy te vagy-e Bertha apja!

K: Nem?

L: Hogy tudhatnál olyasmit, amit senki sem tud bizonyosan?

K: Te tréfálsz?

L: Dehogy, csak felhasználom, amit tőled tanultam! *És különben is*, honnan tudod, hogy nem csaltalak meg?”

(Bart István fordítása, az én kiemeléseim. Vö.: A. Strindberg: Drámák, Európa, Budapest 1984. 29. skk. o.)

Rendkívül figyelemreméltó a párbeszéd bizonyosfajta párhuzama a karteziánus gondolatmenettel. A változás igazi alapja a „metafizikai” bizonyosság hiányára való rádőbbenés: a megcsalatlás mint tényleges lehetőség mindkét szerzőnél elsősorban a döbbenet interiorizálását szolgálja. Ezért kérdéses például, hogy az egyes szkeptikus argumentumok vizsgálata vagy akár cáfolata hozzájárulhat-e magának a descartes-i gondolatmenetnek a cáfolatához. Mert ha például Strindberg kapitánya alapos nyomozás révén kiderítené, hogy felesége semmilyen körülmények közt nem csalta meg, még mindig nyitva áll az isteni *potentia absolutára* való hivatkozás, amelynek hatékonyságára az üdvörtörténet legalább egy kiváló példát mégiscsak szolgáltat.

³⁵ Lásd a *Szabályok* I. részét, valamint E. Cassirer alapvető tanulmányát: „Descartes’ Wahrheitsbegriff”, in *Descartes. Leben. Lehre, Persönlichkeit*, Stockholm 1939.

különböző alakokat tartalmaz, emlékezetnek; ha ugyancsak a képzeletre, amennyiben új alakokat hoz létre, alkotó vagy teremő képzeletnek; végül ha egymagában működik, akkor megértésnek nevezzük. [...] Ugyanazt az erőt nevezzük tehát e különböző működései szerint tiszta értelemnek vagy képzeletnek vagy emlékezetnek vagy érzéknek; tulajdonképpen azonban szellemnek [ingenium] nevezzük [...]”³⁶

Mindez pedig szerintem többek közt azt is jelzi, hogy az „erőszakosan” interpretáló Heideggernek ezúttal is sikerül rámutatnia egy igen fontos mozzanatra. Mert amikor *cogito*-értelmezésében arra helyezi a hangsúlyt, hogy a gondolkodó létező ön-tudata valamilyen nem tárgyi, s így egyáltalán nem „föltűnő” módon kísér *minden* tárgyi megjelenítés-aktust, akkor ezzel kulcsot kínál a *cogitatio*-fogalomban rejlő kettősség föloldásához.³⁷ Éppenséggel ez is lehet a magyarázata annak, hogy Descartes a gondolkodás alapsajátosságának tartja a *con-scientiá*t.³⁸

Az *Elmélkedések* analitikus terápiájára tehát nem azért van szükség, hogy így *hozzuk létre* a metafizikai bizonyosság *kivételes* pillanatait, hanem azért, hogy ezáltal észrevéteessék s a felszínre kerüljön az, ami már eleve együtt jár mentális életünk *minden* eseményével. A kiindulópontul választott megfogalmazás kettőssége tehát így is értelmezhető: valahányszor csak felszínre hozom (a me profertur) vagy akár csak elmém közvetlen tárgyaival *együtt ragadom meg* (mente con-cipitur). AT 443. 6-8

Am ha az a *me profertur* kifejezést — a hagyománynak megfelelően — a beszédre ill. a nyelvre való vonatkozásként értjük, akkor sem kell föltétlenül a *mente concipitur*

³⁶ Vfm, 131. o.

³⁷ Ráadásul a föloldásnak ez a módja, úgy tűnik, összhangban van fontos descartes-i megfogalmazásokkal is, mint például a II. elmélkedés viasz-példájával vagy az *Alapelvek* 38. jegyzetben idézett állásfoglalásával. Heidegger *cogito*-értelmezését illetően lásd: *Nietzsche* II., Neske, Pfullingen 1960, 148—168. o.

³⁸ Mert hiszen „helyel-közzel” azért maga Descartes sem mulasztja el hangsúlyozni a *cogito* tudatos voltát, melyet AFI a 801. oldalon inkább csak a „filozófiai körök” szóhasználatából lát kikövetkeztethetőnek. Vö. pl. „A *gondolat* név fölöleli mindazt, ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk. [...] Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk.” (Resp. Sec., AT VII., 160. o.) „A gondolkodás elnevezésén értem mindazt, ami bennünk mint olyan lényekben jön létre, amelyek tudatában vannak önmaguknak, s éppamennyiben mindez tudatossá válik bennünk.” (Alapelvek AT VIII-1. 7. o.)

ellenlábását látnunk benne. Mert vessünk csak egy pillantást arra, hogyan láttatja Descartes nyelv és gondolkodás viszonyát az *Értekezés* ötödik részében!³⁹

Descartes itt azt a kérdést veti föl, hogy vajon miként különböztethető meg az emberi beszéd egyrészt azoknak az állatoknak a „nyelvhasználatától”, amelyek megtaníthatók az emberi beszéd utánzására, másrészt azon gépezetek „beszédjétől”, amelyek mechanizmusát — „amennyire ez morálisan lehetséges” — úgy alakították ki, hogy az képes legyen beszédszerű működésre.⁴⁰ Nos, Descartes természetesen azon az állásponton van, hogy beszédnek — tulajdonképpeni értelemben véve — csak az „egyetemes eszköz”, az ész által koordinált nyelvhasználat tekinthető. Mivel pedig Descartes antropológiai előföltévése értelmében kifejezetten a (józan) ész, a *bona mens* megléte az emberben — s teljes hiánya minden más létezőben — alkotja az igazi különbséget az emberek és az összes többi lény között, ezért tulajdonképpeni értelemben véve csak az beszél (*[aliquid] profert*), aki a mondottakat egyúttal elméjével meg is ragadja (*mente con-cipitur*). Kielezetten fogalmazva: ha egy papagájt megtanítunk az *ego sum, ego existo* szavak légfuvalatának előidézésére, ettől a papagáj léte még nem válik *metafizikailag* bizonyossá. Nem is válhatik, hiszen a létezés metafizikai bizonyossága — kimondva-kimondatlan — csakis az isteni közvetlen teremtetés által létrehozott „gondolkodó dolgokat”, vagyis minden egyes emberi elmét illeti meg. Ezért van az, hogy a descartes-i rendszer voltaképpeni alapzata *nem* is az *ego sum* kijelentés, hanem a „filozófusok” descartes-i Istene.⁴¹ Kizárólag az analízis „bizonyítási elvének”

³⁹ Ezzel kapcsolatban lásd Kelemen János: *A nyelvfilozófia kérdései* című könyvének (Kossuth—Akadémiai, Budapest 1977) Descartes-fejezetét (23—47. o.).

⁴⁰ Természetesen ez az a rendszertani hely, ahol fölvethető a mesterséges intelligenciával kapcsolatos vezérkérdés: gondolkodnak-e a gépek? Lásd ezzel kapcsolatban például Darab Tamás *A gépesített értelem* című könyvét (Áron, Budapest 1991), különösen a 64 sk. oldalt.

⁴¹ Igen tömören és igen világosan fogalmazza ezt meg az *Alapevek* IV. részének zárzata: „Van ezen kívül még néhány dolog — még a természetidolgok körében is —, amelyeket feltétlen, vagyis a morálisnál nagyobb bizonyossággal bizonyosnak tartunk. Azokról van szó, amelyek a metafizikai alapzatra támaszkodnak, mely pedig nem más, mint hogy Isten a legfőbb jó s a legkevésbé sem téveszthet meg, s ezért az a képesség, amelyet az igaznak a hamistól való megkülönböztetésére adott nekünk, nem tévedhet — valahányszor csak helyesen alkalmazzuk, s amikor a tárgyakat segítségével elkülönítetten ragadjuk meg.” („Praeterea quaedam sunt, etiam in rebus naturalibus, quae absolute ac plusquam moraliter certa existimamus, hoc scilicet innixi Metaphysico fundamento, quod Deus sit summe bonus & minime fallax, atque ideo facultas quam nobis dedit ad verum a falso dijudicandum, quoties ea recte utimur, & quid ejus ope distincte

alkalmazása az oka annak, hogy a *Meditációk*ban előbb jutunk el az én létezésének bizonyosságához, mint Isten létének explicit állításához. Hiszen ez a rend azt követeli, hogy azzal kezdjünk, ami „közelebb” van hozzánk — vagyis a köznapi, belénk ivódott vélekedésekkel, amelyek igazságot és hamisságot elkülönítetlenül tartalmaznak —, hogy ezután, ezeket a vélekedéseket magunk mögött hagyva jussunk el az elkülönített ideákhoz — elsőként a hozzánk mégiscsak legközelebb álló én ideájához, s *később* Isten — fundamentálisabb — ideájához. Ez az oka annak is, hogy az elemzésünk közvetlen tárgyát alkotó megfogalmazásban a kimondás síkjáról előbb esik szó: a beszéd „kéznéllévőbb”; de ami a metafizikai bizonyosság szempontjából egyedül számít benne, az az Isten által preformált elme működése.

Hasonló következtetésre juthatunk akkor is, ha abból indulunk ki, hogy Descartes mind az én, mind Isten ideáját *idea innatának* tekintette. Az ideák *innata* voltak azonban semmiképp sem úgy fogta föl, mintha ezen ideákat folytonosan figyelemmel is kísérnénk. Az *innata idea* tudatossá válásához nagyon is szükség van az elme megfeszített munkájára, amely persze nem azonos azzal, amellyel *képzeletünkben* mondjuk egy hippogriff képét alkotjuk meg. A *Meditációk* nagy része épp azt az elme-munkát tárja föl, amelynek révén magunk elé állíthatjuk az „egyáltalán nem föltűnően” mindig is bennünk lévő ideákat. Ennek részletezése azonban külön tanulmányt igényelne.

Az itt vázolt értelmezés alapján összefoglalóan a következőket állapíthatjuk meg. A descartes-i gondolkodás fogalomhálóját figyelembe véve nem juthatunk arra a következtetésre, hogy az *ego sum, ego existo* állítás kimondásából illetve elgondolásából, vagy az *ego cogito, ergo sum* tételből — amely megfogalmazásokat az eddigiek alapján ekvivalensnek tekintem — *magukban tekintve* fakad metafizikai bizonyosság. Sem akkor, ha ezt a performáció logikájára kívánnánk alapozni, sem akkor, ha az inkonzisztencia sajátos típusát próbálnánk bevezetni az elgondolás logikájába. Ezt a bizonyosságot csak az teremti meg, hogy olyasvalami játszódik le „bennünk” — vagy talán *mint* mi magunk —, amit a legfőbb jóként értelmezett Isten helyezett belénk a *mi* saját, egyedi elménk közvetlen megteremtésével — embernek teremtvé bennünket.⁴²

percipimus, errare non possit.”) — AT VIII-1, 328. o. — Vö. még a francia kiadás kiegészített változatát: AT IX-2, 324. o.

⁴² Lásd ezzel kapcsolatban még „Az utak elválnak: Descartes, Spinoza, Pascal” című írásomat a Holmi 1993. januári számában, különösen 85—91. o.

Ez azonban nem csorbítja senkinek sem a jogát arra, hogy valamely *cogito*-tételt saját fogalomhálóján belül próbáljon újraértelmezni — akár a metafizikai bizonyosság descartes-i fogalmának — vagy bármely más, descartes-i fogalomnak figyelmen kívül hagyásával. Ez a kísérlet teljesen független attól az esetleges állítástól, hogy Descartes mint empirikus egyén gondolt-e a szóban forgó értelmezésre, vagy sem. A két dolog igazolási módja — ennek megfelelően — teljesen különböző.

Néhány záró megjegyzés erejéig legyen szabad még egyszer visszatérni AF 1 gondolatmeneteinek egyik fontos csomópontjához, ahhoz a helyhez, ahol a szerző először mondja ki „új értelmezésének” lényegét. Ennek az „új értelmezésnek” fontos mozzanata az a tézis, mely szerint „a *cogito, ergo sum*-ban képletes kifejezéssel élve, a *sum* hordja a kalapot”. E tézis alátámasztására Altrichter egyrészt Spinoza *cogito*-interpretációjára utal, másrészt impliciten egy az *Alapelvek*ből vett idézet korábban adott interpretációjára. Spinoza tanúként való megidézésével kapcsolatban mármost az az ellenvetés tehető, hogy vajon alkalmazható-e minden megszorítás nélkül a történeti rekonstrukció céljára olyan szerző, aki maga nem pusztán filológiai értelmezőként közeledik egy szöveghez, hanem aki épp azáltal hoz létre jelentős, eredeti gondolatrendszert, hogy a karteziánus „paradigmán” belül maradván a hangsúlyokat máshová helyezi. A szóban forgó kérdés vonatkozásában ez annyit jelent, hogy Spinozánál ténylegesen háttérbe szorul az egész *cogito*-argumentum, de kiváltképp a *cogitatio*, a véges emberi értelem, mert a végtelen szubsztancia-Isten ideája egyfajta „onto-logikai” szükségyszerűség alapján a véges *sum* végességéből következően eleve benne van a véges elmében.⁴³ Nagyon is élhetünk tehát a gyanúperrel, hogy „A descartes-i filozófia alapelvei” című mű — amelyről ráadásul tudjuk, hogy csak egy bizonyos Casarius nevű hallgató iránti bizalmatlanságból nem az akkor már nagy vonalakban készen álló spinozai filozófiát tartalmazza — már az *Etika* vagy akár a korai *Tanulmány az értelem megjavításáról* gondolatmenetei felől értelmezett *cogito*-argumentumot adja elő. Vagyis nézetem szerint messzemenően igaz az, hogy a *cogito* ténylegesen „azt a feltételt rögzíti, amely mellett a *sum* abszolút bizonyos kijelentéssé válik”.⁴⁴ Ám ez Descartes-nál semmiképp sem „csak”, semmiképp sem valami alárendelt jelentőségű mozzanat. A tét persze a létezésünk, ám ebből nem következik a hozzá elvezető gondolkodás alárendelt szerepe.

⁴³ Vö. ezzel kapcsolatban az *Etika* II. részének 45 skk. tételeit, valamint *Heilsfragment* című könyvem 61–64. oldalát (Filozófiai Intézet, Budapest, 1991).

⁴⁴ AF1, 815. o.

A második, teljesen általános érvényű megjegyzés a fordítás kötöttségének illetve szabadságának viszonyára vonatkozik. A 816. oldalon ugyanis a „*cogitatio est; hae sola a me divelli nequit. [...]*” fordításaként a következőket olvassuk: „egyedül a gondolat nem választható el tőlem [...]” Eltekintve mármost attól, hogy az idézet további részéből gyakorlatilag világossá válik a *cogitatio*-gondolat megfeleltetés grammatikai képtelensége, ilyen döntő jelentőségű terminológiai kérdés esetében elengedhetetlen, hogy egy pillantást vessünk a Descartes által autorizált francia fordításra, amely világossá teszi, hogy a *cogitatio* itt a „gondolkodás” értelmében szerepel: „Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seul ne peut être détachée de moi.”⁴⁵

Ha pedig mindehhez még azt is hozzátesszük, hogy a nem sokkal az iménti idézetet követően parafrázelt két megfogalmazás az *Elmélkedések* szinopszisából illetve a hetedik sorozat ellentetésre adott válaszából egyáltalán nem tűnik perdöntőnek — akkor az egy bekezdéssel később megfogalmazott igényt, miszerint „az általam javasolt interpretáció alapján, és csak ennek alapján lehetséges ezeket a problémákat megoldani”, alkalmasint némileg túlzottnak kell éreznünk.

SUMMARY

Reflections on that certain first pronuntiatio: „ego sum, ego existo”

As a contribution to the Altrichter — G. Szabó discussion the paper tries to show that an accurate consideration of Descartes' original notions and categories can help in

clarifying most of the questionable points of the discussion. The author deals with essential methodological problems in the historiography of philosophy as well.

⁴⁵ AT IX. 21. o.

AZ ABSZOLÚT SZELLEM*

HELLER ÁGNES

1.

Az Abszolút Szellem — Hegelnél és tovább

Hegel *Enciklopédiájának* 554. §-a a következő szavakkal mutatja be az Abszolút Szellemet:

„Az abszolút szellem éppúgy örökké magábanvaló, mint magába visszatérő és visszatért *azonosság*; az egy és általános *szubsztancia* mint szellemi, a megoszlás *magára* és oly *tudásra, amelynek számára* mint szubsztancia van. A vallást, ahogyan ezt a legmagasabb szférát általában nevezni lehet, éppannyira lehet a szubjektumból kiindulva és ebben levőnek tekinteni, mint objektívan az abszolút szellemből kiindulva vizsgálni, amely mint szellem a községében van.”¹

Az alábbiakban, legalábbis egyelőre valamint általában, bátorkodom eltekinteni Hegel filozófiai rendszerének platonizáló-teológiai értelmezésétől. Nem mintha az efféle értelmezést nem találnám helyállónak, hanem mert elfogadása semmit sem változtatna a jelen tanulmány főladatán — legfőljebb bizonyos elméleti nehézségeket távolítana el. Az abszolút szellem szférája, melyet Hegel (előkészítő jelleggel) megkurtított rendszeréből nyerünk, nagyjából azonos azzal a szférával, melyet másutt „az önmaga számára való objektiváció szférájának” neveztem — nagyjából, de nem teljes egészében.

* Egy megjelenés előtt álló könyv fejezetének változata

¹ G.W.F. Hegel: *A szellem filozófiája* (Enciklopédia III.), ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, 346. o. [Az alábbiakban a Szemere Samu által „község”-nek fordított hegeli *Gemeinde* terminust „gyülekezet”-ként adjuk vissza, amely ugyan nem felel meg jobban a hegeli fogalomnak, de megfelel a Heller Ágnes használt angol *congregation* szónak, amihez viszont ő a következő megjegyzést fűzi: „rossz angol fordítása a *Gemeinde* terminusnak”. — *A ford.*]

E szférának — Hegel ellenében — empirikus általánosságot tulajdonítottam, s ezt gyűlekezetem (gyűlekezetünk) szellemében tettem. Igaz, hogy Hegel az emberiség minden kultúrájához hozzárendelte a vallást, s ez önmagában elegendő ok, hogy az abszolút szellemet mindenütt jelenlévőként határozzuk meg. A hegeli filozófia egészének szempontjából azonban az a döntő, hogy abszolút univerzális, és hogy abszolút totális jelenléte nem választható el az ő (szellemként való) elismerésétől: az abszolút szellem végül is állandó önkinyilatkoztatás (sich offenbaren). A görögök előtt — Hegel szerint — nem létezett univerzalitás; a kereszténység előtt nem létezett kinyilatkoztatás — többek közt Hegel szerint sem. A hegeli abszolút szellem, mint abszolút, a nyugati (európai) kultúrákban jelenik meg. Ezt a látomást közösségünk szelleme nehezen képes tolerálni, nem csupán és nem is elsősorban „euro-centrizmusa” okán, hanem valami más miatt, amit Heidegger „a lét elfeledettségének” fog nevezni.

Hogy az abszolút szellem konkrét történetét Hegel tudatosan az európai kultúra korlátozza, ez számára termékenynek bizonyul. Először is, ami a legfontosabb, ez nem jelent korlátozást saját gyűlekezetén belül. Másodszor, ez egy termékeny középpontot biztosít az egész elmélet számára. Ha ugyanis úgy fogjuk föl, mint amely gyűlekezetünk szellemében és szelleme által történik, ez lehetővé teszi minden lényeges elemnek a hegeli Abszolút Szellem köré való csoportosítását.

A Szellem csak a görög művészet és vallás után jelenik meg Abszolútként, azaz mint a logikai Abszolút Eszme történeti megvalósulása. A megvalósulás egy szüntelen önmeghatározás. Mint köztudott, a szellem három fő korszakon halad át ebben a folyamatban: a görög művészet, a kinyilatkoztatott (keresztény) vallás és a (modern) filozófia korszakain. A szellem három fő alakja (szemlélet, képzet és fogalom) konkretizálja a szellem abszolút mivoltát. A folyamat azonban csak akkor teljeseedik ki, amikor „az elv, amely tartalmat ad az eszmének, a szabad elme meghatározása, s ama tartalom mint abszolút *szellem a szellemért* van”.² Az Abszolút Eszme az Egész, azaz az Igazság, mely magába foglalja egyfelől az Igaz (tudás) és Jó (akarás), másfelől az Élet eszméjét. Az általános, a különös és az egyedi egysége. Szabadság, begyógyulás és megbékélés, minthogy benne a szellem és természet közötti elválasztás meghaladottá válik. Ezek a meghatározások a jelenlét Abszolút Szellemében jelennek meg és teljeseznek ki, azaz válnak átlátszóvá.

Amikor fölfogjuk Hegel „gyűlekezete” „szellemének” „korlátozását”, nagyon is hegeli módon gondolkodunk, ám ebben van néminemű csavarás. Hegel fölfogása szerint ugyanis az, hogy az abszolút tudásban és az abszolút tudás révén végül minden

² I. m., 351. o.

korlátozás megszűnt, már a maga korában megtörtént. Az abszolút tudás nyilván nem azt jelenti, hogy mindent tudunk, ami különben is lehetetlen, Hegel számára pedig tökéletesen érdektelen. Csak egyetlen olyan végtelen tudás létezik, amelyről van értelme beszélnünk; éspedig mert kielégít: tudniillik az ön-tudás, az öntudat, a szellemnek önmaga általi tudása, röviden az értelem. Ez azonban olyan értelem, mely egyúttal tudás is, amennyiben önmagát mint végsőt tudja. Az abszolút tudás az abszolút elv tudása, mely gyülekezetében (gyülekezetünkben) van, mint annak „élő szelleme”. Ez az elv teszi ugyanis átlátszóvá az ember univerzumát mint a világ-szellem (az ész) alkotását, miközben a szabadság felé halad.

Állíthatjuk-e — a hegeli megfogalmazást némiképp átalakítva —, hogy minden kor tudása abszolút? Végső soron egyetlen kor sem tudja, amit nem tud — és az értelem, melyet tud, abszolút, amennyiben nem kérdőjeleződik meg vagy legfőlőbb csak marginálisan. Elmélete ezen illetéktelen kiterjesztésére Hegel azt válaszolná, hogy ama korok tudása még nem abszolút, de nem pusztán, mert nem ismerik az elektromosságot vagy a neutronokat, hanem mert nem tudnak az abszolút tudásról. Tudatuk egyszerű természetes tudat, mert nem kérdőjeleznek meg bizonyos dolgokat, a pusztá reflexióig vagy a tagadásig sem jutottak el, nem beszélve a spekulatív gondolkodásról. Az abszolút tudás szelleme mint szabadság lép a gyülekezetbe, s a szabad szellem ellenáll a meg-nem-kérdőjelezésnek. Nem csupán pusztá szubsztancia, hanem szubjektum is egyúttal. Hegel számára az abszolút tudás mindig magában foglalja a nem-tudást és a tagadás meghaladását is. Az 554. § végül is nemcsak egy magába visszatért, hanem egy magába szüntelenül visszatérő azonosságról is beszél.

Ha az abszolút szellem (avagy abszolút tudás) szüntelenül magába visszatérő *azonosság*, föl kell tennünk a kérdést, *mely* közösségeket tölthet be egyáltalán. Nem minden közösség „Gyülekezet”.³ A gyülekezetek olyan közösségek, melyek képesek kihordani konfliktusokat, elviselni összetűzéseket, sőt meghaladni ellentmondásokat anélkül, hogy elveszítenék (kulturális) azonosságukat, épp azt az azonosságot, ahová az (abszolút) szellem visszatér és már visszatért.⁴ A görög közösség azonban végül fölbomlott, átadta helyét a kereszténységnek és a kereszténység új elvének, ez pedig, noha életben tartó skizmákon keresztül mindig képes volt azonosságának reprodukálására, adekvátabb alakját most a filozófiában találja meg. Az Abszolút Szellem most vált abszolút tudássá, mert a szellem mint szubsztancia/szubjektum azonossága csak a modern korban pecsételődik meg, az ellentétén, ellentmondáson és elválasztáson

³ *Congregation*: rossz angol fordítás a „Gemeinde” — *community* terminusra.

⁴ A zsidóság olyan probléma elé állította Hegelt, melyet soha nem tudott megoldani.

keresztül. Semmi sem képes létrehozni ezt az azonosságot (az abszolút szellemét, az abszolút tudását) anélkül, hogy meg ne szűnne (ti. azonosság lenni). Nyíltan fogalmazva: a modern szellem (tudás) éppen azért abszolút, mert a modern történeti tudat mindent bekebelez és magába foglal, azaz semmit nem zár ki. Számunkra minden jelent valamit, mindennek van valami értelme, mindent tudunk értelmezni és megérteni. Semmi teljességgel helytelen nem létezik számunkra, mert csak a megfelelő kontextusba kell helyezni. Az abszolút tudás homlokegyenest ellenkezik a relativizmussal, s nem azért, mert kizárja — hiszen semmit nem zár ki —, hanem mert „meghaladja” egyoldalúságát és nevetségessé teszi szűklátókörűségét.

Mindez nagyon is emlékeztet gyülekezetünk szellemére. „Világszellemünk” végül is közös a Hegelével, az első „kultúrfilozófusával”. Ám a hegeli „abszolút szellemmel” szembeni erőteljes tiltakozás is a levegőben van, s nemcsak az üzenetére vonatkozó számtalan félreértésnek köszönhetően. Föl kell tennünk itt néhány kérdést. Megőrizhető-e a kulturális azonosság — kizárás nélkül? Avagy a másik oldalról fogalmazva: vajon a hegeli Abszolút Szellem nem épp a kizárás legradikálisabb megnyilvánulása, amennyiben a mindent-magába-foglalás illúzióját kelti? Az első problémát MacIntyre közvetlenül tárgyalja, s mi is kitérünk rá. A második vörös fonalként húzódik végig Heidegger középső és kései korszakán. Bármire is utaljon különben „a lét elfeledettségének” gondolata, bizonyos, hogy legalábbis a következőt jelenti: az abszolút abszolút-voltának előfeltételezése megalapozatlan. Heidegger ebben az értelemben tárgyalja Hegel tapasztalat-fogalmát. Nem azon a hagyományos alapon közelít Hegelhez, hogy előfeltételezte az abszolútumot, tehát filozófiája végül is nem volt előfeltéves-mentes; amint azt már Feuerbach megtette. Ehelyett Heidegger azt állítja, hogy Hegel előfeltételezte az abszolút abszolút-voltát — és ennek semmi köze a hagyományos szemrehányáshoz. Akkor létezik az értelem abszolút tudása, ha nem létezik többé az értelem elfeledettsége. Hegel univerzális visszaemlékezésével az a baj, hogy eltörli mindazt, ami elfeledetté vált (vagy válhatott volna). (Nem kell mondanunk, hogy az abszolútumot csak abszolút módon lehet előfeltételezni.)

A főnti két kérdésnek vagy egy közös eleme. A „mi” gyülekezetünk abszolút szellemének szüntelen visszatérése — és visszatértsége — mindkettőben inkább fenyegető veszélyként, semmint áldásként jelenik meg. „Gyülekezetünk szellemét” mindkettő egy nem-dialektikus értelemben akarja tagadni. Azaz nem oly módon, hogy azonossága helyreálljon, hanem úgy, hogy megtörjön és megsemmisüljön. Azok szerint ugyanis, akik azt megkérdőjelezték, az abszolút szellemről kiderült, hogy szellemben szegény. De lám, az ő filozófiájukat is képes befogadni a mi mindent bekebelező Abszolút Szellemünk. Mert radikális tagadásra tett kísérletük, mely egy új — vagy régi — pozitivitás felé való áttörési képtelenségükkel párosul, csak egy újabb megnyilvánulása (kinyilatkoztatása)

gyülekezetünk életerős szellemének, melyhez mindez csak egy újabb meghatározásként járul hozzá.

Hegel egy olyan elvről (*arkhéről*) beszél, mely egységet kölcsönöz egy adott kultúra, nép vagy korszak szellemének. Ez nem azt jelenti, hogy mindent valamiképp ez az *arkhé* „determinál” — a „determináció” Hegel szemében a szükségszerűség egy nagyon primitív fogalma. A szellem elve alkotja a kulturális-politikai képzelet magját. Olyan, akár a Nap, melynek sugarai mindenhová eljutnak, a legközelebbihez éppúgy, mint a legtávolabbihoz, csak éppen nem ugyanazzal az intenzitással és nem egyenlő mértékben. A szükségszerűség magában foglalja a kontingenciát.

Amíg a Nap süt — azaz, míg a szellem elve élő marad —, az egész kultúra újratermelődik: a szellem szüntelenül visszatér és visszatért magába. A szellem életét azonban nem az objektív szellem, mint olyan, intézményei tartják fenn, hanem csak a „szubjektív szellem” belebocsátkozása az Abszolúttal való konfrontációba, valamint az olyan intézményesült — vagy kvázi-intézményesült — kollektív tevékenységek, melyek hasonlóképp az Abszolútra vonatkoznak. Hegel az előbbi *Andacht*-nak („áhitat”), az utóbbit *Kultus*-nak („istentisztelet”) nevezi.

Induljunk ki a hegeli látomástól. Ha a gyülekezet szelleme addig marad élő, míg az áhitat és az istentisztelet életben tartja, egy kisebb csoda, hogy a modernitás egyáltalán fennmaradt.

Az Abszolút Szellem adekvát alakja a modern korban Hegel szerint a filozófia. Míg azonban az ókori Görögországban az olymposzi istenek szobrai és templomai valamint az antik hőroszok tragédiái az istentisztelet és áhitat valódi gyűjtőpontjául szolgáltak, s míg a „romantikus” (korai modern) korban a keresztre feszített Istent tisztelték és a Szentháromság maradt minden áhitatos spekuláció szubjektuma/objektuma, a filozófiához ma semmi efféle gyakorlat nem társul. Igaz, hogy ma is létezik valamiféle áhitat, hiszen vannak, akik jelentőségteljes problémákon elmélkednek, s végső soron minden filozófiai műhely egyfajta istentiszteletnek tekinthető. Ám több, mint kétséges, hogy ezek a tevékenységek életben tartják a modernitást, gyülekezetünk szellemét.

Lehetséges azonban, hogy Hegelnek mégis igaza van. Az Abszolút Szellem (ti. a filozófiáé) mint szabadság egyszersmind a „végtelen forma”, a modernitás fundamentális elve pedig a szabadság univerzális eszméje. A modernitás elve ily módon, szorosan hegeli értelemben véve: filozófiai. Az igazságosság dinamikus fogalma a filozófiával egy időben született. Végső soron a filozófusok találták föl a meta-érvelést, amikor efféleképp okoskodtak: „nem ez, hanem amaz jó; nem ez, hanem amaz abszolút igazságos”. Épp

az ilyen meta-érvelés — különösen, ahogyan az igazságosság vitájában megjelenik — vált egyetemlegessé a modern korban, s ez tartja életben a modernitást és teszi lehetővé, hogy szüntelenül „visszatérhessen” magába. Ha tehát valaki a szabadságot „tiszteli” (például az általános választások formájában vagy azáltal, hogy a polgári jogokat védelmezi), vagy az áhitatot gyakorolja (az alapító atyák bölcsességét idézi föl vagy a Legfelsőbb Bíróság döntéseire reflektál), akkor a filozófiát részesíti vallásos tiszteletben és a filozófia szelleméhez vezető áhitatot gyakorolja.

A filozófia fogalmi gondolkodás. A szabadság: fogalom, méghozzá univerzális. Mint univerzális fogalom, nyilván nem absztrakt — a szabadság szüntelenül konkretizálódik. Azt mondhatjuk, hogy ha a szabadságnak bármely konkretizált alakját tiszteli is gyülekezetünk, ugyanazzal az aktussal egyúttal a filozófiát tiszteli.

Csakhogy míg a szabadság szüntelen meghatározása (vagy önmeghatározása), mint olyan, létrehozza a maga intézményeit, ugyanakkor nem teremt értelmet. Ha a filozófia, mint gyülekezetünk legfőbb képzeletbeli intézménye, néhány univerzális fogalom újbóli megerősítésének és meghatározásának, valamint meta-eljárások gyakorlatának minimumára redukálódik, az abszolút szellem az objektív szellemnek pusztá *funkciójává* lesz csupán.

Ha a filozófia, mint az abszolút szellem elve, csupán csak ennyit „ad”, akkor nincs többé abszolút szellem, s a hegeli kihívás semmivel sem járul hozzá Kant óvatos, racionális szkepticizmusához. A szabad — azaz liberális — alkotmánynak Kant elgondolása szerint is egy fölvilágosult kor filozófiai elvein kell alapulnia. Mint azonban kultúrfilozófiájából kiderül, Kant képes volt anélkül igenelni az ezen eszmére épülő szabadság és politikai alkotmány gondolatát, hogy belekevert volna valamiféle úgynevezett „totalitást”, vagy pedig a megbékélés alapjaként ünnepelte volna.

Hegel maga is fokozatosan belátta, hogy a születőben lévő modernitás korában az abszolút szellem elhagyni készült a gyülekezetet. Az 1831-es vallásfilozófiai előadásait sötét diagnózissal zárja: a keresztény gyülekezet a pusztulás (Vergehen), helyesebben a hanyatlás avagy letűnés (Untergang) stádiumába érkezett. Csakhogy, teszi hozzá, Isten Birodalma örökkévaló — hogyan is pusztulhatna tehát el? „Vom Vergehen sprechen hieße also mit einem Mißton endigen. Allein, was hilft es? Dieser Mißton ist in der Wirklichkeit vorhanden.”⁵ Ezen a ponton siet a Szellem segítségére a Filozófia. Csak a fogalmi spekuláció tarthatja életben a Szellemet egy olyan világban, mely — hirtelen fölismerés — Hegelt a birodalmi Rómára emlékezteti. A modern gondolkodás magánjellegű és negatív — „a különös jólétének” elérését szolgálja. A spekulatív

⁵ 1831-es vallásfilozófiai előadások.

gondolkodás azt a célt tűzte ki, hogy a filozófiát megbékíti a kinyilatkoztatott vallással. Más szóval egyszerre kell életben tartania az abszolút szellem abszolút és szellemi voltát. Értelem-adó spekulációnak, egyfajta istentiszteletnek kell maradnia. Ennek azonban nem a hiten, hanem a tudáson kell alapulnia. De bármit is sikerüljön elérnie, élete, mint abszolút szellem, mindig korlátozott marad:

„Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle, ohne äußere Allgemeinheit: die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die *unmittelbar* praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.”⁶

A filozófusok gyülekezete tiszteli Ellis szigetének lámpást tartó Hölgýt — hisz e gyülekezet szelleme teremtette a Szabadság Eszméjét. De amit e gyülekezet valójában — mint legmagasabbrendűt — tisztel, nem más, mint *önmaga*. Oly módon részesíti önmagát vallásos tisztelteben, hogy elbeszéli saját történetét, földidezi első két stádiumát az utolsó, a fogalmi spekuláció nyelvén. Az abszolút szellemnek csak múltja van, nincs előre látható jövője. A filozófusok maroknyi gyülekezete föltartja lámpását, bevilágítja a múltat, s életre kelti elmúlt gyülekezetek szellemét — eszerint az értelem nem vesztett el egészen. Bátran föltartják a lámpást, hogy a világ megváltozhasson, s talán nagyobb megértéssel forduljon ismét a szellemi felé. Megtanultuk, hogy a filozófia kompetenciája nem terjed addig, hogy tanácsot adjon az objektív szellemnek az empirikus valóság viszonyosságai közepette, ami nem is tartozik közvetlen gyakorlati föladatai közé. Csakhogy Hegel számára a közvetlenség a tudat és a fogalom legalacsonyabb foka. A fogalmi visszaemlékezés formájában történő önmegértés gyakorlatát (beleértve a jelenre való spekulatív visszaemlékezést is) egyfajta beavatkozásként kell fölfognunk, noha közvetett beavatkozásként. Különbözik korunk Abszolút Szelleme egyáltalán nem lehetne korunk szelleme, legalábbis nem hegeli értelemben. Mert egy adott kor Abszolút Szellemének saját kora számára kell értelmet adnia, mivel „gyakorlati föladata”, hogy saját életéhez járulék hozzá, nem pedig megelőző, sőt nem is eljövendő „időkhöz”, legalábbis nem ugyanolyan mértékben. Megállapítottuk, hogy az abszolút szellem teljes egészében átviharozta a korszak objektív és szubjektív szellemét, melyben belépett a világtörténelembe. Ha a filozófia — korunk abszolút szelleme — nem járja át gyülekezetünk objektív és szubjektív szellemét egyaránt, és pedig éppolyan mértékben és ugyanabban az értelemben, mint ahogyan a művészet és a vallás föltehetően átviharozta a

⁶ I. m., 343 B. II. (Kiemelés az eredeti kiadásban.)

magukét, abszolút marad-e még egyáltalán az abszolút szellem? Másképp fogalmazva: ha korunk Abszolút Szelleme csak a (spekulatív) filozófusok maroknyi „gyülekezetében” él (legalábbis a maga totalitásában), tekinthetjük-e ezt a gyülekezetet az ókori polisz vagy a keresztény közösség örökösének? A válasz nyilvánvalóan tagadó.

Itt egy rejtett feszültség van, egyfelől maga a hegeli filozófia, másfelől a (hegeli) filozófiának a modern világban elfoglalt helye között.

A hegeli rendszer — Heideggernek ebben igaza volt — előfeltételezi az abszolút abszolút-voltát. Ám a modern világban a spekulatív filozófia abszolút szelleme, helyesebben az abszolút szellem amiként a filozófiában megtestesül (az abszolút abszolút-volta), nem tér vissza és nem tért vissza magához, ti. a maga abszolút voltában. Hegel fönne idézett megjegyzése arra utal, hogy ő maga soha nem is várta, hogy ez bekövetkezzék. A világ — empirikusan — továbbhalad, a filozófia önmagát gondolja és szüntelenül visszatér magába: elegendő ehhez a filozófusok maroknyi közössége. Egyrészt a spekulatív filozófia az abszolút szellem *per definitionem* legmagasabb csúcsa, s nemcsak „egyelőre” vagy „ez idáig”: többek közt ezért is abszolút tudás. Másrészt az *abszolút tudás a világgal (melyet megjelenített és amelyet tartalmaz) csak tangenciálisan érintkezik*. A görögök számára nem létezett szabadság a polisz nélkül, a keresztényeknek a kereszténység nélkül, de a modern ember számára létezik szabad élet Hegel filozófiája nélkül is. Hegel föltételezte, hogy rendszere magába foglalja mindannak „Igazságát”, ami valaha — részben vagy egészben — igaz volt, és ami valaha is létezett. Másrészt azonban minden igazságok Igazsága — mint totalitás — csak az önjelölt kevesek, de nem az egész számára hozzáférhető. Föltéve, hogy hegeli értelemben nem létezik el-nem-ismert Igazság, az Igazság mint Egész *egyedül a spekulatív filozófus számára* volt és marad Igazság. Nem *számunkra való* Igazság, ha ez a „mi” a modernitás reprezentatív egyedeit (szubjektumait) jelöli.

Elképzelhetetlen kirívóbb ellentét, mint a kanti *Tischgesellschaft* és a hegeli *Gemeinde* közötti. Színdarab vagy dráma istentisztelet helyett, szubjektum és objektum különbsége az egységük helyett, vita béke helyett, az erkölcsi és fizikai egyensúlya az egyszerű spiritualitás helyett, boldogság áldottság helyett — ezek a kanti rendtartás részei. A kultúra kérdésének pluralista beállítása azért volt járható út Kant számára, mert a kultúra nem tartozik a világ-konstitúció szférái közé. (Az egyszerűség kedvéért itt neokantiánus nyelvet használok.) A *Tischgesellschaft* tagjainak megvan a maguk világa, bizonyos fokig ismerik is ezt a világot, ám *nem* konstituálják. Hegel kiindulópontja azonban épp ezen megkülönböztetések teljes tagadása, ami aztán dilemmájának forrása lesz. Az abszolút szellem, azaz a kultúra magja, azaz a jelentés-adás gyökere, azaz az Igazság (Igaz + Jó + Élet) végső fokon mind egybeesnek.

Ahelyett hogy túl-hegelizálnám Hegelt, inkább de-hegelizálom némiképp. Először is, próbáljuk meg elkülöníteni az Abszolút Szellem tartalmát és formáját, ahogyan az a hegeli filozófiában megjelenik. Nem arra a manapság gyakran javasolt orvoslásra gondolok, hogy a filozófia térjen vissza a szemléleti formákhoz vagy képzetekhez (*Anschauung, Vorstellung*). Létezik filozofikus költészet és mindig is létezett: a műfajok közötti határ nem annyira éles. Továbbá a filozófiai fogalmak metaforikusan terheltek, minthogy a fogalmak karakterek, melyeknek nincs szükségük költői ecsetvonásra, hogy az „áhitat” forrásai lehessenek. Tartalom és forma elkülönítése a hegeli filozófiában nem szellem és fogalom elkülönítését jelenti, hanem az abszolút szellem szférájának elválasztását attól az igényétől, hogy abszolút. Az *Enciklopédia* utolsó szillogizmusában említett „magáról tudó ész” (*die sich wissende Vernunft*)⁷, a hegeli rendszer megkoronázása, ekkor megszűnik mindent átfogó „momentum” lenni. Így azt az egyszerű üzenetet fogja hordozni, hogy a modern filozófia elgondolja vagy inkább csak gondolatilag összefoglalja mindazt, amire az emberiség történelméből visszaemlékezik. Annyit fog jelenteni, hogy mindaz, ami valaha létezett, s talán még soha el nem gondoltatott, most általunk, a mi erőfeszítésünk révén, gondolattá válik, mert teljes egészében átgondoljuk. A múlt és a jelen egyaránt gondolati dologgá válik, minthogy gondolatként élnek. Amit ily módon asszimilálunk, nem „magában való”, hanem „Magában- és magáértvaló”, azaz *számunkra való* gondolati dolgok, s amiként számunkra valók, az nem más, mint a legkonkrétabb „eszme”, melyet (mint fogalmak) elérhetnek — számunkra. Találkozunk a múltunkkal és visszaemlékezünk rá (beleértve a jelen múltját is), szembekerülünk a „szellemmel”, benne és általa konfrontálódunk és vagyunk azonosak vele. Nem állítjuk, hogy mindenre visszaemlékezünk, s azt sem, hogy gondolataink mélyebb értelműek lennének mindazon megelőző gondolatnál, melyeket nem tudunk újragondolni, bármennyire is megpróbáljuk.

A gondolkodás áhitata (*Andacht*) — ez a fogalmi gondolkodás, azaz a spekuláció. A filozófia nem annyiban abszolút szellem, hogy abszolút visszaemlékezés, mely igény különben beválthatatlan, sem annyiban, hogy racionális, tehát teljes egészében átgondolt. Mert hogy ez utóbbi igény beváltható-e vagy sem, kizárólag attól függ, miképp értjük a racionalitást saját filozófiánkon *belül* — következésképp ez az igény vagy irreleváns, vagy tautologikus, vagy igaztalan. A filozófia annyiban Abszolút Szellem, amennyiben *Andacht*. Ez az összekötő kapocs filozófia, vallás és művészet között; ez az a szellemi diszpozíció, mely „élő szellemként” aktualizálódik, valahányszor a „gyülekezet szelleme” a művészet, vallás és filozófia szoros kapcsolatával rokonszenvez

⁷ I. m., 577. §, 369. o.

elválasztottságuk helyett. Különbségük egysége nem megfelelő objektívációs formáikon keresztül teremthetik meg, hanem befogadásuk módja révén, azáltal, ahogyan a modern ember megközelíti őket, s engedi, hogy fölemeljék. A „fölemel” helyénvaló kifejezés, minthogy az abszolút szellem minden szférák legmagasabbika. A műalkotások, a vallás és a filozófia befogadása nem passzív, hanem aktív tevékenység. A befogadás első foka — hegeli kifejezéssel élve — „közvetlen”: az ember a (szépségre irányuló) gyönyörteli csodálat gesztusával, vagy a hitben (a vallás igazságában) adja át magát a „magasabbnak”. Hegel úgy véli, a filozófia nem követel efféle önátadást, de téved. Az első, közvetlen gesztus azonban csak a kezdet: amit befogadott, azt a szubjektív szellem (a személy) „közvetíti”: gondolatá, a legmagasabb elgondolásává alakítja át, melynek számtalan módja létezik (pl. emlékezés, fantáziálás, reflektálás, és effélék). Amit befogadunk és az áhítatban életben tartunk, sem térbeli, sem nem időbeli. Az *Andacht* a legtávolabbit is a legközelebb hozza, benne nem létezik távolság vagy idő. Az *Andacht* „megjelenít” — benne „örök jelen” (paruszia) van. A megjelenítés halhatatlanság. Amit befogadunk, befogadás közben az áhítatban, az áhítat révén halhatatlanná válik — és akik az áhítatot gyakorolják (a véges szellemek), maguk is halhatatlanná (végtelenné) válnak. A halhatatlanság Hegel szerint egyszersmind diszpozíció: a szubjektív szellem diszpozíciója. A szellem valamely meghatározatlan jövőben vagy helyen nem halhatatlan, de itt és most, a megjelenítés révén halhatatlanná válhat. Az *Andacht*, noha nem temporális, teljes egészében megváltoztatja a szubjektumot: a szubjektum, szubjektivitása az áhítat révén elmélyül.⁸

Amikor vallásfilozófiai előadásaiban Hegel az Abszolút Szellem kereszténységben-belüli három „momentumát” tárgyalja., mindegyikhez hozzárendel egy-egy tér- és idő-képzetet. Az Atya Birodalma örökkévaló és „odafönt” van, a Fiú Birodalma időbeli és „idelent” van, míg a Szellem Birodalma „megjelenít” és *közöttünk* van. Ez fontos gondolat. Noha a szellem a gyülekezetben él (modern terminológiával élve, „interszubjektív”), a Szellem Szelleme maga a személyes szubjektum belső terében él. Minél nagyobb mértékben jelenik meg — tárja föl magát — a szellem fogalmi alakjában, annál mélyebbé és tágabbá kell válnia a személyes szubjektum „belső tereinek” ahhoz, hogy a gyülekezet szelleme életben maradhasson. Itt egyetértenék Hegellel. A modern gyülekezetek szellemiségét — ha ilyen egyáltalán lehetséges — nem lehet az idő egy bizonyos kitüntetett hagyományára mint konzisztens egészre alapozni. Nem alapulhat a megkérdőjelezetlen hiten, ha egyszer szellemének elve a megkérdőjelezés (szabadság, dinamikus igazságosság). Nem fejezheti ki az „én” és „mi” megkülönböztethetetlen

⁸ Hegelnél az örökkévalóság és a szüntelen öntranszformáció minden ponton egybeesik.

azonosságát. Paradoxnak tűnhet, mégis plauzibilis, hogy minél pluralisztikusabb egy kor, a gyülekezet szellemének annál mélyebben kell gyökereznie a gyülekezet áhítatában, s annál inkább meg kell erősítenie általa.

Föltettük, hogy valamely kort vagy világot az „abszolút szellem” mint a gyülekezet szelleme tart mozgásban és térít vissza magába. Fölmerülhet azonban a kétely, vajon így van-e még a modern világban is. Talán nem. Talán a modern világ sokkal inkább marxi, mintsem hegeli univerzum. Talán épp mint rendszer avagy heterogén al-rendszerek rendszere reprodukálja magát, amíg egyáltalán reprodukálja magát. Marxnak talán igaza volt, amikor döntő determináló erőt tulajdonított az „alap”-nak, s amikor rámutatott, hogy az objektív szellem szférái — különösen a gazdasági — az *egészet* reprodukálják (amennyiben egyáltalán reprodukálható), anélkül hogy az abszolút szellem e folyamathoz lényegileg hozzájárulna (a „tudatalakzatok” szférájáról van szó). Nyilvánvaló, tehetnénk ellenvetést, hogy Marxnak nem volt igaza, amikor megjósolta a kapitalizmus bukását, tévedett, amikor világtörténelmi szerepet tulajdonított az ún. proletariátusnak, hasonlóképp tévedett gazdasági elméletében és sok más gondolatában — egyetlen fontos ponton azonban nem tévedett: a modern társadalom fönntarthatja azonosságát bármiféle abszolút szellem, sőt szubjektív szellem nélkül is. Talán szüksége van valamiféle pszichére, de nincs szüksége szellemre, hogy fönnmaradhasson.

Luhmann és Habermas nézeteltérésének, úgy tűnik, ez az egyik fő pontja. Luhmann szerint egy komplex (modern) társadalom tagjai nem képesek hozzájárulni a rendszer önazonosságának tudatosulásához, azaz nem képesek kidolgozni a rendszer öntudatát. Ha így van, akkor a modern rendszer önazonosságának reprodukciójához nincs szükség tudatra (öntudatra), tehát „szellemre”, legyen az szubjektív vagy abszolút. Ha így volna, akkor a modernitást olyan világként lehetne meghatározni, mely a „szellem” hozzájárulása nélkül is képes „magába visszatérni”. Ám akár hiszünk benne, hogy ez lehetséges, akár nem, egyelőre mégsem ez történt. Mint rámutattunk, eddig a szabadság eszméjét (egy filozófiai eszmét) egy gesztussal (a hit gesztusával) elfogadták, és ez tartotta életben a modernitást. Föltehetnénk azonban egy további kérdést: azonosítható-e egy világ önazonosságának föltételét alkotó szellem e világ öntudatával? Ez az azonosítás csak igazhitű hegeliánusok számára kötelező erejű.

Habermas „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”⁹ című rendkívül érdekes írásában, két irányból indít támadást Hegel ellen. Egyfelől úgy véli, hogy a hegeli „modernitás szelleme” túlságosan leszűkítő fogalom:

⁹ Lásd *Zwei Reden*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974, 25—75. o.

„A modern tudat számára azonban nemcsak a szabadság eszméje, hanem egy korlátlanul objektíváló gondolkodás és radikális jövő-orientáció is meghatározó.”¹⁰

Úgy gondolom, Habermas itt egy fontos pontra tapint. Az objektíváló gondolkodás és jövő-orientáció ugyanúgy a filozófia fogalmai, akár a szabadság, ugyanúgy megtermékenyítik a fantáziát, tehát *szellemi attitűdként*, s nem pszichológiai „motivációként”, szintén hozzájárulnak önazonosságunk fönntartásához. Csakhogy egyfelől a szabadság, másfelől az objektíváló gondolkodás illetve jövő-orientáció mégsem azonosíthatók. Ez utóbbi két szellemi attitűd ugyanis nem található meg a modern világ minden szférájában, míg a szabadság igen. Általános és különös eszmék, míg a szabadság egyszerre általános és univerzális. Habermas azonban az ellenkezőjét is szemére veti Hegelnek: az Abszolút Szellem túlságosan konkrét, túlságosan koncentrált, és alkalmazhatatlan a modernitásra — Hegel a filozófiát pót-vallásként fogja föl.¹¹ A modern társadalmak önazonosságukat nem totális világnézet formájában konstituálják. Ez önmagában igaz. Csakhogy Hegel egyáltalán nem „világnézetnek” szánta filozófiáját. Csupán némi szépitő korrekciót kell végeznünk e filozófián, hogy bemutassuk, inkább normatív diagnózis, semmint pót-vallás.

Hadd folytassuk az abszolút szellem tartalmának elkülönítését a formájától, mely a harmadik szillogizmus által lezárt konkrét hegeli filozófia. A kortárs abszolút szellemnek tehát az alábbi konstituensei maradnak:

a) Mint *gondolkodás*, közelebbről spekulatív gondolkodás jelenik meg. Nem minden gondolkodás spekulatív. A spekulatív gondolkodás nem problémamegoldó és nincs közvetlen gyakorlati alkalmazása — gondolkodás magának a gondolkodásnak kedvéért, magánvaló *telosz*. Értelem-adó gondolkodás. Tehát olyanfajta gondolkodás, amely kielégíti a metafizika iránti igényünket anélkül, hogy metafizikai volna. Alkalmas rá, hogy értelmet adjon a kontingens ember életének. Amennyiben kontingens és kontingenciájának tudatában van, a modern ember „halálig tartó betegségben” szenved, mely állandó értelemhiány formájában jelentkezik. Az isteni gondviselésbe vetett, megkérdőjelezetlen hagyományos hit hiányával együtt — mely föltételben mindazok osztoznak, akik a kozmikus fogadásban a fejre fogadtak — megnövekszik a gondolkodás által adott értelem iránti igény is. Számos dolog létezik, mely elgondolva és újragondolva értelmet adhat, olyannyira, hogy egyikük sem szükségképpen az elgondolandó, hanem végtelen sok — vagy legalábbis meghatározhatatlan számú — dolog létezik, ami a gondolkodás tárgyává válhat. Sőt, azt mondhatnánk, hogy a

¹⁰ I. m., 48. o.

¹¹ Uo., 51. o.

gondolkodás eredeti „ami”-je majdnem közömbössé válik, amennyiben a gondolkodáson keresztül, azáltal, hogy spekulatív úragondoljuk, filozófiai jelentőséget kap. Ez az oka, hogy a modern — azaz spekulatív — gondolkodás *per definitionem* nem-metafizikai, még akkor sem, ha „ami”-je metafizikai jellegű. Ha valaki a spekulatív gondolkodást egy felhő, egy ember pszichéje, Auden egy verse vagy épp Isten emanációinak apropójából képes gyakorolni, az nem metafizikai gondolkodás. Ám az efféle spekulatív gondolkodás nagyon is jól illik a kontingens emberhez. Amit egyvalaki gondolkodása átszellemít (verklärt), azt nem föltétlenül kell átszellemítenie másvalaki gondolkodásának is. Az értelem-adásnak van egy privát dimenziója is, noha a spekulatív gondolkodás magában- és magáértvalóan univerzális, és ily módon „gyülekezetünk szelleme”.

b) A spekulatív gondolkodás mint magáért való cél és az értelemadás állandó gyakorlása: *Andacht*. Az áhítat szellemíti át az elgondoltat. Az áhítat, tudjuk, elmélyíti és kitágítja „belső tereinket” — megjelenítünk. Az áhítat révén végtelen sok dolgot „megjeleníthetünk”.

c) Az abszolút szellem azonban gyülekezetünk szelleme. Egy gyülekezet közösségi tevékenységet, istentiszteletet (Kultus) igényel. Amit „tisztelni” kell, az maga az áhítat. A modern (posztmetafizikai) áhítat azonban privát jellegű, így alkalmatlan rá, hogy közös istentisztelet tárgya legyen. A gyülekezet szellemének az istentisztelet számára bizonyos reprezentatív tárgyakat kell adnia.

A filozófia Minerva baglya — pillantása retrospektív. A spekulatív gondolkodás ez a retrospektív pillantás maga. Ám a múlt minden „dolga” reprezentatívvá válik, mihelyt az áhítat „megjeleníti”. Az áhítatnak nem föltétlenül kell áhítatosnak lennie — lehet tiszteltlen, ironikus, destruktív vagy dekonstruktív, ugyanis nem a „megjelenítés” módja, hanem maga a „megjelenítés” mint olyan teszi a gondolkodást áhítattá. A gondolkodás nem más, mint elmúlt dolgok gondolása és megjelenítése.

A modern ember régész. Kiássa a múltat, hogy letűnt dolgokra emlékezzék vissza. Amit kiásunk, a múlt, ám ez a múlt élettelen. Az élettelen múlt pedig nem történelem — csakis élő történelem létezik. A történelem addig és annyiban élő, amennyiben az emberek együtt, közös tapasztalataik alapján tudnak emlékezni. A filozófia, vallás és művészet afféle kisebb csodát tesznek a modern ember életében: a megélt történelem tökéletes illúzióját keltik. Ha egy filozófiai művet, egy műalkotást vagy a múlt valamely vallásos látomását a gondolkodó áhítat tárgyává tesszük, s gondolkodásunkkal átszellemítjük, ennek révén történetileg élünk — noha nem itt és ebben az időben, sem ott és abban az időben, hanem az értelem tér-és időtlen birodalmában.

Hegel „minimalizmusa” és „maximalizmusa” egyaránt gyülekezetünk szellemében gyökerezik. Van egy szellemi létező, mely gyülekezetünkől veszi eredetét, és ez a

Szabadság univerzális eszméje. Azonban semmi más nem veszi belőle *eredetét*. A Szabadság révén lehetővé válik, hogy újragondoljuk mindazt, ami valaha volt, ami korunkat messze megelőző időkől ered. A Szabadság szabadságot ad, hogy ama letűnt dolgokat gyakorlatilag végtelen módon újragondoljuk és „megjelenítsük”. Nem más ez, mint *ismétlés*, egyfajta értelmes, sőt értelmet adó ismétlés: a megismételtnek a szubjektív gondolkodás révén történő átszellemítése — ami azonban mégiscsak ismétlés marad.

Világunkból nem ered új értelem: szellemünk szellemtelen, minthogy kölcsön vett értelemből él. Épp mert kölcsön vett értelemből él, fedezi föl a modern ember a kultúrát és az értelmet. Egy mindent bekebelező korban élünk. Nincs saját ízlésünk: gondolkodásunk mindenféle ízt befal. A „romantikus” kor teremtő géniusának a filozófiában és művészetben lezajlott határtalan kiáradása után a mi korunkban nem maradt mit teremteni. A filozófia a szürkét szürkére festi — kultúrfilozófiává vált. A modernitás szelleme megszülte egyfelől a demokráciát, másfelől a hermeneutikát.

Röviden ez a — nem-hegeli módon előadott — hegeli történet. Valóban megvilágító erejű történet, melynek számos aspektusa igaznak tűnik. Ám Luhmann gondolatát is érdemes volna figyelembe vennünk. Nem szükséges járatosnak lennünk a rendszerelméletben, hogy föltegyük a kérdést: vajon fejleszthető-e belülről egy túlságosan bonyolult társadalom öntudata? Mert ha nem, akkor „minden bekebelező” emlékezetünk nem szükségképp árulkodik az értelem-teremtés általános hiányáról. Akkor ennek eredete éppen úgy lehetne az is, hogy a változatlanul teremtdő értelemről nem tudunk átfogó módon számot adni.

2.

Gyülekezetünk Szelleméről

Castoriadis elgondolása szerint Abszolút Szellem, Történeti Tudat és Képzeletbeli Intézmény(ek) nem egyszerűen három megnevezése egyazon filozófiai jegynek, mely különböző filozófiákban megjelenik. Hasonló, de jól megkülönböztethető szerepeket játszanak. Ugyanez érvényes a jelenkori filozófiai dramatológia más főbb szereplőire is, mint például a Nyelv, a Szöveg vagy az Írás.

A *paradigma-pluralizmus*, helyesebben ennek tudata, illetve az iránta való elkötelezettség *gyülekezetünk szellemének negatív teológiája*. Nem abban az értelemben, hogy sok névvel „rendelkezik”, hanem hogy sok nevet „ad”. A paradigma-pluralizmus lényeges szerepet játszik a modernitás szellemében, azonban ugyanez a pluralizmus tanúskodik gyülekezetünk szellemének megfoghatatlanságáról is: nem teremtdhet meg

korunk egyetlen, átfogó öntudata. Gyülekezetünk szelleméről kizárólag hiányán keresztül tudunk. Az abszolút szellem úgy is értelmezhető, mint abszolút tudás e negatív teológia éjszakájában. Aki azt állítja, hogy a modernitásnak csak egy paradigmája van, azt bolondnak nézik; aki viszont azt mondja, hogy a modernitásnak egyetlen paradigmája *kell* legyen, arra úgy tekintenek, mint a Holdról vagy valamely premodern gyülekezetből érkező örltre.

A modernitás átfogó öntudatának megteremtése túl van a lehetségesen. Szubjektum és objektum, szubsztancia és szubjektum nem akarnak találkozni, nem illeszthetők össze, házasságuk nem elképzelhető. A modernitás szelleme álnok manó, aki paradigmák széles választékát bocsátja rendelkezésünkre, s így csal meg. A világ a maga egészében nem ismerhető föl abban, ami belőle veszi eredetét.

Másrészt azonban, ha egy paradigmát elméleti használatában alkalmaz, a mögötte lévő tudós, filozófus, kritikus vagy történész nem mást tesz, mint öntudatot ad a modernitásnak. Léteznek nagyipari üzemek, ahol tömegméretekben folyik a paradigma-gyártás. Az elkészült termékek befejezetlen, egyes töredékek maradnak, amelyek egyike sem illeszthető a másikhoz. Épp azért maradnak töredékek, mert gyülekezetünk szelleme egy ilyen álnok manó. A tudós nem tehet mást, elfogadja a manó diktátumát. Minthogy minden paradigmát gyülekezetünk szelleme „ad”, ezek egyike sem tarthat számat az „egyetlen”, a „valódi” vagy „igaz” kitüntettségére, s a legkevésbé sem nyerheti el ezt a kiváltságot. Minden elmélet csak egyik változata az önértelmezésnek vagy ön-meghatározásnak, s a legcsekélyebb reménye sincs rá, hogy az egyetlen „valódi” vagy „igaz” elmélet legyen. Persze a filozófus vagy a tudós ragaszkodhat hozzá, hogy az ő és csakis az ő paradigmája igaz — ám az efféle ragaszkodás nem hatja meg gyülekezetünk huncut szellemét. Az abszolútumra való igény még nem változtatja egészszé a töredéket, istenivé a monadikus univerzumot, s nem semmisíti meg értékét, föltéve hogy gyülekezetünk szelleme a töredékben vagy a monászban lakozik.

Az álnok manó kijátszik bennünket — és nem lehet elcsípni. Ám mindenütt jelen van, s jelenlétének mindannyian tudatában vagyunk. Elcsalogat erdők mélyére, szűzföldekre, a széles óceánra, s amikor már épp munkához látnánk, és élvezni kezdenénk intellektuális kényelmünket, könyörtelen kritikusként fölbukkan bensőnkben és suttogni kezdi: ne menj tovább, ez hiábavaló, ezt már nem lehet — ne hazudj! Valóban: nem szabad tudnunk az igazságot, ugyanakkor azonban nem hazudhatunk. Hogy mi a hazugság? Minden, amit gyülekezetünk szelleme nem képes tolerálni. Hazudni annyit tesz, mint gyülekezetünk szellemével *szemben* gondolkodni. Nincs azonban semmiféle külső nyomás: gyülekezetünknek nincsenek olyan intézményei, melyekkel a neki ellentmondó eszméket betilthatná. Valójában nem léteznek „gonosz” eszmék, ha ezalatt törvényszegést értünk. Gyülekezetünk szelleme nem ismeri a formális törvényszegést — végül

is ez a szellem csalogat bennünket az ismeretlenbe. Sem a filozófusok, sem a költők nem táncolnak láncra verve. Ám létezik szellemi törvényszegés is, avagy törvényszegés egy olyan szellemmel szemben, mely nem ismer formális határokat. Törvényszegést követ el, aki elveszti a kapcsolatot a szellemmel, ami megtörténhet minden jószándék ellenére. A hang azonban, mely így kiált: „Ez hazugság!”, „Ne hazudj!”, belülről, a szubjektív szellem felől jön. Dönthetünk úgy, hogy hallgatunk rá, de úgy is, hogy figyelmen kívül hagyjuk.

A tehetség bensőséges kapcsolatban áll a gyülekezet szellemével — a modern tehetség sem kivétel ez alól. A modern föltételek között azonban kivételesen kifinomult és érzékeny *phronészisz*re van szükség. Meg kell „éreznünk”, mikor és mennyiben hallgassunk gyülekezetünk szellemére illetve hagyjuk figyelmen kívül, ahhoz, hogy az ismeretlen felé egy lépéssel előbbre juthassunk. A szellem figyelmeztetését komolyan kell vennünk, hiszen nem hazudhatunk. Ha elvágjuk a köldökszínórt, mely a szubjektív szellemet az abszolút szellemhez köti, más szóval, ha hazudunk, a szellemi gyermek halva születik. A szellem figyelmeztetését azonban nem kell készpénznek venni: hiszen végül is álnok manó. Megtehetjük, hogy figyelmen kívül hagyjuk a belső hangot, s előre merészkedünk néhány lépést, azonban hogy mennyit, milyen irányban, mikor, és mikor ne — ez az, amit a *phronészisz* dönt el.

Aki még soha nem hallotta gyülekezetünk szellemének hangját, az nem került az abszolút szellem szférájába. Minél közelebb van valaki e szféra középpontjához, annál inkább ki van téve a daimonión befolyásának.

Hegelnek bizonyos fókig igaza volt. Csak gyülekezetünk szelleme üzenetének fölismerése teszi szabaddá a szellemi alkotást. Továbbá abban is igaza volt, hogy a szabadság nincs ott már kezdettől fogva, hanem mint eredmény jön létre, ha egyáltalán létrejön. Ahogyan mindig, a hívők óriási nyomást gyakorolnak hívőtársaikra. Ezúttal semmit sem tudnak eretneknek vagy immoralisnak bélyegezni, általában tehát „korszerűtlennek” nevezik. Csakhogy gyülekezetünk szelleme ezzel szemben is ismer néhány trükköt. Gyülekezetünk szelleme is jó hallgatóság: amit a hívők korszerűtlennek vélnek (lásd Nietzsche *Korszerűtlen elmékedéseit*), az gyakorta nagyon is korszerűnek bizonyul, és fordítva.

Nincs más módja, hogy elcsípjuk gyülekezetünk szellemét, mint hogy közvetve vagy közvetlenül odahallgatunk arra, amit mond. Közvetlenül elcsíphetjük önéletrajzi módusában. A gyülekezet szelleme ugyanis a szubjektív szellemen keresztül is megszólal. A modernitásban mindenkinek megvan a maga világa, minthogy — ebben

az értelemben — mindenki szubjektummá vált. Ez az elmélet — ha egyáltalán megérdemli ezt a nevet — kétségtelenül sarokköve a modernitásról alkotott fölfogásomnak, része a modernitásnak, ahogyan az „szerintem” van, ám egyúttal az a fajta idioszinkratikus elmélet, melynek gyülekezetünk szelleme zöld utat ad — legalábbis *phronészis*sem ezt sugallja. Nemcsak introspekcióval, hanem általános jellegű megfontolásokkal is alá tudom támasztani. Megfigyelhető, hogy a modernitás kifejlődésével párhuzamosan a műalkotások egyre inkább önéletrajzi jelleget öltenek. McIntyre hívja rá föl a figyelmet, hogy a huszadik században nemcsak a kontinentális, hanem az angolszász filozófia is éles fordulatot vett ez irányban.¹² Az introspekció, Descartes-tól Rousseau-ig, nem idegen a modern filozófiától. Az efféle introspekciót azonban inkább módszertaninak, semmint világ-konstituálónak szánták. Más szóval, az individuális/idioszinkratikus személyiséget nem ismerhették el világot-konstituáló erőként. Ehhez először ki kellett találni a tapasztalatot megelőző, testetlen, érzelmektől megfosztott, univerzális Szubjektumot, a szubjektum, e szörnyszülött formáját, mely így már igen gyümölcsözőnek bizonyult egy „igaz”, azaz közös világnak a semmiből való megteremtésében.

Az idioszinkratikus világ-konstitúció másodlagos világ-konstitúció. Elvileg kell így lennie, különben nem tudnánk kommunikálni. Az idioszinkratikus világ-konstitúció elismerését és gyakorlását gyülekezetünk szelleme nem egyszerűen megengedi, hanem egyenesen megköveteli. Ez legbelső magjából, középpontjából következik. Az idioszinkratikus világ-konstitúció többé nem helyrehozandó fogyatékoság, kiküszöbölendő hiba, hanem annak egyedüli módja, hogy részt vehessünk a modernitás öntudata létrehozásának sziszifuszi művében. Amikor sziszifuszi műnek nevezem, csak egy korábbi megállapításra utalok: olyan föladat ez, melyet lehetetlen végrehajtani. Meg kell próbálnunk azonban a lehetetlent, ha egyszer az abszolút szellem szférájában vagyunk, ahol is az abszolút szellem egy kor öntudata. A lehetetlent tehát meg is kíséreljük, minthogy úgy érezzük, meg kell kísérelnünk, ám csak azon keresztül, ami számunkra, mint cselekedeteink szerzői számára egyáltalán elérhető, tehát a másodlagos világ-konstitúció gyakorlatán keresztül, azaz idioszinkratikusan.

Hiba volna azt hinni, hogy ha egyszer a személyes tapasztalat szabadon áramlik ki a műalkotásokba vagy a filozófiába, akkor e művek jobban kiemelkednek individualitással vagy nagyságukkal. Egyelőre épp az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek megállapítani. Nietzsche-nek talán igaza volt: láncra verve kecsesebben lehet táncolni.

¹² Vö. Alastair MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Duckworth 1981) és uő.: *Whose Justice? Which Rationality?*

Századunk művészei és filozófusai nem titkolt irigységgel tekintenek múltbéli kollégáikra. Számukra semmi nehézségbe nem ütközött, hogy műveiket koruk öntudataként alkossák meg — ezt még a korai modern alkotók is megtehették, minthogy koruk tudata meghasadt a premodern és a modern között. — Ezt az irigységet éppúgy félreértik, mint a nosztalgiát, mellyel általában együtt jár. Akik nosztalgikus érzéssel fordulnak például a görögök világa felé, minden esetben szabad athéni polgárnak és sohasem rabszolgának, nőnek vagy valamely jelentéktelenebb városállam tagjának képzelik magukat. A modern kor idioszinkratikus alkotói valóban nem akarnak láncra verve táncolni. Inkább azon kevesek helyébe képzelik magukat, akik megszabadultak láncokaiktól. Lassan elmosódik azonban az ellentét, mely a lángelmét élesen és lényegileg választotta el azoktól, akik az általa alkotott törvényeket szolgálai követték. Ma már inkább kontinuumról, semmint kontrasztról kell beszélnünk. Kevésbé releváns, hogy a „lángelmék” kortársai is ilyen élesnek érezték-e ezt az ellentétet, vagy csupáncsak a romantika és a fölvilágosodás bizonyos alkotóinak költői hozzáátételéről van szó. Fontosabb, hogy az utóbbi fél évszázadban kifogytunk a lángelmékből — újakat inkább csak a régiek között fedezünk föl. Nincs már éles ellentét. Senki nem táncol többé láncra verve, tehát senkinek sem kell erőfeszítéseket tennie, hogy megszabaduljon ama láncoktól. Mindenki idioszinkratikus: szubjektum. Szubjektumnak lenni nem kiváltság. Kortársaink már nem a természet szerencsés és áldott gyermekei. Ehelyett a világ interszjektív konstitúciójának, a magában- és magáértvaló történeti tudatnak, mint olyannak, gyermekei. Hogy szerencsések-e, vagy sem, más kérdés. Noha az ellentétből kontinuum lett, még mindig nincs teljesítmény áldás nélkül. A szubjektív és az abszolút szellem bensőséges kapcsolata a lényegét tekintve semmit nem változott. Az áldást nem lehet kicsikarni, csak kiérdemelni. Az áldás változatlanul „fölülről” érkezik.



Néhány pontban szeretném összefoglalni az eddigieket. A modernitás polgárai képtelenek megteremteni a modernitás öntudatát. A modernitás abszolút szelleme töredékesként, monadikusként jelenik meg, s e töredékek nem alkotnak egészet. A művek idioszinkratikusak, a szubjektum — a tudós vagy a művész tapasztalatainak — alkotásai. A filozófia pillantását a múltra — vagy a jelen múltjára — szegezi. A gondolkodást gondolja — minden tárgyat gondolat-tárggyá alakít, miközben áhítattal megjeleníti. Mindebből az alábbi előzetes következtetést lehet levonni: *ahelyett hogy koruk (korunk) öntudatát hoznák létre, az elmélet, a filozófia, valamint egyre növekvő mértékben a művészet is, inkább a múltnak adnak öntudatot*. Mintha az egész elmúlt

történelem nem volna más, mint a modernitás öntudata. Amit saját öntudatunkról tudunk, az a *Másik* tudata, s nem a magunk (ön)tudata. Történeti tudatunk lényege, hogy a történeti tudatnak a történeti tudataként van, avagy hegeli nyelven, a történeti tudat (fogalmának) eszméjeként. Történeti tudatunk magyarázza a történeti tudatot. A történeti tudat tudata maga nem történeti. Mindent „megjelenít” azáltal, hogy elgondolja. Amíg a történeti tudat tudattalan maradt, az emberek még létre tudták hozni koruk öntudatát. Megvolt a maguk megdönthetetlen Igazsága — minden történetük ezt igazolta. Amióta, úgy a francia forradalom idejétől számítva, a történeti tudat tudatosult, miáltal a Történelem Igazsága lelepleződött, a számunkravaló Igazság megalapozásának képessége elveszett. Mintha korunk ama holt korok számára azokból a jelenkori bányákból előkerülő értékes ércből kovácsolt volna Igazságot, melyek kimerültek, mielőtt az élőknek megnyitották volna őket. A lét kívül-belül történetivé vált. A modern ember bezárta magát a történetiség börtönébe és elvesztette a hozzá való kulcsot. A történetiséget nem tudja kívülről szemlélni, kétértelműsíteni, még álmaiban sem. Nem a platóni barlangban vagyunk többé, mert tudjuk — helyesebben, *ez az, amit tudunk* —, hogy minden kor börtön és mindenki börtönlakó. Még soha senki nem hagyta el a maga börtönét. A barlang, a napfény, a létezők és árnyaik: mind ugyanannak a börtönnek lakói. Nem sokat változtat a helyzeten, hogy a történeti tudat öntudata egy nagy elbeszélés formáját ölti-e, vagy sem. Nem szükséges azt gondolnunk, hogy a mi börtönünk a legtágasabb, s hogy magába foglal minden megelőző börtönt, hiszen így is, úgy is benne élünk, úgy ahogyan van. Számos menekülési módot megpróbáltak már, köztük a társadalomtudományokat. A menekülési módokkal való kísérletezés a társadalomtudományokban nem bizonyult hiábavalónak. Néhány új és reprezentatív idioszinkratikus világot köszönhetünk ezeknek a nyelvjátékoknak. Közülük számos hozzájárult az önmagunkra vonatkozó tudásunkhoz, ahogyan minden töredék is, még ha átfedik vagy keresztezik is egymást, vagy egyenesen ellentmondók. *Az abszolút szellemnek azonban nem lehet fölébe írni.*

A történeti tudat tudata, a magában- és magáértvaló történeti tudat nem paradigma. Nem minősül paradigmának, hanem minden paradigma föltétele. Sőt, maga a fölfedezés, hogy világainkat paradigmákban rakjuk össze, már gyülekezetünk szellemének egyik megnyilvánulása. Nyilvánvaló, hogy a történeti tudat tudata nem a tapasztalás *a priori* formája, legalábbis nem kanti értelemben. Először is nem nevezhető formának, minthogy tartalmakat ad és von el, másrészt egyébként sincs semmiféle eszközünk rá, hogy „formát” és „tartalmat” különböztessünk meg valamiben, ami kijátszik bennünket. Azt lehetne mondani, hogy a magában- és magáértvaló történeti tudat a *mi* tapasztalásunk föltétele, minthogy rajta keresztül tapasztalhatunk egyáltalán. Az egyes embernek nem kell tudatában lennie a mindent felölelő történeti tudatnak — így is, úgy is

mindenütt jelen van, s mindent áthat, akár hétköznapi életünket éljük, akár valamely hivatást űzünk, akár politikai tevékenységet folytatunk.

A paradigmák pozitív magyarázó erővel bírnak, míg az önkorlátozó paradigmák esetében ez az erő negatív. De mindkettő rendelkezik ilyen erővel, vagy legalábbis igényt tart rá. Vegyünk néhány kevésbé nyilvánvaló esetet. Castoriadis például a társadalom képzeletbeli intézményét proponálja, ami pozitív magyarázó erővel bíró paradigma, minthogy a társadalmi képzeletben lezajló radikális változásokra ad magyarázatot. E változások úgymond a pszichéből erednek. Castoriadis ontológiai differenciája — ha szabad kiragadni ezt az idioszinkratikus kifejezést eredeti kontextusából — a történelmileg beprogramozott és előállított ember valamint az időtlen psziché között van, mely utóbbi, mint valamely örök vulkán, kitör és kibocsátja magából a hétköznapi képzeletet, miközben a világban vagy gyökeret ereszt, vagy nem, annak megfelelően, hogy sikerül-e vagy nem sikerül létrehoznia a képzelet intézményeit. Ha létrejön ezen intézmények együttese, akkor — hegeli nyelven fogalmazva — a szellem életében egy új korszak kezdődik. A Psziché ebben az összefüggésben ugyanazt a szerepet tölti be, mint Heideggernél a Lét. A nyelvi paradigmák ezzel szemben többnyire, de nem mindig, mint önkorlátozó, negatív paradigmák kerülnek alkalmazásra. Ha kijelentjük, hogy minden nyelv — beleértve természetesen a tudatot is —, egy tökéletesen zárt kört hozhatunk létre. Ezen semmi sincs kívül vagy belül, minthogy ez a megkülönböztetés irrelevánsná válik. De a nyelvi paradigmáknak még legszélsőségesebb változatai is csak negatív magyarázó erővel bírnak, mivel azzal az igénnyel lépnek föl, hogy meg tudják magyarázni, miért helytelen az összes többi paradigma. A mindent-magába-zárás voltaképp kizárás, mert ha a körben minden benne van, nem marad alternatíva. A szélsőséges nyelvi paradigmák gyülekezetünk szellemének mindent bekebelező jellegét fejezik ki, miként Hegel filozófiája vagy a radikális hermeneutika.

A magában- és magáértvaló történeti tudatnak, a történeti tudat öntudatának, nincs magyarázó ereje. Ez csak más megfogalmazása annak, hogy nem paradigma. Hogy micsoda és miként működik, annak megmagyarázása sziszifuszi vállalkozás. Paradigmáinkkal nem az a baj, hogy nem elég keményen próbálkoznak, hanem hogy azt az illúziót dédelgetik, hogy nem játszották ki őket, mivel vállalkozásuk tökéletes sikerrel járt. Összehasonlíthatatlanul könnyebb összegyűjteni gyülekezetünk szellemének megnyilvánulási formáit, mint lényegéről valamit is állítani. (Mindaz, ami alább következik, ezekről a megnyilvánulási formákról szól.) Hogy lényegéről beszélhessünk, metaforákra, hasonlatokra, valamint egy hagyományos, olykor metafizikai, filozófiai nyelvezetre van szükség.

Kezdők számára megjegyzendő, hogy a „tudat” kifejezés félrevezető lehet, minthogy a magában- és magáértvaló történeti tudat nem episztemológiai kategória. Kissé

spinozai színezetű hegeli nyelven fogalmazva, azt mondhatnánk, hogy a történeti tudat korunk szubjektuma/szubsztanciája, s hogy mindaz, ami modern, valamilyen értelemben csak ennek modifikációja. A modifikáció nem oksági értelemben értendő. Hadd éljek az életfa hasonlatával. Közösségünk szellemének magja hasonlatos a fa törzséhez. A fának számtalan — gyakorlatilag végtelen számú — ága van, s ezek mellékágakra oszlanak, melyeken levelek és virágok vannak. A levelek emberi lelkek. Ezek tökéletesen különbözők, s mégis ugyanannak a fának ugyanazon gallyából vagy valamely más ágának gallyaiból sarjadtak ki. Ez persze leegyszerűsítő magyarázata még annak a kevésnek is, ami egyáltalán látható számunkra. Az ágak nemcsak a törzsön keresztül, hanem közvetlenül is kapcsolódnak egymáshoz. Spinozával szólva, meg kell különböztetnünk vertikális és horizontális „determinációs” láncot. A „determináció” kifejezést idézőjelek közé teszem, jöllehet a horizontális kapcsolatláncot nem tudjuk elgondolni, sőt beszélni sem tudunk róla másképp, mint hogy használjuk a determináció nyelvezetét. Ám ezt másképpen tesszük, oly módon, mely jobban megfelel (saját) gyülekezetünk szellemének.

A fatörzs hosszú élettartama temporalizálja ágait, miközben mindvégig ugyanaz a törzs marad. Az ágakat „történeti tudatnak” neveztam el. Ugyanannak a történeti tudatnak a fáján különféle történeti tudatok vannak. Avagy megfordítva: a történeti tudat tudata maga fejleszti ki saját stádiumait. Miközben „bekebeleződik” és „történelemmé” válik, a múltat azonosítani kell. Rétegeit a történeti tudat különböző stádiumaiként azonosítják. Nem kell azonban föltétlenül ilyen terminológiával élnünk — ami azt illeti, meglehetősen ritkán használják. Általában inkább kultúrákról, civilizációkról, társadalmi formációkról, termelési módokról, korszakokról vagy korokról beszélnek. A történeti tudat stádiumait egy tér- és időbeli mezőben helyezik el. A stádiumok elnevezése valamint tér- és időbeli helyük kijelölése egyaránt fontos. Minden elnevezés más elmélethez tartozik, s többnyire egy másik paradigmához is. A múlt azzal párhuzamosan válik térbelivé és időbelivé, hogy a jelen bekebelezi. A múlt akkor vált történelemmé avagy anti-történelemmé, amikor „megjelenítették”, s a bolygónk legtávolabbi sarkaiban élő népeket akkor fedezték föl — és temporalizálták —, amikor világukat a jelen bekebelezte. A másik (kultúra) mássága iránti rajongó érdeklődés biztos jele vannak, hogy már bekebeleződött, s hogy „megjelenítése” folyamatban van.

Úgy tűnik, a történeti tudat tudatáról épp azt állítottam, amit a nyelvi paradigma szélsőséges változatának nyelvjátékában az imént helytelenítettem. A nyelvi paradigma szélsőséges változata szerint minden: nyelv; tehát mindent magába foglal, s minthogy minden benne van, nem marad másság — a nyelven „kívül” nem létezik semmi. A hasonlóság ellenére a két állítás mégsem ugyanaz, minthogy a történeti tudat tudatát

nem paradigmaként használok. Szándékosan maradtam a hozzávetőleges leírás szintjén. A történeti tudat tudata az a szüntelenül önmagát ismétlő folyamat, melyben a múltat és a jövőt bekebelezi a jelen, s a másság a történeti tudat tudatán belüli másság lesz. Ennek következtében a történeti tudatnak lesznek olyan stádiumai, melyek a bekebelezett múltat képviselik, mások viszont magának a történeti tudat tudatának megnyilvánulási formái lesznek. E különböző stádiumok a fa eltérő időkben kifejlődött ágai.

Nem állítanám azonban, hogy nem létezik semmi a történeti tudat tudatán kívüli. Ha el tudnám dönteni, hogy létezik-e ilyen, nem vezettem volna be a kozmikus fogadás eszméjét (és gyakorlatát). A kozmikus fogadás ugyan gyülekezetünk szellemének kifejeződése, ám a tét kétségtelenül a miénk. Hogy életünket és boldogságunkat fejre vagy írásra tesszük föl — vagy a nem-fogadásra fogadunk —, ezzel kifejezzük és egyúttal kihívjuk gyülekezetünk szellemét.

A történeti tudat tudatát gyülekezetünk szellemének magjaként határoztam meg.

Nemcsak azért használtam a „tudat” és „szellem” kifejezéseket, hogy megadjam a Hegelnek kijáró tiszteletet. Egyik oka, hogy olyan fogalmat kellett találnom, mely értelmezésem szerint nem minősül paradigmának. A másik ok az volt, hogy a kortárs képzelet lényegi intézményeit meg akartam fosztani a pszichologizáló értelmezéstől. Fölfogásom szerint gyülekezetünk magjába nem épültek be ösztönös, érzelmi vagy akarati formák illetve attitűdök. Elképzelhető — de ugyanígy az ellenkezője is —, hogy ezek a formák és attitűdök valamiképp „külsők” a szellem számára, például úgy, hogy empirikusan általános elemeket is magukba foglalnak. Hasonlóképp elképzelhető — de szintén az ellenkezője is —, hogy más érzelmi, akarati vagy motivációs tényezők az „objektív szellem” bizonyos intézményeihez közvetlenül, és nem az abszolút szellem közvetítésével kapcsolódnak. Ami szorosan véve nem-történeti és a történeti tudat tudata sem képes bekebelezni — ezt értem „külső” alatt. Viszont Castoriadis-szal ellentétben ezt a „külső” pszichikai erőt nem tekintem a képzelet forrásának. A „tudat” kifejezés továbbá más szempontból is anti-pszichológiai konnotációkat hordoz. Gyülekezetünk szellemét azért neveztem „tudatnak”, hogy hangsúlyozzam, nem valami tudattalan. Gyülekezetünk szelleme nem egyfajta tudattalan lényeg, ami nem tud megjeleníteni, s ami meggátolja, hogy kifejlődjék korunk adekvát öntudata. Inkább túlzott reflexivitás, a tudat egymást átfedő és csak részben illeszkedő töredékeinek sokfélesége, mely azt a befejezetlen mozaikot jellemzi, ami korunk öntudata. Inkább olyan valami, ami tudatos, mint ami nem, és mint ami az átlátszatlanságért hibáztatható volna.

Tudjuk, hogy kontingensek vagyunk, s ez gátol meg benne, hogy eljussunk az Abszolúthoz. *Tudjuk*, hogy történeti „termékek” vagyunk, s hogy bármit is hozunk létre, csak rövid távú relevanciája lehet. *Tudjuk*, hogy létezésünk „komplex”, s hogy minden leegyszerűsítő önmeghatározásunk, és a többi, és a többi. Ha nem tudnánk, amit tudunk, nem lennénk, akik vagyunk.

Mint rámutattunk, a történeti tudat tudata konstituálja magát a történeti tudatot, s vele együtt stádiumait is. Hegel a valódi történetet beszélte el. Csak a jelen tudatából lehet elbeszélni a történeti tudat történetét, mert csak most „ismertük föl”. Hegellel ellentétben, tudhatjuk ugyan, hogy a történeti tudat e stádiumoknak nem az „igazsága”, mégsem vagyunk kevésbé csapdában. Mert nem lehet nem tudni, hogy ezt a tudást ugyanaz a szellem „adja”, mint amely Hegel tudását adta.

A történeti tudat tudata gyülekezetünk szellemének „magja” — tehát nem az egész szellem. Nem „tudjuk” az egész szellemet, de azért számos aspektusát érzékeljük. Érzékeljük elsősorban, hogy gyülekezetünk szelleme szüntelen mozgásban van, változik és dinamikus. A „dialektikának” nevezett jelenség is modern élettapasztalat. A szellem magja ugyanaz marad, a szellem azonban nem — legnagyobb részét ellentétek vagy egymást kiegyenlítő elemek képezik. A mag/szellem viszony eltér a középpont/periféria vagy a lényeg/látszat viszonytól. A mag inkább egyfajta diszpozíció. A mag diszpozícióját hordozó képzeletbeli elemek fölbukkanhatnak, átalakulhatnak, létezhetnek és el is tűnhetnek a világban, ahol gyülekezetünk szelleme uralkodik, s rajta kívül más nem uralkodhat.

3.

Az Objektív Szellem imperializmusa: kultúra és Abszolút Szellem

Eddig Hegeltől kölcsönvett nyelvezetet használtam, hogy elbeszéljem történetem, melyet már sokszor elbeszéltem, mindig kissé eltérő változatokban — ezek mindegyike gyülekezetünk szellemében fogant. Most röviden vissza kell térnem eredeti nyelvezetemhez és elbeszélésemhez.

A társadalmi-emberi élet fönntartása két nélkülözhetetlen szférát igényel. Az egyik a mindennapi élet szférája, amely magába foglalja egyfelől azon heterogén tevékenysége-

ket, melyek az adott társadalmi egység egyszerű reprodukciójához szükségesek, másfelől mindazon tudásfajtákat és képességeket, melyek e tevékenységek végrehajtásához szükségesek. E tevékenységek tartalma, s vele együtt a hozzájuk tartozó tudásfajták és képességek, változnak. Azonban mindenféle tevékenységhez három képesség szükséges: a hétköznapi nyelv valamint az emberkészítette tárgyak használatának képessége, s végül a szokások betartása, mely a jó és rossz, helyes és helytelen megkülönböztetésének képességén alapul. A másik az értelmet adó szféra — másképp fogalmazva az a szféra, amely jóváhagy és legitimizál egy adott életformát, ahogyan van. Ezt a szférát, mely továbbá megalapozza egy társadalom önazonosságát, s így öntudatának letéteményesévé válik, a magáértvaló objektiváció szférájának is neveztem. Csak civilizációnk hajnalán történt, hogy az értelemadás szférája kettéoszlott. Az egyik nagyjából maradt az értelemadás szférája, a másik azonban az intézmények szférájaként differenciálódott. Ettől a stádiumtól kezdve válik relevánssá az abszolút és objektív szellem megkülönböztetése.

Az abszolút és az objektív szellem kettéválása tér- és időbeli differenciálódással jár. Minél határozottabb a kettéválás, annál hierarchikusabb lesz a viszony a két szféra között. Az istenek nem lakoznak többé az emberek között, hanem egyre távolabb kerülnek és egyre fenségesebbé válnak. Elkülönülnek — „odafönn” vannak. Először halhatatlanok, azután örökkévalók lesznek. Az abszolút szellem az a szféra, ahol Isten lakozik — a magasabb vagy inkább a legmagasabb szféra. Amikor Harold Bloom összeveti Jób könyvét későbbi bibliai szövegekkel, épp erre mutat rá. A Tóra legkorábbi szövegeiben Jahve még a népei között élő alak, míg a történet későbbi szövegváltozataiban a Világegyetem távoli, fenséges, igazságos és hatalmas Királya. Hasonló fejlődés figyelhető meg a görögöknél. Míg az olymposzi istenek — halhatatlanságuk dacára — megjelennek a tömegben és elvegyülnek a halandókkal, Platón olyan istenségeket — néha csak egyet — ábrázol, akik eltávolodtak az e világi élettől, időtlenek és örökkévalók. Az időtlenség (örökkévalóság) az „odafönn”-lét próbaköve lett. A neoplatonizmus a legmagasabbat fölösztotta alacsonyabb és magasabb legmagasabbra, s így tekintette egynek. Az emanáció-tan misztikus filozófiáiban az abszolút és objektív (földi, intézményes) szellem közötti szakadék az elképzelhető legnagyobbá szélesedett. Amit Hegel áhitatnak (Andacht) nevezett, az az „odafönn” létezőkkel való kizárólagos foglalatossággá lett. Az abszolút szellem megteremtette a maga intézményeit. Az abszolút szellem vallásos tisztelete elvált a politikai intézmények tiszteletétől, miként az a buddhizmusban, a kolostori életben vagy Arisztotelész *biosz theóretikosz*-ában megfigyelhető.

A modern kor hajnalán az objektív és az abszolút szellem viszonya bizonytalanná és feszültségekkel terhessé vált. A modern ember előnyben részesíti a pragmatikus

szellemet, a földi élet dolgait, mindazt, ami mindenekelőtt hasznos. Miként Hegel éles szemmel észrevette, a keresztény Istent viszont távoli Szellemmé, gondolkodó dologgá alakították át. Ízlésük a jelentéktelent, a banálist, a prózai semmiséget alkalmassá tette művészi megjelenítésre. Ők voltak azonban, akik a zsenit és az eredetiséget imádni kezdték, és szintén ők avatták a műalkotásokat az istenimádat autonóm tárgyaivá. Az ember megistenülésének szócsövei voltak ők. A legmagasabb helyet követelték az ember számára, aki minden isten fölött győzedelmeskedett. Ugyanakkor elidegenedettnek és magukra-hagyatottnak érezték magukat, az üres ég alatt tátongó feneketlen szorongás mélyére hajítva — tehát megváltásra áhítoztak.

Öt évszázadon át függött az abszolút szellem ebben a bizonytalanságban — és függ máig. Csupán annyi történt, hogy a posztmodern tudatának fél évszázados megjelenése óta e bizonytalanság egyre kevésbé közvetlenül nyilvánul meg. Egy mindenütt jelenlévő szellem szellemében minden és mindennek az ellenkezője bizonyítható. Az egyik Plótinosz híve, a másik William Jamesé — egyre megy.

Az abszolút szellem három alakot ölthet: művészet, vallás és filozófia. Ezek a szoros értelemben vett értelemadó objektívációk. Három aspektust hordoznak: az első az istentisztelet tárgyának megteremtése, a második maga e tárgy, a harmadik a gondolkodás vagy istentisztelet áhítata, azaz az istentisztelet tárgyának személyes és közös, elméleti és gyakorlati befogadása. Ha meg akarjuk határozni, hogy az abszolút és az objektív szellem közötti szakadék mély-e avagy sekély, mindhárom aspektust egyszerre kell vizsgálat alá venni.

A modernitás szülőhelyén, az európai részkontinensen szegényes volt a vallásos képzelet, viszont gazdag volt a filozófiai fantázia és a változatos művészeti formák kitalálásának (megteremtésének) képessége. A különféle művészeti formák és filozófiák állandóan gazdagították a vallásos befogadást, különösen a kereszténység megjelenése óta. A vallásos műalkotások és filozófiák elősegítették az abszolút és objektív szellem közötti szakadék áthidalását. A filozófia, a teológia úgynevezett szolgálólánya, úrnőjét a spekuláció nagy magaslatára segítette. Nemcsak az istentisztelet tárgyát (Istent) helyezték egy távoli, legmagasabb szférába — mert ehhez nem volt szükség sem filozófiára, sem művészetre —, hanem magukat a szolgálólányokat is. Amikor egy festmény minősége elsőrendűvé válik, már nem lehet pontosan megmondani, mit is imádnak valójában: a Megváltót-e, vagy a festmény művészi tökéletességét. A művészet és a filozófia az istentisztelet segítségével készítették elő a talajt autonómiájuk számára.

A reneszánsz és a fölvilágosodás között sikerült elérniük a legmagasabb helyet az Abszolút Szellem Birodalmában. A vallás nem önimádó, hanem szüksége van istenre (istenekre), aki(k) vallásos imádata tárgya(i) lehet(nek), s hasonlóképp a filozófiának és a művészetnek is. Így emelkedett trónra az Igazság és a Szépség. Nem voltak újdonsült istenségek. Miután azonban a Legmagasabb predikátumának vagy attribútumának lealacsonyító pozíciójában töltöttek több mint ezer évet, bosszút állva visszatértek trónjukra, s kijelentették, hogy egyedül őket illeti.

Nietzsche azt mondta: Isten halott — egy filozófus jelentette ki, hogy Isten meghalt. Ezt úgy értette, hogy nem létezik többé számunkra isten. A filozófus Istene — mondta a filozófus — nincs többé. Ám a (modern) filozófus istene nem a hívők Istene. Ha a vallásos hívő kijelenti, hogy Isten meghalt, ez egy vallási kijelentés. Isten valóban meghalt, csak hogy föl is támadt. A vallás Istene (újra és újra) föltámad. A filozófus istene azonban az Igazság. Amikor Nietzsche, a filozófus, azt mondja, hogy isten halott, ez azt jelenti, hogy isten többé nem (a filozófus) igazság(a) avagy az igazság többé nem (a filozófus) Isten(e). Azt mondja: „Isten”; ám az „Isten” a filozófus igazságát jelenti. A filozófus Igazságának és a művész Szépségének mennybéli uralma rövid életűnek bizonyult — legalábbis így tűnik. Nem az történt ugyanis, hogy visszaállt volna valamely megelőző *status quo*, hanem hogy *az istentisztelet gyakorlata emelkedett trónra*. Nem az Igazságot vagy a Szépséget imádják. Az istenimádat tárgya ma nem a filozófia régi istene (az Igazság), s a műalkotásokban nem azt keresik, ami rajtuk átragyog (a Szépség); maguk a műalkotások és filozófiai művek váltak istentisztelet tárgyává. Hasonlóképp a vallásos alkotások, noha isten nem.

A filozófia bizonyos értelemben visszatért megelőző — premodern — gyakorlataihoz. Istentiszteletet gyakorol, noha nem saját istenségét részesíti benne, legalábbis nem közvetlenül. Inkább magát az istentiszteletet részesíti istentiszteletben. Az eredeti istentiszteleteket (Istenre irányuló) vallásos hitbuzgalom, (az igazságra irányuló) filozófiai hitbuzgalom és — legalábbis néhány évszázadon keresztül ezt hitték — (a szépségre irányuló) művészi hitbuzgalom töltötte el. Ma a filozófiai istentiszteletet más istentiszteleteknek szentelik: filozófiáknak, műalkotásoknak, a vallásos hitbuzgalom más formáinak valamint a tudományoknak. Voltaképp a tudományok is önmagáért imádták az Igazságot, úgyhogy releváns tárgyai lehetnek a másodlagos istentiszteletnek. Az elsődleges istentisztelet hozadékát ma kultúrának nevezik. A filozófia istene halott — éljen a kultúrfilozófia! A kultúrfilozófia a mindenütt jelenlévő, önazonosság nélküli abszolút szellem filozófiája. A jelenkori filozófia közvetve részesíti önmagát (gyülekezetünk szellemét) istentiszteletben, minthogy tehetetlensége megakadályozza benne, hogy ezt közvetlenül tegye. A „tehetetlenség” talán túl erős kifejezés. Gyülekezetünk szelleme nem tűri meg a közvetlen istentiszteletet, így mint hazugságot kivetí — és valóban

hazugság. Ez a tehetetlenség nem a potencia hiánya, hanem önmegtartóztatás, a komolyság és tisztelet, de egyúttal a kényelem önmegtartóztatása is.

Így lett a filozófia kultúrfilozófiává, gyülekezetünk szellemének istentiszteletében.

A tudományfilozófia kultúrfilozófia, miként minden meta-diskurzus és a hétköznapi nyelv minden elmélete. A hagyományos „argumentumok” fölelevenítése és újrafalmazása (például a „három világ” argumentumé) minden bizonnyal kultúrfilozófia. Az effélék boldog kultúrfilozófiáknak nevezhetők, minthogy nem igen izgatják magukat; az egzisztencialisták boldogtalan kultúrfilozófusok, mert ők igen. Gyülekezetünk szellemének azonban a hermeneutika a legadekvátabb önkifejezése.

A hermeneutika mindent áthat: még ellenfelei is hermeneuták. A hermeneuták a múltat a jelenhez közvetítik, újragondolják — illetve azt hiszik, újragondolták — mindazt, amit valaha gondoltak; újraértelmezik — vagy úgy vélik, újraértelmezték —, amit valaha is értelmeztek. Kölcsönvett értelemmel adnak új értelmet, az életet idegen vérral vegyítve oltják a jelen vénájába.

A hermeneutika autentikus „áhitat” (Andacht), bármilyen formát is ölt. Amit újraértelmeznek és közvetítenek a jelenhez, az újragondolás révén föltámasztják vagy megmentik a feledéstől. Az újragondolás lehet ironikus vagy játékos: egy szöveget saját ellenszövegeként is lehet olvasni. A szöveg úgy is megőrződik, ha „ellenszövegeként” vagy tiszteletlenül és ironikusan olvassák. Az ilyen olvasat talán gyümölcsözőbb a többinél. Valóban, a hermeneutika gyakorlatát sokszor kétségtelen hitbuzgalom jellemzi. Minden szöveg szent szöveggé válik, ha buzgalommal dédelgetik. Minden szónak meglesz a maga mély jelentősége, s minden mondat minden változatát, a vallás gyakorlatához hasonlóan, számbaveszik. (Érdekes nemzeti különbségek figyelhetők itt meg: az angolok megveregetik az „öregfiúk” vállát, a németek suttozva, lesütött szemmel szólítják meg őket.) Innen nézve semmi különbség nincs a Talmud és *A tiszta ész kritikája* kommentárjai között. Épp csak annyi, hogy ha valaki a Talmud kommentárjaihoz ír kommentárokat, olyan értelmezéseket értelmez, melyeknek elsődleges forrása az Isteni Törvény; míg ha Kant-kommentárokhöz ír kommentárokat, van reménye rá, hogy közelebb kerül Kant gondolataihoz, bár arra semmi, hogy Istenéhez.

A *paruszia* jelenlétet jelent. Miközben a jelen időtlenségébe idézik, a hermeneuták megmentik a hagyományt. Nem a hagyomány, hanem persze a maguk kedvéért mentik meg. Idegen vért oltanak a modern vénákba, s ez az idegen vér tartja életben a modern embert — az idegenek nem nyugodhatnak békében, mert *mi* életben akarunk maradni. Hogy némelyikük soha nem is akart békében nyugodni, más kérdés. Például a görögök hön áhítoztak a halhatatlanságra, amit utódaik révén, rajtunk keresztül sokszorosan el is nyertek, sőt, legnagyobb meglegedésükre szolgáljon, hogy — úgymond — halhatatlan isteneik halandó embereknek köszönhetik halhatatlanságukat.

Korunk mindent bekebelező étvágyának köszönhetően a hagyománymentő olvasás (gondolkodás) nem diszkriminatív. Ez a nem-diszkriminatív, hagyománymentő gyakorlat foglalja el a legmagasabb helyet gyülekezetünk szellemében.

Hogy az abszolút szellem megtarthatja-e emelkedett pozícióját, melyet civilizációnk hajnalától kezdve elfoglal, nehéz kérdés. Meglehet, számos civilizáció maradt életben, sőt virágzott anélkül, hogy „abszolútumokat” imádottnak volna — csakhogy amaz ősi civilizációknak nem kellett szembenézniük azokkal a veszélyekkel, melyek egyfelől az ember megistenülése, másfelől a privát narkózis hajszolásából erednek.

A mindennapi életet újra meg újra föl kell függeszteni. Az én védett függetlensége pszichikailag elviselhetetlenné válik, ha időről időre nem élheti meg az ellenkezőjét, azaz a másíknak való odaadást és az én határainak átmeneti fölfüggesztését. A modern világban, ahol a munka utáni hajsza csak ritkán enged némi kizökkenést a mindennapok taposómalmából, s gyakorlatilag soha nem engedi meg a test és lélek kívülről-szabályozó formális önfegyelmének fölfüggesztését, ahol a közösségek fölbomlásával elveszett a másik megtapasztalásának minden természetes gyakorlata, ebben a világban még az elementáris pszichikai szükségletek kielégítését is más szférák biztosította gyakorlatoknak kell átvenniük. Voltaképp idézőjelek nélkül kellene emlegetnünk a magasabb szférákat, minthogy bennük való részesedésünket általában így fogjuk föl. Az én korlátaiktól és a mindennapok taposómalmából való megszabadulást úgy érzékeljük, mint amely túl, fölötte van mindennapi énünknek, mivel kivételes pillanatként — mely kiemelkedik és az emlékezetben örökre megmarad — a fizikai és mentális erők, a fantázia koncentrációját igényli. Az ember olyan tettekre és dolgokra törekszik, amelyekre emlékezni lehet, s amelyek mélyebb nyomot hagynak az emlékezetben, mivelhogy ez az élet. Fölfokozott létezés.

Van egy szféra, amelyik elkülönül a mindennapi élettől, eltávolodik, „magasabban” van, ha képesek vagyunk benne lenni, azaz ha e szféra „világot” ad. Nem élhetünk benne állandóan, de ha olyan magatartásformákat sajátítunk el, melyeket általában nem vallunk magunkénak, mégis benne élhetünk. Nem önmagának, hanem átlagos, mindennapi életünknek ad ez a „világ” értelmet. Az egyes emberek képesek rá, hogy átmenetileg egy közös szférába lépjenek. E három aspektus — értelmes, közös és a mindennapokból kiszakadt — alkotja a „legmagasabb” szféra jellemzőit.

A főt említett pszichikai szükségletek egy „magasabb” szféra nélkül is kielégíthetők. Kábítószeresek segítségével is „magasra” lehet jutni, csakhogy ezáltal a mindennapi

tapasztalat nem nyer tartós értelmet. Továbbá a „közösség” aspektusa a kábítószer mámorában illúziónak bizonyul, s nem áll elő a közös tapasztalat emlékezete. Hogy rózsaszín pezsgőt ittam valakivel, lehet közös tapasztalat, ám a rózsaszín pezsgő világa nem lakható, s nem valószínű, hogy értelmet fog adni az életemnek.

Az etikai követelményeket hordozó cselekedetek, különösen ha hasonló gondolkodású emberek közössége osztozik bennük, minden olyan emberi szükségletet kielégítenek, melyeket általában az abszolút szellem szférájával szemben támasztanak. Ezek hasonló utópikus valóságok, akár a műalkotások, filozófiai művek vagy vallásos látomások. Ama két utópikus valóság közötti különbség azonban hatalmas marad. Ha akarjuk, sem térhetünk vissza a háború időszakához, a forradalomhoz vagy épp városunk megalapításának pillanatához — hacsak nem visszaemlékezéssel —, de bármikor visszatérhetünk az abszolút szellem szférájához, amikor ennek szükségét érezzük. Az etikai utópia a cselekvés utópiája, míg az abszolút szellem utópikus világa *mint kontempláció* utópikus, noha nem a kontempláció utópiája, legalábbis csak ritkán.

Ezen utópiák egyike sem erkölcsi. Ez az abszolút szellem esetében nyilvánvaló, de kevésbé az az etikai utópiákra vonatkozóan. Az ember számára azonban egy erkölcsileg kétes ügy (pl. háború) is lehet etikailag fölemelő, amennyiben általa a barátság, egység és bajtársiasság fölemelő pillanatait tapasztalja meg. Az erkölcsi utópia az abszolút utópia, azonban az abszolút utópia nem az abszolút szellem utópiája. Az erkölcsi értelemben jó ember az abszolút utópikus valóság.

Az áhítat (Andacht) hódolat valami „magasabb” előtt — nem föltétlenül valami erkölcsileg magasabb rendű előtt, de mindig olyan valami előtt, ami szellemileg fölöttünk áll. A „szellemileg fölöttünk álló” kifejezés az *értelem intenzitását* hivatott jelölni. Egy világ értelme akkor intenzív, ha nehezen megragadható és sokrétű, ha gyakorlatilag végtelen esetben lehet visszatérni hozzá és mindig új módon lehet megérteni, (érzelmi) új formában megtapasztalni. Az abszolút szellem szférájában Hérakleitosz igazsága uralkodik: nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba. Különböztetve ugyanezt mondják mindenféle gyakorlatai tevékenységről, ám ennek aligha vagyunk tudatában, s ha igen, akkor sem számít. Ha azonban belépünk egy olyan szférába, melyet intenzív értelem tölt ki, tökéletesen tudatában vagyunk, hogy tapasztalataink minden távoli eseménye különleges jelentőséggel bír. Azért lépünk be másodszor és harmadszor is a folyóba, mert megsejtettük, hogy újra meg újra ugyanazt fogjuk megtapasztalni, s ugyanakkor valami egészen újat. Bizonyosak lehetünk benne, hogy e nélkül a sejtés nélkül — mely arra csábít, hogy másodszor és harmadszor is belépünk a folyóba — a tapasztalat tárgya, a történet, a látomás, amelyekkel először találkoztunk, nem tartozik az abszolút szellem szférájához vagy legfőljebb legszélső perifériájához. Az abszolút szellem szférája a megismételhetőség szférája, az ismétlés és a megismételtségé

— avagy, miként Hegel mondja, a visszatérésé és a visszatértsége —, ahol minden ismétlés kiemelkedik a maga megismételhetetlen egyediségében.

Az abszolút szellem előtt térdre ereszkedünk, mondja Hegel.

A térdre ereszkedés az alázat jele. Az ember valóban alázattal lép be az abszolút szellem szférájába. E viselkedés azt az üzenetet hordozza, hogy van valami fölöttünk álló, s hogy *az ember nem a legmagasabbrendű lény*.

A korai modern korban az abszolút szellem szféráját mind magasabbra és magasabbra tolták ki, hogy ez az üzenet átütő erővel szólaljon meg. Amikor az európai ember hatalmi gőgje soha nem látott méreteket kezdett öltetni, az abszolút és objektív szellem közti szakadékot ki kellett szélesíteni. Noha az ember bizonyos szinten mindenható, s képes kezében tartani a sorsát, meg kell maradnia határai tudatában és meg kell velük békülnie. Goethe *Faust*-ja e történet minden kétértelműségét tartalmazza.

Valamely intenzív értelmet hordozó szféra, e merően emberi és ember gyártotta produktum, már nem készíti az embert arra, hogy térdre ereszkedjék, csak mert benne áll. Az embernek alázattal kellene közelednie a szférához. Csakhogy egy pusztán emberi avagy ember-teremtette lényhez már nem közeledhetünk alázattal. Ez csak a modernitás előtt történt meg, amikor a szolga a nemeshez, a nemes a királyhoz, s mindannyian Istenhez közeledtek alázattal. Spinoza azonban meggyőződött felőle, hogy az efféle elavult alázat egyáltalán nem erény többé, s hogy azt Isten intellektuális szeretetével, egyfajta kontemplatív buzgalommal kell fölcserélni, mely a szabad ember méltóságához illendő. A hőskultusz az abszolút szellem kigúnyolása, amennyiben nem a mű szerzője, hanem maga a mű testesíti meg a magasabb értelmet. Ha azonban a magasabb szférát „kontemplatív buzgalom” nélkül közelítjük meg, az abszolútummal való találkozás kudarcba fog fulladni. Az abszolútum végső soron nem egyszerűen „ott van”, nem valami olyan, amit egy képzet vagy eszme faktuálisan tartalmaz, vagy ami látható, hallható, ízlelhető vagy érezhető, bármily eredeti pozíciót vegyünk is föl hozzá. Ha valaki nem kész az abszolútum befogadására, nem fogja elérni. Ez a készenlét, az előreindulás gesztusa, az alázat, intellektuális szeretet, kontemplatív buzgalom, vagy nevezzük bárminek, ez az, ami előkészíti az embert az abszolútummal való találkozásra.

Történeti tudatunk magja, gyülekezetünk szelleme maga akadályozza meg, hogy közvetlenül juthassunk el az Igazhoz és a Széphez. Daimonionunk intő szava megtiltja, hogy csodálattal fölkiáltunk: ez az Igaz, ez a Szép! Mert ez hazugság volna, s hazudnunk nem szabad. Az abszolút szellem hátrafordít bennünket: arccal a múlt felé

fordulunk — a szép és igaz dolgokat kihámozhatjuk a múltból. De miért ereszkednénk térdre a hagyomány előtt? A hagyomány emberi alkotásokból, művekből áll. E művek intenzív értelmet hordoznak — ezért tartoznak az Abszolút Szellemhez., Megjelenítjük őket, *parusziát*, megváltást nyújtunk nekik, és pedig a kölcsönösség gesztusával, minthogy magunk is megváltást keresünk. De miféle megváltás ez? Megválthat-e bennünket Arisztotelész, Plótinosz vagy Descartes? Igazságuk talán igen, de nem az Igazságukat keressük, hiszen az ő Igazságuk nyilvánvalóan nem Igazság *számunkra*. Helyesebben, keressük Igazságukat, de nem mint számunkra való Igazságot. Inkább *az igazságról szóló beszéd* folytatását keressük, ahogy a szépről és jóról szóló beszéd folytatását is. E fejetetejére állított módon önmagunkat is „megjelenítjük” — azáltal hogy nem engedjük feledésbe merülni az Igazságról szóló beszédet. Az értelem, melyet ily módon magunknak adhatunk, az, hogy fönn tartjuk az értelemadás szellemi gyakorlatát, s nem engedjük lehúzni a redőnyt. *Az abszolút szellem szolgálata karbantartó tevékenység*. Ám e karbantartó szolgálat közben nem ereszkedünk térdre

Gyülekezetünk polgárai a kölcsönösség reményében váltják meg a hagyományt. Ez azonban nem fog megváltást hozni a gyülekezet számára, mert a régiek Igazsága nem Igazság számunkra. Az Igazság szubjektív lett — Igazságunk szubjektív igazság. Hogy mi igaz a vallásban, a művészetben és a filozófiában, véget nem érő viták tárgya — a vélemények eltérők. Az igazság azonban nem vélemények függvénye, hanem valami átfogóan érvényes. Ami Igaz, akkor lehet Igazság, ha számomra vagy számodra az. Így aztán a hagyomány egyes kiaknázói valóban megtalálják, amit keresnek, nevezetesen sajátbejáratú, *privát* Igazságukat, sőt olykor saját, *idioszinkratikus, privat-megváltásukat is* (Hölderlin — Heidegger számára). Az Igazság nemcsak *privát*, hanem *immanens* is, akár a végső megváltás. Az ember megváltója minden tekintetben az ember. Azonban nem felebarátunk, barátunk vagy szeretteink a megváltóink, hanem a műveink, melyeknek törékeny testében rejtőzik a régi korok vagy a tegnap szelleme. A szellem még mindig „magasabb rendűnek” tűnik az embernél, noha nem ereszkedünk térdre előtte.

A műalkotások és filozófiai művek „megváltó ereje” privatizálódik. Egyetlen Homérosz elég volt a görögök, egyetlen Tóra a zsidók, egyetlen Evangélium az összes keresztény számára — ma mindannyiunknak szüksége van a maga sajátjára. Hogy gyülekezetünk szelleme valóban mindenütt jelen legyen, hihetetlenül közel van. Kulturális örökségünk mennyországában mindenki megelégheti, ami fölemeli, s a

hagyomány szupermarketjében mindenki megtalálhatja a maga ízlésének megfelelőt. A Mennysország és a Szupermarket ugyanaz. Csupán kortársaink megközelítésétől függ, Mennysország vagy Szupermarket lesz-e számukra. Aki az örökséghez alázattal közeledik, aki Igazságot, értelmet vagy személyes megváltást keres, a Mennybe tekint. Aki szórakozásra vágyik, vagy egy ritka témát keres akadémiai pályafutásához, a Szupermarketben néz körül. Használják bár jó célra vagy éljenek vissza a Szupermarkettel, ez senkit nem akadályozhat meg benne, hogy az Igazságot a hagyomány Mennysországában keresse, ahogyan az Igazságot keresők senkit sem akadályozhatnak benne, hogy a Szupermarketet jóra használja vagy visszaéljen vele, s bővítse a választékot. Mindkét hozzáállás kölcsönösen erősíti egymást, sőt jelen lehet ugyanabban a személyben, noha nem egyidejűleg.

A megváltás privatizációja fölszabadít — az ember ma szabad viszonyban áll az abszolút szellemmel. Mindenkinek megvan a maga világa — ez az, amit „szubjektumnak” neveztem. Ha mindenkinek megvan a maga világa, akkor mindenkinek megvan a maga kissé különböző, idioszinkratikus megváltása. Ezért a fölszabadulásért azonban nagy árat kell fizetni. A privát megváltásról nem lehet beszélni, minthogy tapasztalata teljességgel közölhetetlen. Csak azt tudjuk közölni, amit közösen tapasztaltunk meg. Ha az értelem forrása egy gyülekezet számára ugyanaz a hagyomány, akkor a gyülekezet ezt a hagyományt fogja istentiszteletben részesíteni. A privát megváltás azonban nem összeegyeztethető az istentisztelettel. Ahol privát megváltás van, ott nem lehet istentisztelet, csupán annak silány pótléka, egyfajta másodlagos istentisztelet. Minél tágasabb a szupermarket, annál összébb húzza magát az elsődleges istentisztelet. A XIX. században minden iskolás olvasta Goethét — elsődleges tapasztalatuk ebben közös volt. Ha tehát egy Gundolf megrázó Goethe-tapasztalatáról beszélt, a többiek csatlakozni tudtak hozzá. Ez még a régi jó istentisztelet volt. Manapság Heidegger Hölderlin-tanulmányait széles körben vitatják, sőt vallásos imádatlall övezik az amerikai diákok. Épülést keresnek Heideggerben, aki viszont Hölderlinen épült. Közülük nagyon kevesen olvasták magát Hölderlint, s nem hiszem, hogy nagyot tévednék abban, hogy mindössze néhányan tapasztalhatták meg az „Igazságot”, miközben verseit olvasták. Erről szól a másodlagos istentisztelet. Sőt, létezik harmadlagos istentisztelet is, amikor olyan valakit részesítenek vallásos imádatban, aki Heideggert Hölderlin-imádata miatt imádja. Mindezt istentiszteletként kell értelmeznünk, minthogy nem privát jellegű gyakorlat. Csoportban gyakorolják, melyeknek tagjai ugyanazt a nyelvet beszélik, megértik a finom megkülönböztetéseket, olyanok, akár a skolasztikus filozófusok vagy a talmudisták: „összetartozást” éreznek. Minthogy azonban a másodlagos istentisztelet csak jelentéktelen befolyást gyakorol az életformára egy olyan világban, ahol az igazság

szubjektív — szemben azokkal a világokkal, ahol nem volt az —, az emberek számára elvész a megváltóerő, amit az istentisztelet révén elérni kívántak.

Van itt egy ellentmondás, amit gyakorlati módon kell föloldani, és pedig minden egyes esetben külön-külön. A megváltás (az Igazság keresése) idioszinkratikussá vált: nincsenek többé iskolák, tendenciák vagy „izmusok”. Minden egyes filozófus vagy spekulatív gondolkodó magára maradt. Foucault dühös reakciója, amikor „strukturálistának”, „posztstrukturálistának” vagy más egyébként nevezték, heves tiltakozása a beskatulyázás ellen, mára paradigmátikus gesztussá vált. Ma minden filozófus tiltakozik a beskatulyázás ellen, s tagadja, hogy bármely „izmushoz” vagy „ellen-izmushoz” tartozna, mint amilyen a posztmodernizmus. Anélkül hogy isteni ragra pályáznának, ma a filozófusok és gondolkodók az — egyébként félrefordított — isteni kijelentést ismételtetik: vagyok, aki vagyok; önmagam vagyok és semmi más. Ám abban a pillanatban, hogy, az *Andacht* idioszinkratikus útjára lépve, a filozófus létrehozza saját egyediségét, s a maga sajátos módján kezdi kiaknázni a hagyományt, miközben a szubjektív világ égisze alatt értelmezi annak egy szegmentumát, ebben a pillanatban azzal a veszéllyel játszik, hogy egy szempillantás alatt imádók raja veszi körül, akik az eredeti „ellen-izmust” másodlagos vagy harmadlagos istentiszteletük révén valamely újabb „izmussá” alakítják át. Ennek során kerül az abszolút szellem az objektív szellem csapdájába. Nem az a baj, hogy az abszolút szellem szférája kialakítja a maga intézményeit és velük együtt intézményes kényszereit is — amennyiben ez probléma, egyáltalán nem új keletű. Ellenkezőleg, úgy tűnik, mintha az abszolút szellem szférája megszűnt volna az intézmények közvetlen forrása vagy a bennük folytatott gyakorlat tartalma lenni. Inkább az objektív szellem rendszere (a rendszerek rendszere) kerengeti, terjeszti és asszimilálja, amit az abszolút szellem létrehozott, s ezen fölül még sok egyebet is, és pedig demokratikus módon. Ez nem is csoda, hiszen az abszolút szellemhez csak privát úton lehet eljutni — kivételt képeznek a hagyományos vallások, de a teológia már nem teljes egészében. A kanti *Tischgesellschaft* elveszett, helyesebben soha nem is alakult meg egészen. Az abszolút szellem szférája egyre összébb húzódik. Sorvadása azonban az univerzális interpretáció bacchanáliájában alig észrevehető.

Az abszolút szellem nem a „kultúra” része — csak a hagyománynak a hagyományért való vallásos imádata révén válhat kultúrává. A műalkotás teremtése nem tartozik a kultúrához: a műalkotások saját hagyományukhoz való viszonyukban (mint például folytatás vagy megszakadás) válnak a kultúra részévé. Hogy ez megtörténhessék,

bizonyos művészetek autonómiáját valamennyire el kell ismerni. Arendt megjegyzi, hogy a római az első kultúrnép volt — minden bizonnyal igaza van.

A modernitásban az alkotóművészet kultúrává, sőt „magas” kultúrává vált. Ma egyúttal a hagyomány része is. Minthogy a kultúra mindig a hagyományhoz kapcsolódott, a természetben minden kulturális a hagyomány részévé akart válni, hogy ezáltal tegyen szert halhatatlanságra. A modern alkotóművészet kultúraként fogta föl önmagát, hogy így saját jogán, s ne mint értelmező törhessen a halhatatlanságra. A holnap, nem pedig a ma hagyományának látta önmagát. Manapság a műalkotások már fogantatásuk pillanatában hagyománynak számítanak — nem a holnap, hanem a ma hagyományának.

Amit ma gyakran „posztmodernizmusnak” neveznek, jórészt nem egy új irányzat vagy stílus a művészetben, s a legkevésbé sem a modernizmus ellenlábas. Ha sorra veszünk néhány alkotást, az a benyomásunk támad, hogy a modernista tendenciák változatlan erővel hatnak. A dolog egészét tekintve azonban figyelemre méltó változás zajlott le. Valami hasonló történik a művészettel, mint ami a filozófiával történt. Az egyes művészek nem alkotnak csoportokat vagy iskolákat — nincsenek többé „izmusok”. Nem kényszerülnek esztétikai szabályok vagy külső mércék betartására, mint a virágzó modernizmus korában. Azt tehetik, ami tehetségüknek a leginkább megfelel: mindannyian idioszinkratikus személyiségüknek megfelelő, külön világokat idéznek föl. Ugyanakkor értelmezők is, a hagyomány fosztogatói. Csupán egyetlen hangra kell figyelniük: gyülekezetünk szellemének hangjára. Gyülekezetünk szelleme pedig értelmezésre, idézésre, újragondolásra, újraálmodásra, ismétlésre ösztönöz.

A külső mércék nyomása alóli fölszabadulás lehetővé teszi, hogy a művészek saját Igazságuk (megváltásuk) útját keressék. Amit azonban istentiszteletnek neveztünk, sokkal jobban intézményesült a művészetben, mint a filozófiai gondolkodásban. A művészetkritika és esztétikai diskurzus intézményesült imádatához csatlakozik a művészeti piac intézményeinek intézményesült spekulációja. Nagyobb a választék, mint valaha, van különbség, van valami fölöttébb élvezetes a szemnek és a fülnek is, valami izletes abrak a képzelet számára is. Az objektív szellem mégis elnyeli az abszolútumot. Az abszolút szellem szférája egyre csak sorvad, az értelem koncentrációja veszít intenzitásából, az értelmezhetőség köre egyre szűkebb, az időtlenség egyre kérdésesebb. Mintha a szabadság kétféle értelmezése, egyfelől a hegeli, másfelől az egzisztenciális — a miénk —, most kezét fognának és kinevetnének mindenkit, aki azt hitte, összeegyeztethetetlenek. Kicsoda is végső soron a gondolkodó és a művész, aki saját, magánbejáratú (idioszinkratikus) megváltását keresi? Nem ugyanaz a személy ő, aki magát mint filozófust vagy művészt választotta, s aki e választás révén azzá lett, ami már mindig is volt? Ha földézhetem a magam világát, ha tanúja lehetek saját igazságomnak,

akkor ez talán nem a legnagyobb szabadság? Talán nem ez az autonómia, a belső determináció, nem a minden külső kényszer és kötelezettség levetésének királyi útja? És mégis: gyülekezetünk szellemének magja a történeti tudat tudata, a szellem, mely a múlt felé fordít, s amelyet magunkba fogadunk, amikor a hagyományt „megjelenítjük”. S ha valaki hűtlenné válik lelkében és egy új metafizika vagy ontológia gondolatával játszadozik, gyülekezetünk szelleme azonnal fülébe suttozja, hogy ezt nem teheti, mert hazugság, s hazudnunk nem szabad. És akkor nem is fog hazudni. Mi más ez, mint „a szükségszerűség fölismerése”?

4.

Létezik-e számunkravaló Igazság? A kihívás

Az Igazságról szóló fejtegetés azzal a kérdéssel zárul, vajon az Igazság uralkodó fogalmának hiánya nem (posztmodern) korunk uralkodó kultúrájának kifejeződése-e. Ha azt állítjuk, hogy a történeti öntudat gyülekezetünk szellemének magja, akkor a fönti kérdésre igennel válaszoltunk. A történeti tudat utat nyit a privát megváltás előtt. Az objektív szellem szférájában nem érhető el megváltás, sőt megbékélés sem.¹³ Ám létrejön benne a diskurzus pluralitása, s minden ilyen diskurzus saját igazság-kritériumot konstituál. Az objektív szellem szférájában megteremtődhet a konszenzus arra vonatkozóan, mi az igazság (pl. egy bírósági tárgyaláson vagy tudományos kísérletek eredményének közzétételénél), ezek azonban mind fajtájukat, mind szigorúságukat tekintve különböznek. Az Igazság „megváltó erejének” — ha egyáltalán van még ilyen — az abszolút szellem a letéteményese. Minthogy azonban az egyes ember sajátlagos módon értelmezi a hagyományt, miközben kifosztja azt, s minthogy mindenkinek megvan a maga világa, mindenkinek megvan a maga külön igazsága. Vagy inkább mindenkinek megvannak a maga külön igazságai — egy igazság hétfőn, s egy másik csütörtökön. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy gyülekezetünkben hiányzik a (közös, közösen osztott, abszolút) szellem; mintha inkább rátapintanánk ezzel gyülekezetünk szelleme üzenetére. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy gyülekezetünk szelleme fölszabadít; ám egyúttal rabul is ejt. Ha egyszer számot adtunk e nyilvánvaló ellentmondásról, semmi döbbenetes nem marad a fölfedezésben. Az első modern gondolkodókat olyannyira megmámorosította a modern társadalmi berendezkedés,

¹³ A totalitarianizmus visszatérésének problémája.

hogy el sem tudták képzelni, miképp ejtheti rabul az embert a világ, melyben mindenki szabadnak születik. Tettes után kutattak hát. De miért különbözne ebből a szempontból a modern berendezkedés a premodernektől? Életben maradhat-e egy világ a gyülekezet (közösen osztott) szelleme nélkül? S a (közösen osztott) szellem ugyanakkor rabul ejti az egyes embert, az individuumot. Mindig van egy kör, melyből nincs menekvés. Heideggeri nyelven fogalmazva: a Lét mindig megvonja magát. A kérdés csak az, milyen szűk vagy tág ez a mi krétakörünk. Hegel talán bölcsen tette, hogy arra buzdított, forduljunk a kör felé, s ismerjünk rá magunkra annak tartalmában (az egészben), mert ezt jelenti a fölszólítás, hogy nézzünk ésszerűen világunkra. A modern kor embere azonban nem hallgat Hegel tanácsára. Ha valakit gyülekezetünk szelleme rabul ejtett, aligha veszi ezt észre, Hegel viszont azokhoz beszél, akik észreveszik. Ha viszont észreveszi: vagy megpróbál belőle elmenekülni, vagy fölismeri, hogy nincs menekvés. Akárhogy is tesz, a hegeli bölcsesség olcsó vigasz lesz.

Gyülekezetünk szelleme hatalmas kört bocsát rendelkezésünkre: a múlt körét — beleértve a jelen múltját is. A kör tartalma az értelmezendő, s az értelmezendők lehetséges értelmezéseikkel egyetemben alkotják az Igazságot mint Egészet. Igazság mindaz, ami az Egészen — a körön — *belül* van, minthogy az Egészen kívül semmi sincs, legalábbis így előfeltételezik. Az Igazság tökéletesen immanens. A körön belül minden megengedhető — hiszen az Igazság szubjektív. A kört azonban nem lehet transzcendálni. Ha valaki mégis megpróbálja transzcendálni, gyülekezetünk szelleme azonnal fülébe suttozja: ezt már nem lehet — nem szabad hazudnod!

A következő két állítás: „Az Igazság az Egész” és „Az Igazság Szubjektív”, kölcsönösen implikálják egymást — együtt alkotják gyülekezetünk szellemét. Végtelen sok igazság ajánlkozik, s ajánlja megváltó erejű portékáját a szubjektumnak, aki viszont fölismeri, hogy a történetiség törtönének rácsai mögé kényszerült.

Hegel nem ide akart eljutni, de már látta, hogy erre tartunk. A gondolkodás a pusztan *formális* szabadság gyakorlásává válhat, s ha ez bekövetkezik, bármiről azt lehet gondolni, „igazság”; sőt bárminek az ellenkezőjéről is, a gondolkodó pillanatnyi hangulatától vagy szeszélyétől függően. Ezt nevezte Hegel „íroniának”. Csak egyetlen Igazság lehet, de jaj, a múlt körét bezáró retrospektív pillantás közömbös lehet e múlt tartalmával szemben! Ha így áll a helyzet, szabad a pálya. Hogy magát (és filozófiáját) kiszabadítsa az értelmezés és gondolkodás ironikus gyakorlatából, Hegel a kereszténységhez menekül. A vallás sorvad, minthogy képzete hitelét veszítette — tartalma azonban nem. Ez a tartalom igaz tartalom. A modern filozófus és a keresztény hívő között az a különbség, hogy a keresztény hívő az érzület áhítatával (Gemütsandacht) fordul az igazsághoz, míg a filozófus, aki elismeri ugyanezen igazság igazságát, elgondolja azt. A modern filozófiának nemcsak formája, hanem tartalma szerint is Szabadságnak kell

lennie.¹⁴ De milyen alapon azonosítja Hegel a keresztény vallás tartalmát az igaz tartalommal, eltekintve személyes, prefilozófiai hitétől? Azon az alapon, hogy a keresztény vallás „szükségyszerű”, hogy szükségyszerűen fejlődött ki. Csakhogy mely „igazság” nem fejlődött „szükségyszerűen”? Ha hegelianus módon gondolkodunk, azt kell mondanunk, mindegyik így fejlődött. Tehát a keresztény vallás tartalma azért igaz tartalom (az igazság mint szabadság), mert minden megelőző igazságok (többes számban) fejlődésének végeredménye. Ez körben forgó érvelés, s mint ilyen, megfelelő helyen van — az érvelés a körben forgás mellett érvel. A minket, moderneket körülvevő és meghatározó mágikus krétakör: eredmény. Az abszolútum, mely az eredmény: szükségyszerű, mindent magába foglaló és igaz.

Gyülekezetünk szelleme bizonyos fokig jó hegelianus, de nem oly jó, mint Hegel maga. Sok minden átpárolgott már rajta keresztül Heideggerből, jóval azelőtt, hogy elérkezett volna a heideggeri filozófia ideje. Olyan gyülekezet tagjaiként fogjuk föl magunkat, melyet a történetiség börtönének mélyére vetettek, s nem valamely más börtön mélyére. Börtönről van szó, mert lakói fölsímtették, hogy minden korszak minden népe az adott korszakhoz volt láncolva, s hogy gondolataikat fogva tartotta koruk, csak épp azt nem tudták, amit mi tudunk. Amiképp elmúlt idők népei foglyai voltak koruknak, eljövendő idők népei is foglyai lesznek saját koruknak. A jelen börtöne lakóinak megadatott, hogy tudjanak valamit az elmúlt kultúrák börtönéről, legalább annyit, hogy lakóik nem voltak tudatában történetiségüknek. Semmit sem tudnak azonban a jövő börtöneiről, még annyit sem, tudatában lesznek-e lakóik a történetiségüknek, sőt, hogy lesznek-e egyáltalán eljövendő korszakok. Kiderült, hogy a modernnek fogyatékos hegelianusok. Mert úgy tűnik, gyülekezetünk szellemével gyökeresen ellentétes dolog szükségyszerűséget keresni abban, ami megtörtént, s tudására számot tartani. Az Igazság mint Egész abszolútum, de nem abszolutista követelés. Heideggert parafrázálva: ennek az abszolútumnak abszolút volta *nincs* előfeltételezve. Nem az Egyetlen és Egyedüli Igazságot értjük rajta, hanem számunkra való Igazságot.

Amit Hegel „puszta formális szabadságnak” nevezett, az, úgy tűnik, minden igazságok forrásaként győzedelmeskedik.

¹⁴ Vö. Hegel: *A szellem filozófiája* (Enciklopédia III.), 570-1-2 §, 355—356. o.

Mindenki előtt nyitva áll saját privát megváltásának keresése. Ám az igazság régi dicsfényét és méltóságát a boldog és boldogtalan hermeneuták gyülekezete változatlanul fönntarthatná, ha a hagyomány kifosztása azon művekre, képzetekre, fogalmakra és eszmékre korlátozódna, melyeket a maguk idejében az Igazság legfőbb megtestesítőiként ismertek el. Csakhogy nincs, és nem is lehetséges efféle önkorlátozás. Az egész múlt Csodaország lett, ahol minél szokatlanabb egy jelenség, annál „kíváncsiabban” próbálnak a végére járni. Hiszen a kincs a „történelemnek” nevezett ház legeldugottabb sarkában lelhető — s csak olyan kincs lehet saját birtokunk, melyet előttünk még senki nem lelt meg, csak ez csábíthatja a hívők népes csapatát, legalább egy kis ideig.

Boldog és boldogtalan hermeneuták népes hada próbálkozik a történelem hieroglifáinak megfejtésével, hogy ki-kí megtalálja, amit keres: szórakozást, az elme pallérozását, kielégítő munkát vagy megváltást — megváltást, de nem a büntől, hanem a kontingenciától. De keressenek bármit, tudva vagy tudatlanul, csak az abszolút szellem „elsorvadását” segítik elő. Ez nem a hermeneuták „vétké” — gyülekezetünk szelleme a bajkeverő.

Nem sokkal ezelőtt a hermeneutika azzal a jó hírrel jelentkezett, hogy képes hidat verni a mi világunk — tudatunk, nyelvünk, szövegeink — s a Másik között. Noha a gyakorlatilag végtelen számú, jelentős vagy jelentéktelenebb „másikkal” folytatott párbeszéd változatlan intenzitással folyik, mára világossá kellett válnia, hogy minél több ilyen hidat építünk, annál inkább foglyai leszünk — vagy maradunk — a történetiségnek. Gyülekezetünk szelleme — s nem azon gyülekezetek szelleme, akik felé a hidat verjük — épp efféle hidak építését diktálja. Az igazság régi megfelelés-elmélete, a korai modern kor e büszkesége, a művészetben teljesen háttérbe szorult, s nemcsak a filozófiában, de a legtöbb elméleti vállalkozásban is kezdi talaját veszteni. Az *irónia* kezdi aláásni a spekuláció és elmélet minden formáját és módját.

Gyülekezetünk szellemének legfőbb összetevői a kontingencia tudata, a formális szabadság és a történeti tudat tudata. Ez a szellem abszolút, amennyiben mindenütt jelen van: a szubjektumban és a szubjektum világában, az intézményekben és minden kulturális tevékenységben. Nincs menekvés. A kisebb alszférák még fönntudják tartani — relatív — függetlenségüket. Például a mindennapi életben nem lehet boldogulni — nem az igazság, hanem az igaz tudás — megfelelés-elmélete nélkül. Ha a fekete nem fehér, akkor bizony számít, hogy valaki azt állítja-e; fehér, vagy pedig az ellenkezőjét. Az értelmezés határainak tudatosítása éppoly fontos, mint az értelmezés maga.

A boldogtalan hermeneuták azok, akiket drágán szerzett szabadságuk boldogtalanná tesz, noha e szabadságnak nem akarnak elébe menni. E szabadsággal nem formálisan, hanem szubsztanciálisan szeretnének élni. Ki akarják hívni, megpróbálják kihívni, tehát ki is hívják gyülekezetünk szellemét magát. Ahelyett hogy megelégednének a kultúrfilozófia kifinomult művelésével, ama régi filozófiák után áhítoznak: a preszókratikus, szókratikus, platónikus és arisztotelianus filozófiák után. Arra áhítoznak, hogy a „mi ez?” kérdését közvetlenül, merészen, lábjegyzetek nélkül tehessék föl. Az „igazit” szeretnék a látszólagos helyett. A szent szöveg hieroglifáit szeretnék olvasni, nem pedig egy Kant-kommentátorkommentátorának kommentárját. Metafizika után sóvárognak. A szerényebbek a fogalmi spekuláció segítségével saját élettapasztalataikat szeretnék közölni, anélkül hogy egy halott jelmezét ölténék magukra, s így szolgálnának „hídul” a jelenhez. Nem akarnak a múlt értelmezői maradni. Persze tudják, hogy nem hazudhatnak — ők is hallják gyülekezetünk szellemének suttogását. E szellemet nem lehet elárulni, helyesebben elárulása önmagát hiúsítja meg. Abszolút értelemben ez lehetetlen is. Ám ennek az abszolút értelemnek nem lehet abszolút módon nyomára bukkanni. Abszolút szellemünk nem átlátszó. Bárki megpróbálhatja a lehetetlent, de csak mert nem tudja, abszolút értelemben lehetetlen-e.

Kafka *A per* című művének egyik jelenetében egy titokzatos pap elbeszéli egy férfi történetét, aki arra vágyakozott, hogy bebocsáttatást nyerjen a Mennysországba. Elindult tehát fölfelé, mígnem elérkezett a Mennysországi falaihoz, ahol az erődtímenyen észrevett egy kaput. Odament hát, és várakozva leült. Az ajtó előtt ott állt a kapu őre, s nézte őt. Hosszas várakozás után a férfi odafordult az őrhöz, s arra kérte, bocsássa be. Az további várakozásra szólította föl. Újabb hosszú várakozás után ismét az őrhöz fordult, s a bebocsáttatás föltétele után érdeklődött. Az őr ismét arra kérte, hogy várjon. Hogy a hosszú — és szép — történetet rövidre fogjam, végtelen várakozás után a férfi elkeseredetten ismerte föl, hogy soha nem fog bebocsáttatást nyerni a Mennysországba, majd közölte az őrrel, hogy földadja a várakozást. Sajnálom, felelte az őr, miközben becsukta a kaput és elindult, mert ezt a bejáratot csak neked szánták.

Mit tehet egy filozófus az univerzális hermeneutika korában? Dörömböl a történetiség börtönének kapuján.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Mogyoródi Emese*)

SUMMARY

The Absolute Spirit

Paragraph 554 in Hegel's *Encyclopaedia* presents the Absolute Spirit in the following words: „The absolute spirit is eternally in itself and also to itself returning and ever returned identity: it is the one and universal substance as spiritual (substance), the judgment (diremp-tion) in itself and in a knowledge, for which it is just such (a spiritual substance). Religion, as this highest sphere may be generally designated, is to be studied as issuing from the subject and having its home here, as also objectively, as it is issued from the absolute spirit, which as spirit dwells in its congregation.” In the commentary Hegel adds that „God must be apprehended as spirit in his congregation”.

In what follows, I take the liberty to disregard, at least for the time being and in the main, the Platonic-theological interpretation of Hegel's philosophical system. Not because I find such an interpretation irrelevant, but because its acceptance would by no means modify the tasks of this sub-chapter, only remove some of the theoretical difficulties. The sphere of the absolute spirit of a (preliminarily) decapitated Hegel, is roughly identical with the sphere I was calling earlier „the sphere of objectivation for itself”; but not entirely. In an un-Hegelian fashion, I attributed an empirical universality to this sphere (especially in „Rationality”) and I did this in the spirit of my (our) congregation. Hegel certainly ascribed religion to all cultures of the human race, and for that reason alone, absolute spirit could have been described as omni-present. But it is decisive for the whole of the Hegelian philosophy that the

absolute is universal, and that the total presence of the absolute and its recognition (qua spirit) cannot be separated: the absolute spirit is after all constant revealing (sich offenbaren). Before the Greeks, there was no universality (in Hegel's mind), before Christianity, there was no revelation (also in Hegel's mind). Hegel's absolute spirit (as absolute) appears in Western (European) cultures. This vision is almost intolerable for the spirit of our community, and not only, not even first of all, because of its „Eurocentrism”, but because of something else that Heidegger will term „the forgetfulness of Being”.

The conscious limitation of the actual story of the absolute spirit to the European culture is a productive limitation for Hegel. First and foremost, it was not a limitation within the spirit of his own congregation. Second, the limitation provided the conception with a productive center. Gathering all the essential elements for the Hegelian Absolute Spirit was made possible by this productive limitation (that is, conceived as a limitation in-and-by the spirit of our own congregation). It is from Greek art (and religion) onwards that the Spirit appears as the Absolute One, the historical actualization of the logical Absolute Idea. Actualization is self-determination in process. As it is well-known, the spirit marches through three major epochs in this process: those of Greek art, of revealed (Christian) religion and of (modern) philosophy. The three major forms of the spirit (intuition, representation and concept) concretize the absoluteness of the spirit. But only when the

„determination of free intelligence is the content of the idea that the absolute spirit is for the spirit” (end of par. 563), is the process fulfilled. The Absolute Idea is the Whole, that is, the Truth, which encompasses the idea of the True (knowing) and the Good (Willing) on the one hand, and the idea of Life on the other. It is the unity of universal, particular and individual. It is freedom; it is healing; it is reconciliation, for the diremption between spirit and nature is sublated. All these determinations appear, and appear wholly (become transparent) in the Absolute Spirit of the presence.

To apprehend the „limitation” of the „spirit” of Hegel’s „congregation” is a very Hegelian thought, although with a twist. For in Hegel’s mind it happened in his time that all limitations had finally been removed in any by absolute knowing. Certainly, absolute knowing does not mean that one knows everything, which is anyhow impossible, and for Hegel, entirely uninteresting. There is only one kind of infinite knowledge that makes sense, for it satisfies, and this is self-knowledge, self-consciousness, knowledge of the spirit by the spirit, put briefly, meaning. But it is the kind of meaning that is also knowing insofar as it knows itself as final. Absolute knowing is the knowledge of the absolute principle, which, on its part, dwells in our (his) congregation as its „living spirit”. For it is this principle that makes the human universe transparent as the work of the world-spirit (reason) in its march towards freedom.

Could it perhaps be asserted, with a slight modification of the Hegelian formula, that every epoch’s knowledge is absolute? After all, no epoch knows that which it does not know; and the meaning it knows is absolute insofar as it is not, or only marginally, queried. Hegel would answer to this unwarranted extension of his theory that the knowledge of those epochs is not yet absolute, but not because they are unfamiliar with electricity or neutrons, but because they are ignorant of absolute knowing. Their consciousness is mere natural consciousness, they take things for granted, they have not even proceeded towards sheer reflection, negation, let alone speculative thinking. The spirit of absolute knowledge enters the congregation as freedom; the free spirit rejects taken-for-grantedness. It is not mere substance, but also subject. For Hegel, absolute knowing always includes not knowing, and the overcoming of negation. After all, paragraph 553 mentions not only a returned, but also an ever returning identity. Absolute spirit (or absolute knowing) is an ever returning identity that makes us wonder which communities can be imbued with the absolute spirit at all. Not every community is a „Congregation”. (Bad English translation for *Gemeinde*—community). Congregations are communities that can carry out conflicts, can endure collisions, can even sublimate contradictions without the loss of their (cultural) identity, the very identity where the (absolute) spirit can return and where it has been returned.

A SAJTÓ- ÉS VÉLEMÉNYNYILVÁNÍTÁSI SZABADSÁG KÉRDÉSEI HEGELNÉL ÉS MARXNÁL

SHLOMO AVINERI

„A napisajtó olvasása a realista reggeli imád-
sága.”

(Hegel)

Hegelt és Marxot a köztudatban nem szokták összekapcsolni a szólás- és gondolatszabadság vizsgálatával. Némely esetben inkább a nyílt társadalom ellenségeiként, mintsem védelmezőiként ábrázolják őket. Írásaik gondos vizsgálata viszont azt sugallja, hogy álláspontjuk sokkal differenciáltabb volt a gondolatszabadság körébe tartozó kérdések tekintetében.

Hegel gondolkodásának a jelen fejtegetés szempontjából lényeges alapvető premisszája az, hogy a modern társadalom egyedülálló voltának okát az egyéni szabadságra alapozottságában látja. „Az ókori államokban a szubjektív cél teljesen egy volt az állam akaratával, a modern időkben ellenben saját nézetet, saját akarást és lelkiismeretet követelünk.”¹ A modern állam alapja a szubjektív szabadság elve, teljesítménye pedig az, hogy a család, a polgári társadalom és az állam dialektikus közvetítésein keresztül ez a szubjektív szabadság fölemelkedik az általánosság szintjére. Így az állam mint közösség a különösnek és az általánosnak integrált egyensúlya:

„A modern államok elvének megvan az a roppant ereje és mélysége, hogy a szubjektivitás elvét a személyes különösség önálló szélsőségévé engedi tökéletesedni és egyúttal a szubsztanciális egységbe vezeti vissza, s így magában a szubjektivitás elvében tartja fenn ezt az egységet... Az új állam lényege, hogy az általános legyen kapcsolatos a különösség teljes szabadságával és az egyének jólétével... Az általánosnak tehát tevékenynek kell lennie, de a szubjektivitást másfelől egészen és elevenen ki kell fejteni.

¹ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1971, 261. § és Függelék, 271—272. o.

Csak ha mind a két mozzanat a maga erejében fennáll, tekinthető az állam tagolt és valóban szervezett államnak.”²

Mint tudjuk, Hegel számára az állam az ésszerű eszme megtestesülése. De ez a megtestesülés nem adottság, hanem folyamat. Ennek egy történelmi fejlődés során kell létrejönnie, s mint ilyennek, közvetítésre van szüksége. A közvetítés eszközei az egyéni akaratok, s ezért Hegel azt sugallja, hogy:

„A fontos az, hogy az ész és a különös szabadság törvénye áthassa egymást, s különös céloom azonosuljon az általánossal, különben az állam a levegőben lóg. *Az egyének önérzete az állam valósága, szilárdsága pedig ama két oldal azonossága.*”³

Ebből számos alapvető következtetés adódik: a vallást el kell választani az államtól, s biztosítani kell a vallásos meggyőződés kifejezésének és az istentiszteletnek a szabadságát. Hegel számára bármiféle egyházügyi intézmény azt jelenti, hogy komolyan félreértik a politikai szerveződés szerepét. A vallásos meggyőződés a szubjektív preferenciák területéhez tartozik, ezért az állam objektív intézményei nem szabályozhatják, s nem is szabad szabályozniuk. Az állampolgárság fogalma általános ismerveken alapul, s Hegel megkülönböztetés nélkül elítéli ennek az elvnek bármiféle megsértését, ti. a személyes vélemény, hit, vagy származási esetlegesség számításba vételét: „A művelődéshez tartozik, a gondolkodáshoz mint az egyedinek tudatához az általánosság formájában, hogy az Ént mint általános személyt fogjuk fel, akiben mindenki azonos. Az ember ilyennek számít, mert ember, nem mint zsidó, katolikus, protestáns, német, olasz stb.”⁴

Jogfilozófiájának egy hosszú, a vallásoknak szentelt szakaszában Hegel azt javasolja, hogy a kvékereket és az anabaptistákat se zárják ki a politikai közösségből azért, mert megtagadják a katonai szolgálatot, s a zsidókat se fosszák meg a mindenkinek kijáró jogoktól a többiekétől különböző hitük, szokásaik, öltözködésük és nyelvük miatt. Sőt, tovább megy és azt állítja, hogy annak az államnak, mely zsidó lakosaitól ezeket a jogokat megtagadja „joggal [...] rótták volna fel bűnéül és hányták volna szemére [az elkülönülést]; mert ezzel félreismerte volna elvét, az objektív intézményt és ennek hatalmát”.⁵ Föl kell idéznünk, hogy ezeket a sorokat 1819-ben írták, s ezzel a mércével

² I. m. 260. § és Függelék, 269—270. o.

³ I. m. 265. § és Függelék, 274. o. (kiemelés nem az eredetiben).

⁴ I. m. 209. §, 226. o.

⁵ I. m. 270. §, 282. o. — Ebben az időszakban, 1820 körül, egészen kivételes és egyedülálló volt az, hogy Hegel támogatta a zsidók egyenjogúsításának ügyét Németországban. Erről és Hegel lehetséges befolyásáról a diákszervezetekre, hogy zsidó tagokat is fogadjanak be, l. e. tanulmány szerzőjétől „A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation”, *Jewish Social Studies* XXV, No.

mérve — Franciaország kivételével — egyetlen állam sem teljesítette a modern államiság Hegel által ajánlott ismérveit. Itt éppen úgy, mint sok más esetben, Hegel politikai filozófiájától távol áll bármelyik létező állam dicsőítése. Az sokkal inkább kritériumoknak egy olyan készlete, melyen kora államainak többsége — Poroszországot is beleértve — megméretvén könnyűnek találtatott.

Hegel, noha csodálja politikai *areté*jét, a görög poliszt az individualizmus hiánya miatt az élet szabadsághiányos formájának és a modern államnál alsóbbrendű formának tekinti:

„A görögök szép és boldog szabadsága az, amit annyira irigyelnek és irigyelni is fognak. A nép egyszerre feloldódik polgárokbán, és ugyanakkor a nép az *egy individuum*, a kormányzat csupán önmagával áll kölcsönhatásban. Ugyanaz az akarat az egyes és ugyanaz az általános. Az akarat egyediségének külsővé válása az akarat közvetlen visszanyerése... Itt nem létezik tiltakozás; mindenki közvetlenül mint általánost tudja magát, azaz lemond a különösségéről anélkül, hogy felismerné ezt mint ilyent, mint ezt a szubjektumot, mint lényeket.”⁶

Hegel ugyanilyen okból — hogy ti. hiányzik belőle a szabad szubjektivitás — tekinti Platón *Államát* restriktív politikai konstrukciónak, s ezért a modern fejlődés ismérvei szerint ítéli meg: „Platón, *Államában*, a szubsztanciális erkölcsiséget eszményi szépségében és igazságában ábrázolja; de az önálló különösség elvével, amely az ő korában betört a görög erkölcsiségbe, csak úgy képes megbirkózni, hogy csupán szubsztanciális államát állítja vele szembe. Azt az elvet teljesen kizárta mind kezdeteiben, amely a magántulajdonban és a családban van, mind további kialakulásában mint a rend sajátos önkényét és választását... [Ha] a platóni állam ki akarná zárni a különösséget, ezen nem lehetne segíteni...”⁷

Ezek a megfontolások formálják Hegel álláspontját a lelkiismereti szabadság elméleti és konkrét kérdéseivel kapcsolatban. Életpályája során Hegel maga is számos

2 (1963. április), 145—151. o.; továbbá „Hegel and His School in the Controversy over Emancipation”, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1972), II. 1—7. o. (héberül; angol nyelvű összefoglaló: 254—255.o.).

⁶ Hegel: *Ifjúkori írások* (vál. Márkus György, ford. Révai Gábor), Gondolat, Bp. 1982, 418—419. o.

⁷ *A jogfilozófia alapvonalai* 185. § és Függelék, 209—210. o. Vö. még 262. § és Függelék: „A platóni államban a szubjektív szabadság [...] nem érvényesül.” (272. o.) A 299. §-ban Platón államát a keleti despotizmushoz hasonlítja, a *Reálfilozófiában* pedig Spártához, s mindkettőt azért bírálja, mert „a magáról tudó individualitásnak [...] az eltűnését testesítette meg”. (*Ifjúkori írások*, 420. o.)

alkalommal keveredett összeütközésbe a cenzúrával. Újabban Karl-Heinz Ilting bebizonyította, hogy a cenzúráról való félelem nagymértékben befolyásolta Hegelt *Jogfilozófiája* nyelvének megválasztásában, s késleltette a mű nyilvánosságra hozatalát is a Karlsbadi Dekrétumok nyomán.⁸ De nem ez volt az egyetlen eset, amikor konfliktusai voltak a cenzorokkal: egy ideig, 1807—1808-ban egy bambergi újság szerkesztőjeként dolgozott, s levelezéséből tudjuk, hogy komoly nehézségekbe ütközött a cenzúrával.⁹ A represszió során pedig, mely azt követte, hogy Karl Sand meggyilkolta Kotzebue-t, Hegel elítélte azokat az akadémiai körökből származó felelőtlen beszédeket, melyek (tekintet nélkül a tett következményeire az objektív világban) annak „nemes szándékát” dicsőítették; ámde bátran viselkedett a rendőrségi megtorlással szemben, hallgatói és kollégái védelmében, s vállalta a konfliktusokat a berlini rendőrséggel.¹⁰ Évekkel később pedig kiadójához írott levelében a következőképp kommentálta Johann Bogislaw Granow porosz cenzor halálát: lehet, hogy a cenzor halott, de a cenzúra sajnos nem az!¹¹ Hegel életének utolsó esztendejét, 1831-et teljesen tönkretette vitája a porosz kormányzattal, mely megakadályozta az angol Reform Billről szóló tanulmányának megjelenését — az írás ugyanis maró gúnnyal bírálta az angol szociális viszonyokat, s a parlamenti helyek pusztá újrafelosztásán túlmenő, átfogó társadalmi és gazdasági reformokat sürgetett Angliában.¹²

⁸ L. Ilting előszavát Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831* általa szerkesztett kiadásához (Stuttgart — Bad Canstatt 1973), I, 43—111. o.

⁹ L. különösen Niethammerhez írt levelét 1808. szeptember 15-én, in *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg 1952), I, 240 skk. o.

¹⁰ A bizonyító dokumentumok némelyikére nézve l. e tanulmány szerzőjétől a *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge 1972) c. könyve 130—131. oldalain található jegyzeteket

¹¹ Hegel levele Johann Friedrich Freiherr Cotta von Cottendorfhhoz 1831. május 29-én, in *Briefe von und an Hegel* II, 342. o.

¹² Ennek a körülményeiről l. Hegel özvegyének, Marie Hegelnek a levelét Niethammerhez 1831. december 2-án, in *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, ed. G. Nicolini (Hamburg 1970), 498. o. Hegel nézetei a Reform Billről és az angliai szociális problémákról föltűnően hasonlóak azokhoz, amelyeket Disraeli fejtett ki *Coningsby* (1844) és *Sybil* (1845) c. írásaiban

De Hegelnek néhány különösen érdekes mondanivalója van akkor, amikor személytelenül, fogalmi szinten fejt ki a közvéleménynek a politikához és a politikai vezetéshez való viszonyát. Számára a nyilvánosság megjelenése specifikusan modern kori jelenség. Az antikvitásban tökéletesen privát ügy volt a vélemény hangoztatása, nem rendelkezett semmiféle politikailag törvényesített helyzettel, így az állam beavatkozásával szemben sem védhették. Sőt, a filozófia ugyanúgy magánügy volt a régi görögöknél — mondja Hegel 1818-as berlini egyetemi székfoglaló beszédében —, csak a modern korokban ismerték föl, hogy a filozófia tanítása nyilvános ügy, s ennél fogva szabadsága oly módon történő védelemre szorul, amilyenben Athénban soha nem részesülhetett. A filozófia és tanítása tehát egyetemes összefüggésre tettek szert, a közjólét részévé váltak, s nem magánemberek pusztá magánelfoglaltságai többé.¹³

A közvélemény központi szerepe a hegeli fölfogás szerinti modern államban, ez jelen van a filozófus valamennyi írásában. Korai, 1805—1806-ban született *Reálfilozófiájában* a következőket mondja: „[...] ezzel a közvéleménnyel szemben az ember nem tehet semmit. Innen indul el minden változás, és maga ez a közvélemény csak az előrehaladó szellem tudatos fogyatékosága. Amit a szellem elsajátított, az mint erőszak fölösleges. Ha meggyengült a meggyőződés, a belső szükségyszerűség, akkor semmiféle hatalom nem tehet ez ellen semmit.”¹⁴

Az érett *Jogfilozófiában*, 1821-ben, ugyanez a téma jelenik meg újra: „[...] a közvélemény nagy hatalom volt minden korban, s különösen az a mi korunkban, amikor a szubjektív szabadság elvének ilyen nagy a fontossága és jelentősége. Aminek most érvényesnek kell lennie, már nem erőszak által érvényes; kismértékben az szokás és erkölcs által, de igenis az belátás és érvek alapján.”¹⁵

Következésképp — okoskodik Hegel — minden törvényt nyilvánosan ki kell hirdetni, s olyan nyelven kell megfogalmazni, amit nemcsak a jogászok értenek meg, hanem az általános fölfogóképességnek van szánva.¹⁶ Minden bírói eljárásnak nyilvánosnak kell lennie,¹⁷ s hasonlóképpen a parlamenti vitáknak is, mert a *bonum publicum* nem adottság, hanem a nyilvános vita kompromisszumaiban bukkan föl:

„A rendi gyűlések nyilvánossága nagy, a polgárok művelésére kiválóan alkalmas színjáték, s a nép rajta tanulja meg leginkább, miben van igazi érdeke. Rendszerint uralkodó az a fölfogás, hogy mindenki tudja már, mi válik az állam javára, s hogy a

¹³ Hegel: *Berliner Schriften*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg 1956), 3—4. o.

¹⁴ *Ifjúkori írások*, 430. o.

¹⁵ *A jogfilozófia alapvonalai* 316. § és Függelék, 337. o.

¹⁶ I. m. 215. §

¹⁷ I. m. 224. §

rendek gyűlésén ez csak szóba kerül. De valójában épp az ellenkezője történik: csak itt fejlődnek ki erények, tehetségek, ügyességek, amelyeknek mintául kell szolgálniuk. Persze az ilyen gyűlések terhesek a minisztereknek, akiknek maguknak is eszeseknek és ékesszólóknak kell lenniük, hogy kivédhessék az itt ellenük intézett támadásokat. Mindamellett azonban a nyilvánosság a legnagyobb művelődési eszköz az államérdekeket illetően általában. Az olyan nép körében, ahol megvan ez a nyilvánosság, egészen más elevenség mutatkozik az államra nézve, mint ott, ahol hiányzik a rendi gyűlés, vagy ez nem nyilvános.”¹⁸

Hegel azonban tudatában volt annak, hogy a közvéleményben mindig lakik egy hozzá tartozó feszültség: mint különböző egyéni vélemények nagy tömegének összessége, kezelhetetlen és struktúrátlan. Ennélfogva, ámbár ez képviseli a szubjektív szabadságot, önellentmondásos, dezorientált és inkoherens lehet:

„Az a formális szubjektív szabadság, hogy az egyesek mint egyesek a maguk személyében ítélnek, vélekednek és adnak tanácsot a közügyekre nézve és ezt nyilvánítják is, megjelenik abban az együttesben, amelynek neve közvélemény. A magán- és magáértvaló általános, *a szubsztanciális és igaz, összekapcsolódik benne ellentétével*, azaz, *ami magáértvalóan sajátos és különös a sokak vélekedésében*. Ez az egzisztencia tehát *önmagának létező ellentmondása*, a megismerés mint jelenség; a lényegesség éppoly közvetlenül, mint a lényegtelenség.”¹⁹

Csak a nyilvános vita küzdelmeiben válik külön a közvéleményben az igaz és a hamis. Ezért a közvéleményt mint olyat, miközben maximális szabadságot kell számára biztosítani, semmiképpen sem szabad önmagában szentnek és sérthetetlennek tekinteni, hiszen a hamisat és a közhelyeset éppúgy magában foglalja, mint az igazat és a nagyszerűt. Az, hogy akadnak néhányan, akik egy nézetet vallanak, önmagában még nem jótállás az álláspont benső értékéről. Noha Hegel úgy véli, hogy minden véleményt meg kell hallgatni, s egyet sem szabad elhallgattatni, tudatában van annak a ténynek, hogy a közvetlen eredmény egy eléggé kusza hangzavar lehet:

„A közvélemény magában foglalja tehát az igazságosság örök szubsztanciális elveit, az egész alkotmánynak, törvényhozásnak [...] igazi tartalmát és eredményét, a józan emberi értelem [...] formájában [...], s éppígy magában foglalja a valóság igazi szükségleteit és helyes tendenciáit. — Ugyanakkor [...] fellép a vélekedés egész esetlegessége, tudatlansága és fonáksága, hamis tudása és ítélkezése.”²⁰

¹⁸ I. m. 315. § és Függelék, 336. o.

¹⁹ I. m. 316. §, 337. o. (kiemelés nem az eredetiben)

²⁰ I. m. 317. §, 337—338.o.

Ez a *doxa* és az *episztémé* közötti ősi platóni dichotómia: Platón ezt úgy oldotta meg, hogy a *doxát* száműzte a piactérről, megszüntette a politikai piacteret, s minden véleményt a filozófus-királynak, mint az igaz *episztémé* egyedüli birtokosának kezébe tett le. Ez természetesen, nem lehet megoldás Hegel számára. Ő tudatában van annak, hogy „a közvélemény megérdemli ezért azt is, hogy tiszteljék, azt is, hogy megvessék, emezt konkrét tudatáért és megnyilatkozásáért, amazt lényeges alapjáért, amely, többé vagy kevésbé homályosan, átvilágít ama konkrétumba”.²¹ De ki képes megkülönböztetni az örökkévalót a jelentéktelentől ebben a hangzavarban? A válasz, Hegel szerint, a politikai vezetés művészetében rejlik. Úgy véli, hogy a politikai vezetés ambivalens viszonyban van a közvéleménnyel: egyrészt ki kell fejeznie, másrészt vezetnie kell azt. A politikai vezetőnek egyfelől meg kell hajolnia a vezetettek kívánságai előtt, másfelől elegendő ítélőképességgel kell rendelkeznie ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyja a közvéleményt. Elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy fölismerje: a napilap legutóbbi száma nem okvetlenül az örökkévaló igazságok végső kinyilatkoztatása. Hegelnek az ésszerű szabadság kérdésében kialakított álláspontja középpontjában a közvélemény és az igazság között fönnálló összetett dialektikus viszony helyezkedik el: „[...] a tőle való függetlenség az első formális feltétele valami nagynak és ésszerűnek (a valóságban és a tudományban). E nagy és ésszerű a maga részéről biztos lehet abban, hogy a közvélemény a jövőben majd elviseli, elismeri és előítéletei egyikévé teszi. A közvéleményben benne van minden, ami hamis, és minden, ami igaz, de az igazat megtalálni benne a nagy ember dolga. Aki megmondja és végrehajtja, amit a kora akar és kimond, az a kor nagy embere. Azt teszi, ami a kor belső lényege, megvalósítja ezt, s aki nem tudja megvetni a közvéleményt, amint itt-ott hallja, sohasem fogja sokra vinni.”²²

Ha a kort tekintjük, melyben ezeket a sorokat leírták, az állítások újszerűsége és kétértelműségei egyformán érdekesek. Hegel egyike az első modern filozófusoknak, akik fölismerték a közvélemény szerepét a korabeli események alakításában és megpróbálták ennek filozófiai leírását adni. Védte a vallási pluralizmust, a nyilvános politikai vitát és a törvény határain belül működő szabad sajtót, de tudatában volt annak, hogy a modern társadalmak alapját jelentő szubjektív szabadság átok és áldás egyaránt lehet; s hogy ennél fogva a sajtó és általában a közvélemény szabadságát bizonyos intézményes korlátokkal kell körülhatárolni — mint minden más szabadságot: „Ha a sajtószabadságot mint azt a szabadságot definiálják, hogy az ember azt mondhatja és írhatja, amit akar, ennek párhuzama, ha a szabadságot általában meghatározzák mint az ember

²¹ I. m. 318. § és Függelék, 339. o.

²² I. m. 318. § és Függelék, 339. o.

szabadságát arra, hogy azt teheti, amit akar.”²³ Az ésszerű szabadság a közügyekben éppen úgy választással jár, mint a közvélemény dolgaiban, s a választáshoz intézményekre van szükség. Hegelnek a szentet és profánt egyaránt magában foglaló közvéleménnyel szembeni ambivalens érzelmei miatt racionális kritériumra volt szüksége, amelynek alapján az emberi tudatosságnak ezek a különféle megnyilvánulásai megítélhetők; s ebben a kérdésben, mint annyi másban, a filozófus csak szűrőként festhette szűrkébe; a valóság nyomában haladt, az elmélkedésre (Nach-denken) korlátozta magát. Csak a nagy történelmi személyiségek tetteiben, továbbá a nagy tudósok és az alkotó gondolkodók munkáiban ítéltethetjük meg, hogy egyéni véleményükből és gondolataikból mi élő és mi halott. A kortárs gondolkodók számára ez mindig nyitott kérdés marad, ezért biztosítani kell a lehetőséget az egymásnak ellentmondó — s időnként zavaros — véleményeknek a kifejtésére.

Ezekből a hegeli megfontolásokból néhány újra megjelenik Marx íásaiban, noha inkább több alkalmi írásában (Gelegenheitsschrift) fejtette ki őket, s nem a téma szisztematikus földolgozása során. Föl kell idéznünk, hogy életpályája során Marx számos alkalommal dolgozott szerkesztőként. Először pályafutása legelején, 1842-ben a *Rheinische Zeitung* szerkesztőjeként, később, amikor az 1848—1849-es forradalom során rövid időre visszatért Németországba, a *Neue Rheinische Zeitung* főszerkesztőjeként.²⁴ Mindkét esetben keserű tapasztalatokat szerzett a porosz cenzúráról, s a hatóságok végül mindkét újságot betiltották. Az első esetben Marx sztoikus nyugalommal reagált; „a kormány jóvoltából ismét szabad vagyok”²⁵ — írta egy barátjának, mert fárasztónak és idegesítőnek találta az állandó küzdelmet a cenzorral. Csaknem közvetlenül ezután Párizsba ment, s Arnold Rugével együtt onnan indította meg a *Deutsch-Französische Jahrbücher* kiadását. Ötletük az volt, hogy a köteteket Franciaországban nyomatják ki, s onnan küldhetik Németországba terjesztésre. De az egész vállalkozás összeomlott, mert már az első szállítmányt elkobozták a határon a hatóságok.

Ezek csak példák Marx korai találkozásaira a cenzúrával. Politikai nézeteinek további radikalizálódásával polemikus és irodalmi tevékenységének nagy része egészen természetes módon vált a különböző rendőri szervek nagyon szigorú és alapos vizsgálatának tárgyává. Életének ezt a részét jól ismerjük, tipikus életútja egy XIX.

²³ I. m. 319. §, 340. o.

²⁴ Marx szerkesztői tevékenységének részleteiről l. David McLellan: *Karl Marx: His Life and Thought* (London 1973), 45—61, 197—223. o.

²⁵ Marx levele Rugéhoz 1843. január 25-én, l. Marx és Engels Művei, 27. k. 390. o.

századi radikális forradalmárnak. Kevésbé ismert az a tény, hogy Marx írt egy terjedelmes, szigorú logikával fölépített tanulmányt is a cenzúráról. Ebben a sajtószabadság kérdésével elméleti, sőt metafizikai szinten foglalkozik. Ezt a cikkét a hatalmon lévő kommunista pártok fölöttébb zavarba ejtőnek találhatták, noha egyszer, 1968-ban a Prágai Tavasz idején a belső pártvita anyagául is használták. A szöveg viszonylagos homályossága ama spekulatív hegeli nyelvnek is tulajdonítható, melyen Marx megfogalmazta.

A tanulmány *Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról* címen 1842 elején íródott Ruge *Hallische Jahrbücher*-je számára. Ez Marx első, publikálásra szánt írásműve. Ruge évkönyvének betiltása miatt valójában csak egy évvel később került a nyilvánosság elé, egy olyan gyűjteményes kötet hasábjain, amelyet Ruge a cenzúráról viszonylagos biztonságban, Svájcban nyomtatott ki *Anekdotá zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* címen.²⁶ A közvetlen alkalmat Marx tanulmánya számára, amint ez a címéből is nyilvánvaló, egy új cenzúrautasítás életbelépése jelentette Poroszországban. Az új utasítást arra szánták, hogy kiegészítse, s ahol szükséges hatálytalanítsa a cenzúrákat Poroszországban a Karlsbadi Dekrétumok nyomán szabályozó 1819-es ediktumot. Ez utóbbit mindig szélsőségesen represszívnek tekintették, s néhányan úgy látták, hogy az új utasítás bizonyos mértékig enyhíti a lelkiismereti szabadságnak azokat az eléggé durva korlátozásait, amelyeket a régi szabályok tartalmaztak.

Marx azonban, az új utasítás beható elemzése során, arra az eredményre jutott, hogy az számos pontján még sokkal illiberálisabb, mint a régi ediktum. A tanulmány részben az új utasítás szövegének részletező, olykor eléggé indulatos kirohanásokkal keveredő technikai elemzése; ezeknél nem szükséges hosszasan időznünk. A tanulmány értéke abban a tényben található, hogy Marx értekezése túlhalad a porosz sajtószabályozás pusztán jogtechnikai sajátosságain és számos elméleti kérdést vet föl: ezekre szeretném a figyelmet ráirányítani.

Marx fő érve a cenzúrával szemben általában az, hogy lényegileg sérti a jogrendet, mert gondolatokhoz és nem cselekedetekhez viszonyul. Követve a hegelianus hagyományt, mely az államot és az autoritást az objektív szellem kifejeződésének tekintette, Marx azt állítja, hogy ezek az intézmények nem képesek szabályozni — s nem

²⁶ A tanulmány angol nyelven először csak az utóbbi időben jelent meg: Lloyd D. Easton — Kurt H. Guddat szerkesztésében: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Garden City N.Y. 1967), 67—92. o.; szemelvényeket tartalmaz még Karl Marx: *Early Texts*, trans. D. McLelland (Oxford 1971), 26—30. o. Magyarul Marx és Engels Művei 1. köt. 3—25. o.

is szabad szabályozniuk — azt, ami a szubjektivitás része, azaz a véleményt. A cenzúra olyan hivatal, „amely az állampolgárok legfőbb érdeke felett, szellemük felett gyámkodik [...], amely — túltéve a római cenzorokon is — nemcsak az egyes polgárok magatartását, hanem még a közszellem magatartását is szabályozza”.²⁷

Az új utasítás azt mondja, hogy „a cenzúrának nem szabad [...] az igazság komoly és szerény vizsgálatát megakadályoznia”. Marx nyomban rámutat a két belső ellentmondásra ebben a mondatban. Először: a melléknevek használata minősíteni látszik az igazságot, noha az igazságot nem lehet minősíteni. Másodszor: beavatkozik a stílus kérdésébe, amely ismét a szubjektivitás területéhez tartozik, s ennél fogva nem szabad semmiféle törvényhozás tárgyává tenni.

Marx ékesen szóló állításai megérdemlik, hogy némileg hosszasan idézzük őket:

„Az igazság éppoly kevésbé szerény, mint a fény, és kivel szemben is lenne az? Önmagával szemben? *Verum index sui et falsi*. [Az igaz a mutatója önmagának és a hamisnak (Spinoza).] Tehát a nem-igazzal szemben? [...] Továbbá: az igazság általános, nem az enyém, mindenkié, ő rendelkezik velem, én nem rendelkezem vele. Az enyém a *forma*, az az én szellemi egyéniségem. *Le style c'est l'homme*. De hogyan! A törvény megengedi, hogy írjak, csak más stílusban kell írnom, nem az *enyém*ben! Megmutathatom szellemem arculatát, de előbb az *előírt redők*be kell vonnom! Melyik becsületes ember nem pirul el e követelés hallatára, s nem rejti el szívesebben fejét tógája mögé? A tóga legalább Jupiterfőt sejtet. Az előírt redők nem jelentenek mást, mint: *bonne mine à mauvais jeu*... Szürke alapon szürke — ez az egyetlen jogosult színe a szabadságnak. Minden harmatcsepp, amelyre rásüt a nap, kimeríthetetlen színpompában csillog, a szellem napja viszont, akárhány egyénen, akármilyen tárgyon törik is meg, csak egy, csak a hivatalos szint produkálhatja! A szellem lényegi formája a *vidámság*, a *fény*, s ti az *árnyék*ot teszitek egyetlen megfelelő megjelenési formájává; csak fekete öltözetet viseljen, márpedig a virágok között nincsen fekete. A szellem lényege mindig *maga az igazság*, és mit tesztek ti a lényegévé? A *szerénységet*.”²⁸

Az új utasítás egy újabb korlátozást is életbe léptet oly írások publikálásának a megakadályozására, melyeket a közerkölcsöt sértőnek tekintenek. Ha ez így lesz — fejt ki Marx —, akkor „a cenzúrának [...] e szerint az utasítás szerint a morál intellektuális hőseit, teszem például Kantot, Fichtét, Spinozát, mint vallástalanokat, mint az illetet,

²⁷ I. m. 4. o.

²⁸ I. m. 6. o. — Marx tovább is megy ennél, amikor azt sugallja, hogy nemcsak az igazságnak van önreferáló jellege, hanem az annak eléréséhez vezető eszközöknek is, ezért magának az igazsághoz vezető kutatási folyamatnak is mentesnek kell lennie bármiféle szabályozástól vagy korlátozástól.

az erkölcsöt, a külső tisztességet megsértőket, el kell vetnie. Mindezek a moralisták a morál és a vallás elvi ellentmondásából indulnak ki, mert szerintük a *morál* az emberi szellem *autonómiáján*, a *vallás* pedig a *heteronómiáján* nyugszik...”²⁹

Marx, miután rámutatott, hogy az író szubjektív szándékaiba való beavatkozás az államnak és intézményeinek objektív természetével ellentétes, hozzáfog a cenzúrautasítás azon részének a kritikájához, amely kimondja, hogy a kormányzati intézmények bírálata engedélyezett, föltéve, hogy „tendenciája nem gyűlölködő és rosszakaratú, hanem jószándékú”. Ez Marx szerint mindenféle jogfogalom végső megcsúfolása: „Az író tehát a *legszörnyűbb terrorizmusnak*, a *gyanú bíraskodásának* van kiszolgáltatva. A *tendenciatorvények*, az olyan törvények, amelyek nem adnak objektív normákat, a terrorizmus törvényei, amilyeneket az állam szükségállapota Robespierre alatt és az állam romlottsága a római császárok alatt produkált. Az olyan törvények, amelyek nem a *cselekményt mint olyat*, hanem a cselekvő *érzetét* teszik fő kritériumukká, nem egyebek, mint a *törvénytelenység pozitív szentesítései*. Még mindig jobb, ha — mint az a bizonyos orosz cár tette — mindenkinek a szakállát hivatali kozákokkal lenyíratják, mintha azt a meggyőződést, amely miatt szakállt viselek, teszik a nyírás kritériumává... Az érzülettörvény nem az *állam törvénye* az *állampolgárok* számára, hanem *egy párt törvénye egy másik párt ellen*. A tendenciatorvény megszünteti az állampolgárok egyenlőségét a törvény előtt... Ez nem törvény, hanem *kiváltság*. Az egyiknek meg szabad tennie olyasmit, amit a másiknak nem szabad megtennie, de nem azért, mert ennek az utóbbinak talán nincsen meg valamilyen objektív tulajdonsága, mint ahogy a gyermek nem köthet szerződéseket; korántsem, hanem azért, mert jószándékában kételkednek, mert érzülete gyanús... Az érzülettörvények az érzület hiányán, az államra vonatkozó erkölcstelen, anyagiás nézeten alapulnak. Ezek a törvények a rossz lelkiismeret indiszkrét kiáltásai. És hogyan hajtandó végre egy effajta törvény? Egy olyan eszközzel, amely felháborítóbb, mint maga a törvény, *kémekkel*, vagy előzetes megállapodással arra vonatkozólag, hogy egész irodalmi irányok gyanúsaknak tekintendők, bár ez esetben megint ki kell nyomozni azt, hogy ez vagy az az egyén melyik irányhoz tartozik... [...] a kormányzat [...] mintegy fordított világa törvényeinek, mert kettős mértékkel mér. Az egyik oldalon jognak számít, ami a másik oldalon jogtalanság. *Már törvényei ellenkezői annak, amit törvénné tesznek* ... [...] az utasítás el akarja fojtani a rosszakaratú vagy rosszul tájékozott egyénektől eredő pletykákat, és ugyanakkor azzal, hogy az ítéletet az objektív tartalom szférájából a szubjektív vélemény

²⁹ I. m. 12—13. o.

vagy önkény szférájába taszítja, rákényszeríti a cenzort arra, hogy ilyen pletykákra, rosszul tájékozott és rosszakaratú emberek kémkedésére támaszkodjon...”³⁰

Ekképpen Marx közvetve egy rendőrállam-meghatározáshoz jut: rendőrállam az, amely tárgyi normák nélküli törvények szerint működik, az ilyen törvények pedig Marx szerint „a terrorizmus törvényei”; s az emberek alávetése ezeknek a törvényeknek egyenlő a „legsörnyűbb terrorizmusnak” való alávetéssel. Marx egész érvelése azon a hegeli posztulátumon alapul, hogy a politikai szféra az emberi élet objektív dimenzióinak a kifejeződése, nem pedig óhajok, hajlamok, rokonszenvek vagy érzelmek pusztá reflexiója, s ezért az államnak nem dolga az emberi élet szubjektív aspektusainak szabályozása. Ezért fejezi be Marx az értekezését a következő Tacitus-idézettel:

„Rara temporum felicitas, ubi quae villis sentire et quae sentias dicere licet.”³¹

Nincs kétségem: sokak számára elég szokatlannak tűnhet, hogy Marx ilyen érzelmeket fejezett ki. S ezt az érzést jogosan fokozhatja, hogy a magukat intellektuálisan Marxtól származtató társadalmak nem szolgáltattak példát a sajtószabadság és általában a szabadság ügyében mesterük tanításának követésére. Továbbá az az érv is készséggel megengedhető, hogy Marx későbbi intellektuális fejlődése során módosított néhány olyan, tisztán hegeli gondolatot, melyeket a cenzúráról írt tanulmányában még vele egyetértve fejtett ki.

Még ki is terjeszthetjük a problémát: annak ellenére csodáljuk, ahogy Szókratész ékesszólóan védelmezi *Apológiájában* a filozófiai kutatás szabadságát, hogy nyilvánvaló: a Platón *Államában* megszerkesztett eszményi szókratészi városban egy hozzá hasonló filozófus természetesen nem tudott volna élni és tanítani. Röviden elhallgattatták volna, sőt még annak a nyilvános bírósági tárgyalásnak a luxusát sem nyújtották volna, amelynek Szókratészt végül is alávetették Athénban. Milton *Areopagiticáját* mérföldkönek látjuk a véleménynyilvánítási szabadság modern fogalmának fej-

³⁰ I. m. 13–15. o. — Nem érdektelen rámutatni, hogy Marx *A zsidókérdéshez* írt tanulmányában részletesen bírálja Robespierre diktatúráját, s a sajtószabadság jakobinus elnyomásában azoknak az ellentmondásoknak egyikét látja, amelyek felé egy tisztán „politikai” forradalom halad. A jakobinus diktatúra abba a lehetetlen helyzetbe kényszerült, hogy egyfelől kinyilvánította a korlátlan sajtószabadságot (1793-as alkotmány 122. §), miközben gyakorlatilag tökéletesen eltörölték azt, azzal az indokolással — mint Robespierre megfogalmazta —, hogy „a sajtószabadságot nem szabad engedélyezni, ha veszélyezteti a közszabadságot” (Marxnál i. m. 368. o.). A jakobinusok ilyen kettős beszéde Marx számára elméleti okokból éppen olyan ellen-szenves, mint a törvényességnek azok az ellentmondásai, melyeket a porosz cenzúrautasításban bírált.

³¹ I. m. 25. o.: „Ritka szerencsés korszak, amelyben szabad érezned, amit akarsz, és megmondanod, amit érzel.”

lődésében, noha a puritán állam, amelyet a költő olyan nagyon védett, csodált és szolgált, mindennek inkább tekinthető, mint liberálisnak az eltérő vélemények kezelésében. Locke-ot a tolerancia klasszikus filozófusának tartják, noha nyilvánvaló, hogy a türelmet soha nem szándékozott kiterjeszteni a katolikusokra vagy a zsidókra. Szókratész, Milton és Locke esetében megtanultunk együtt élni az emberi dolgok kétértelműségeivel, az intellektuális szándék és a politikai megvalósulás közötti dialektikus feszültséggel, a szellemi frusztrációival a közéletben. Javaslatom, hogy ugyanezt a mércét alkalmazzuk Marxra. Akármilyen bűnöket követtek el a kommunista rendszerekben a véleménynyilvánítási szabadság ellen — s az ilyen bűnök száma légiónyi —, ennek nem szabad megzavarnia ítélőképességünket, s megakadályozni annak fölismerését, hogy Marx tanulmánya a cenzúráról a sajtószabadság modern irodalmának klasszikus darabja. Az, hogy néhány ortodox marxista és ugyanúgy néhány megrögzött antikommunista némi bosszúságot fog érezni, talán ironikus — és szükségszerű; mégis meg kell igazítanunk a tűt a lemezen.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Keresztes György*)

SUMMARY

Aspects of Freedom of Writing and Expression in Hegel and Marx

Hegel and Marx are not usually connected in the public mind with the quest for freedom of expression and thought; in some cases, they have been portrayed as the enemies, rather than the defenders, of open society. Yet a careful examination of their writings suggests a much more differentiated attitude towards the questions involved in freedom of expression.

We admire Socrates' eloquent defense of the freedom of philosophical enquiry in his *Apologia*, despite the fact that it is evident that in the Socratic Ideal City as constructed in Plato's *Politeia* a philosopher like Socrates could certainly not live and preach and would be summarily silenced, even without being afforded the luxury of a public trial to which,

after all, Socrates had been submitted in Athens. We see Milton's *Areopagitica* as a milestone in the evolution of modern concepts of freedom of expression, though the Puritan Commonwealth, so much advocated, admired and served by Milton, was anything but liberal in allowing dissenting opinions. Locke is considered a classical philosopher on tolerance, though he obviously never contemplated extending it to Papists or Jews. Yet in the cases of Socrates or Milton or Locke we have learned to live with the ambiguities of human affairs, with the dialectical tension between intellectual intention and political realization, with the frustrations of the intellectual in public life. My suggestion is that the same yardstick be applied to Hegel and Marx, and

that whatever sins may have been committed under Communist regimes against freedom of expression — and these sins are legion — they should in no way obscure our sight in recog-

nizing Marx' essay on censorship for what it really is: a classic in the modern literature on the freedom of the press.

AZ „EMBERI SZÍNJÁTÉK” ÉLETFILOZÓFIÁJA*

ÉLES CSABA

I. rész: A színpadtér

Filozófiatörténeti tanulmányt írni, azaz filozófiai igénnyel értekezni egy másik filozófusról: nos, ez a XIX. század óta megszokott dolog — több, azóta klasszikussá vált filozófusról elmondhatjuk, hogy éppilyen stúdium során kereste és találta meg önmagát. Filozófia és filozófiatörténet egyszerre, amit Schopenhauer Kantról, Feuerbach Hegelről, Mill Comte-ról, Nietzsche Schopenhauerről, Marx és Herzen a filozófiatörténet több klasszikusáról írt. A filozófia és a szépirodalom határait egyaránt kitágíthatjuk azonban, ha a keresés és a fölfedezés horizontját kiterjesztjük a szépirodalom körére is. Elvégre pl. az orosz irodalom (különösen Dosztojevszkij és Tolsztoj) filozófiai hatása, Lukácstól és Sesztortól Wittgensteinig, közismert tény.

Balzac filozófiatörténeti fölfedezését két tény is indokolhatja. Olyan korban élt egyrészt, amikor egyszerre éltek vagy hatottak a felvilágosodás és a romantika filozófusai; másrészt pedig irodalmi formában ugyanolyan koherens életfilozófiát produkált, mint amennyire összetartozó az általa teremtett társadalmi világ. Tanulmányunk címe éppen ezért lett az *„Emberi színjáték” életfilozófiája*. Az első rész tárgya „a színpadtér” — vagyis az a tér- és időbeli mozgástér, ahol a szereplők élnek és gondolkodnak, vagy jellemük, cselekvésük révén az írónak a gondolkodásra alkalmat adnak: „Az előszoba olyan, mint az előszó: mindent be kell jelentenie, de semmit nem kell ígérnie.” (I-924.)

Meditációk a történelemről és a társadalomról

Az *Emberi Színjáték* írójának a jelenkor az 1830-as júliusi forradalommal kezdődő „polgárkirályság”. A közelmúlt vagy „történelmi félmúlt” a Bourbon-restauráció, a

* Balzac-idézeteink lelőhelye a Magyar Helikon 1962—1964. évi összkiadása tíz kötetben.

napóleoni Császárság és a Forradalom évtizedei. Minden, ami 1830 és 1848 között történik, valamilyen módon ide mutat vissza. Nem véletlenül állapítják meg *A német ideológia* szerzői, hogy a nagy francia forradalom a modern állam keletkezéstörténete; s nem meglepő azt olvasni a mi Petőfinknél, hogy ez a történet a világnak egy új evangéliuma. Azonban nemcsak a Mirabeau-tól X. Károlyig tartó időszak teszi érthetőbbé Lajos Fülöp társadalmát, hanem megfordítva: a polgárkirályság viszonyai is új megvilágításba helyezik az előzményeket, a modern francia polgárság hőstörténetét. Éppen ebben a történelmi dialektikában rejlik a balzaci *Színjáték* eredeti és kimagasló forrástörténeti jelentőségének magyarázata.

Természetesen Balzac szívesen olvasta és emlegette az 1789 előtti francia históriát és világtörténelmet is. Rámutatott például — Hegelhez hasonlóan — a reformáció és a francia forradalom közötti lényegi kapcsolatra. Balzac mintegy lemezteleníti a fennkölt ideológiákat, s így pőre mivoltában kissé rideg az erkölcsi közös nevező. „Nem adok neki tizenöt évet, s minden nagylelkű kérdésre ez lesz a felelet: *Mi gondom vele?* A szabad akarat nagy kiáltása ezzel leszáll a vallási magaslatokról, ahová Luther, Kálvin, Zwingli és Knox révén jutott fel, leereszkedik egészen a politikai gazdaságtanig. *Mindenki magáért és Mindenki magában*, ez a két iszonyatos mondat alkotja a *Mi gondom velével* a polgár és a kistőkés bölcsességének szentháromságát.” (VIII-657.) A kifejezett stádiumból megérthető, vagy legalábbis érthetőbb az embrionális kezdet. A valóság megvilágítja és leleplezi az ideológiai misztifikációkat. A forradalom jakobinus vezérének személyisége a reformáció törvényhozóját magyarázza: „A kortársak egyedül Robespierre olyannyira hasonló életének kulcsával érthetik meg Kálvin életét, aki hatalmát ugyanazokra az alapokra rakta, s éppoly kegyetlen és korlátlan úr volt, mint az arrasi ügyvéd. ... Mindazok, akiknek kedve támad tanulmányozni, milyen okokból büntetett Kálvin, kisebb arányokban az egész 1793-at megtalálják Genfben.” (X-175.) Személyüket nemcsak „kegyetlenségük” kapcsolja össze: „Pitt, Luther, Kálvin, Robespierre, az uralkodási vágynak ezek az Harpagonjai mind koldusszegényen haltak meg.” (X-177.) Velük szemben „a tett és a gondolat emberei, Potemkin, Mazarin, Richelieu egy-egy birodalmat hoztak létre vagy készítettek elő, s háromszáz-háromszáz-milliót hagytak maguk után” (uo.). (Stendhal — Balzackal ellentétben — jobban becsülte Kálvint: „Mindenekelőtt azért — jegyzi föl útinaplójába —, mert nem tett ugyan szegénységi fogadalmat, mégis szegényen halt meg, és mindig is szegényen élt.

Bölcsésé és erkölcsössé nevelte népét, amely három évszázad múltán is megőrzi az egyéni jellem nyomát.”¹)

A XIX. század nagyjai — talán az egy Tolsztoj kivételével — mind elismeréssel tekintenek Napóleonra: Hegel, Goethe, Heine, Byron, s természetesen Balzac és Stendhal is teremtik és éltetik ezt a kultuszt (ha nem is mindig főnntartások nélkül). Stendhal Julien Sorelje, Dosztojevszkij Raszkolnikovja és Balzac több regényhőse a bizonyíték rá, hogy az írók teremtményeikbe is átültetik csodálatukat. Balzacnál maradván: a szobájában lévő Napóleon-szoborra — minden bizonnyal hihetünk Szerb Antal *Világirodalom-történetének* — ezt írta föl: „amit ő a kardjával ért el, azt én a tollammal fogom megvalósítani”. A másik dokumentum a Hanska grófnénak írott egyik leveléből (1844) való. „Mindent összevéve ebbe a játszmába fogtam én: négy embernek van óriási hatása erre a félszázadra: Napóleonnak, Cuvier-nek, O’Connelnek; én akarnék a negyedik lenni. Az első Európa véréből él, magába oltotta a hadseregeket; a második a földgömböt tette magáévá; a harmadik egy népet testesített meg magában, én egy egész társadalmat hordozok a fejemben.”² Canalis-a korántsem ilyen optimista. Szkeptikusan és öniróniával utasítja el magától a „nagy költő” minősítést; ugyanis „abban a században, amelynek Napóleon volt a nyitánya, semmi sem nőhet naggyá többé” (I-489.) Ugyanő — máshol — így jellemzi Napóleont: „ki fogja őt valaha megmagyarázni, ábrázolni vagy megérteni? Egy ember, akit keresztbefont karral képzelünk el, és aki mindenható volt! Aki a legszebb hatalommal bírt, melyet csak ismerünk, a legkoncentráltabb, a legzordabb, a legkegyetlenebb hatalommal minden hatalmak közül! Ez a páratlan lángész körülsétáltatta a világon az állig felfegyverzett civilizációt, de az mégsem gyökeresedett meg sehol. Egy ember, aki mindent meg tudott tenni, mert mindent akart, aki az akarat csodálatos megtestesülése volt...” (III-231-2.) A Sorelek sorába lép be Lucien Rubempré is. Ő, a tehetséges, de befolyásolható és akaratnélküli irodalmár nem tud mit kezdeni ezzel a példával. Hátha még tudná azt, hogy „a génusz éppoly gyakran áll fölötte, mint marad alatta az eseményeknek” (I-359.).

A karriervágy ábrázolásán túl, Balzacnak a napóleoni korról fontos, történeti értékű megjegyzései vannak. Napóleon az *Emberi Színjáték*ban nemcsak az akaraterő, a háborús stratégia és a császári gesztusok hőse. Megjelenik a lapokon a jogalkotó és az államszervező is; sőt, a Császárság minősítő-megkülönböztető kulcsfogalma éppen a

¹ Stendhal: *Francia földön (Egy turista feljegyzései)*, Magyar Helikon, Budapest 1975, 548—549.o.

² *Balzac levelei*, Fővárosi könyvkiadó, Budapest é. n., 197. o.

„szervezés” (III-223.). Balzac imponáló tömörséggel fogalmazza meg azt is, hogyan illeszkedik Napóleon a feudalizmus leküzdésének történelmi folyamatába: „Napóleon polgári törvénykönyve befűtött a kutyabőrökkel, mint ahogy az ágyú már előbb szétlőtte a feudalizmust.” (IV-446.) *Az ágyú szétlőtte a feudalizmust!* Ezen a ponton kínálkozik egy egészen konkrét alkalom, hogy Balzac gondolkodói tehetségét összevessük a kortársakéval (ezen most a XIX. század egészét értve). Első e sorban, mintegy húsz évvel Balzac előtt, Comte: „A puskapor fölhalálása egyfelől megszüntette azt a fölényt, melyet a fegyverrel való bánás a katonai rendnek a mesteremberek fölött biztosított... Másfelől ugyanez a találmány a hadakozás egész rendszerét az ipari munkától, a művésztől s a megfigyelésen alapuló tudományoktól tette függővé.”³ Második lehet, kb. Balzac gondolatával szinkronban, Heine: „az ágyúk kűrtszavára most úgy omlanak le a legerősebb várfalak is, mint hajdanán Jerikó falai, a vaspáncél éppoly kevésbé védi meg a lovagot az ólomeső ellen, mint a parasztot vászonzubbonya; a puskapor egyenlővé teszi az embereket, a polgári flinta éppúgy elsül, mint a nemesi flinta — a nép fölkel.”⁴ Harmadiknak következzen, immáron jóval Balzac után, a problémát a reneszánsz korára konkretizáló Jacob Burckhardt. Itáliában „a lőfegyverek korán kezdődő fejlődése megtette a magáét ahhoz, hogy a háború mintegy demokratizálódjék, nemcsak azért, mert a bombavető előttről a legszilárdabb várak is megremegtek, hanem mert előtérbe lépett a mérnöknek, az ágyúöntőnek és tüzérnek a polgári életben szerzett ügyessége”.⁵ S végül kitért a kérdésre Engels is: „A nemesi várak eladdig megközelíthetetlen kőfalai leomlottak a polgárok ágyúi előtt, a polgári kézipuskák golyói átütötték a lovagi vérteteket. A nemesség páncélos lovasságával együtt a nemesi uralom is összeomlott...”⁶ Balzac, Comte, Heine, Burckhardt, Engels — nem kétséges, hogy a múlt századot reprezentáló névsor ez.

A royalista Balzac aggódással figyelte és bizonyos nosztalgiával, de öncsalás nélkül értékelte a Bourbonok restaurációját. Civilizációnkban „1815 óta a Becsület elvét a Pénz elve foglalta el” (IX-263.). Maga a király Marxra emlékeztető⁷ jelzőt kap: XVIII. Lajos a „katolikus Hamlet” (I-447.). Az uralkodó „nagy elme”, rengeteget töpreng, de nem cselekszik, mert nem cselekedhet, hiszen túlságosan be vannak határolva a lehetőségei.

³ Aguste Comte: *Socialphilosophiai Értekezései*, Budapest 1901, 33. o.

⁴ Heinrich Heine: *Versek és prózai művek*, Európa, Budapest 1960, II. k. 176. o.

⁵ Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*, Képzőművészeti Alap kiadóvállalata, Budapest 1978, 75. o.

⁶ Friedrich Engels: *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása*, Marx és Engels Művei 20. k. 164. o.

⁷ Calderón drámáját, *A csodatévő mágust*, Marx egy helyütt „katolikus Faust”-nak nevezi.

A ténszerű ellentmondás, hogy a Restauráció csak a politikai felépítmény viszonylagos restaurálása lehetett, Balzac előtt teljesen nyilvánvaló volt. Ő is jól tudta, amit Saint-Simon oly frappáns tömörséggel fejezett ki: „a mai társadalom a következő különös képet nyújtja: *A lényegében iparos nemzet élén lényegében feudális kormány áll.*”⁸ Tehát: átmeneti korszak — korcs állapotok. A helyzet bonyolultságát fokozta, hogy éppen a legyőzött francia nép kapott egyedül „tűrhetően liberális alkotmányt”.⁹ S mégis — ennek ellenére, vagy még inkább: éppen mindezekért — Franciaországban szinte kezdettől fogva újból napirenden van a „forradalom”. Az európai értelmiség legjava — a határokon belül s azokon túl — forradalmakra: a trónok megingására számít. A gall kakas periodikusan „kukorékol”, ha nem is a brit oroszlán ébred föl rá: először 1830, majd 1832, s a folyamat végén 1848 két fölkelése fémjelzi Franciaországban a *forradalmak korát*.

S valóban jönnek bizonyos társadalmi változások is, már az első népitélet nyomában. Az új uralkodó, Lajos Fülöp, a bankárok mentora. A kialakult állapot, a „júliusi fél-republikánus Franciaország” (I-268.) még mindig nem jelenti azonban a felemás helyzet megoldódását. Jellemző, hogy sem az emigránsként Párizsban élő, republikánus Ludwig Börne¹⁰, sem a királpártiságról ismert Balzac nem elégedett vele. Ő, Zulma Carraud-nak 1830 végén írott levelében, így vall erről: „Franciaország legyen alkotmányos monarchia, örökös királyi családdal, rendkívül hatalmas felsőházzal a tulajdon képviselőjében stb., minden lehető biztosítékával az örökösödésnek s azoknak az előjogoknak, melyeknek természetét vitatni lehet; aztán választható alsóházzal, ama közbülső tömeg összes érdekeinek képviselőjében, mely a magas társadalmi osztályokat elválasztja az úgynevezett néptől.”¹¹

Balzac, a realista ábrázolóművész — és az ábrázolások-leírások közben magának gondolati kitérőket megengedő bölcsele — ennél sokkal differenciáltabban és maradandóbb érvénnyel is vélekedik korának viszonyairól és típusairól, jelenségeiről és jellegzetességeiről. Az a dezilluzionizmus, amitől a kortárs romantika kimondhatatlanul szenved, a kritikai realizmus számára éltetőelemet jelentő téma: „A polgárság, amely ma csaknem mindenható Franciaországban, adósunk maradt a nép boldogságával, a hivatkozástól ment pompával és a kiváltságok nélküli nagysággal.” (VII-101.) Még rosszabb a helyzet az ún. „egyenlőséggel”; ami ugyanis nemcsak visszajára fordult,

⁸ Claude-Henri de Saint-Simon: *Válogatott írásai*, Gondolat, Budapest 1963, 366. o.

⁹ Vö. Friedrich Engels: *Németország állapota*, Marx és Engels Művei 2. k. 536—537. o.

¹⁰ Vö. Ludwig Börne: *Párizsi levelek*, Kriticon, Bukarest 1975, 50. o.

¹¹ *Balzac levelei*, 62. o.

hanem következetlen jogi szabályozása egy szörnyeteget is nagygyá növesztett, jelesül az irigységet: „Párizsban mindenütt és minden vonatkozásban szemébe szökik az embernek, hogy mekkora különbség tátong a társadalmi osztályok között ebben az országban, amely megrészegült az egyenlőségtől!” (VI-771.) „Midőn mindenkit egyenlővé tettek: megszületett az *Irigység Jogainak Deklarációja*.” (II-583.)

Balzacot kora társadalmából csak két osztály érdekli igazán: az arisztokrácia és a polgárság. Külön-külön és egymáshoz való viszonyukban is: „Az arisztokrácia bizonyos értelemben a társadalom gondolata, a polgárság és a munkásság képviseli szervezetét és tevékenységét.” (V-146.) Egyébként Balzacnak az arisztokráciához való *tudatos* kapcsolódását valamiféle pszeudo-nosztalgikus csodálat és az „érted haragszom” kettőssége jellemzi (III-58-9.). Mélyen sajnálja, hogy a nemesség — saját tradícióinak uszályában botladozva — nem tud lépést tartani az eseményekkel, az új követelményekkel: „Ahelyett hogy elvetette volna a céget, amely megsértette a népet, s közben titokban megtartotta volna a hatalmat, eltúrte, hogy a polgárság a helyébe üljön, görcsösen ragaszkodott hatalma jelvényeihez, s elfeledkezett azokról a törvényekről, amelyeket számbeli gyöngesége miatt követnie kellett volna. Az arisztokráciának, amely alig teszi ki a társadalom egy ezredrészét, ma ugyanúgy, mint a múltban, meg kell sokszoroznia tetteit, hogy a válság napjaiban egyenlő súllyal léphessen fel a népi tömegekkel szemben. Ma már csak tényleges erővel dolgozhat, nem történelmi emlékekkel.” (V-150. De a nagy bankárdinasztiák is kipusztulnak, ha nem vásárolnak maguknak nemességet — miként azt a Fuggerek tették, akik Babenhausen hercegekké lettek hajdanán. Ugyanakkor nem igaz az, hogy Balzacnak egyetlen jó szava sincs a közép- és kispolgárságról. Trója és Napóleon históriája „egy-egy hősköltemény” volt; s Balzac mint igazi realista elbeszélő azt kívánja (!), hogy a *César Birotteau nagysága és bukása* is „bár csak hőskölteménye lehetne a polgárok hányattatásainak, amelyeket még senki sem tett szóvá, mert látszólag nincs bennük nagyszerűség, holott távlatuk határtalan” (V-602. és 369.).

Az *Emberi Színjáték*nak sok emlékezetes vidéki színhelye van: Angoulême, Bordeaux, Limoges, Nemours, Saumur, Tours stb. Ám az igazi, a fő színtér természetesen Párizs — hiszen itt találhatók meg a klasszikus osztálytípusok a teljes civilizatorikus fegyverzetükben. Párizs a centrum, az állam összes többi közigazgatási egységét elnyomó nagy központ. Fourier *expressis verbis* bírálja Párizs óriási, már-már nyomasztó súlyú szerepét¹² — Balzac viszont ábrázolja. Ha egyébként Franciaország a centralizáció

¹² Vö. Charles Fourier: *A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete*, Gondolat, Budapest 1977, 374—381. o.

klasszikus történelmi példája, akkor ugyanilyen nivójú példa Németország a decentralizációra. A húszas évek végén Eckermann egyaránt följegyezhetett egy-egy goetheti gondolatsort ennek előnyeiről¹³ és hátrányairól,¹⁴ s az előbbihez — mint a porosz centralizáció kulturális ellensúlyaihoz — Fontane is csatlakozott a kilencvenes években.¹⁵ Tehát az „emberi színjáték” igazi, elementáris élettere Párizs: ez a sűrített francia társadalom. Párizs mindenekelőtt (a világi élet felszínén) a társasági élet centralizációját jelenti — mellékesen a vidéki nők rovására: „A bajnak hét mérföld a kerülete, s az egész országot sújtja. A vidék ugyanis nem áll meg önmagában. Csak ahol a nemzet ötven apró államocskára oszlik, ott lehet meg mindegyiknek a maga sajátos arculata, ott lehet minden egyes nő királynő, aki parányi birodalmának szépségeit tükrözi. Ez a jelenség Itáliában, Svájcban és Németországban, úgy hallom, még megfigyelhető; de a központosítás nálunk és minden egy-fővárosú országban szükségképpen a társadalmi élet elszürkülésére vezet.” (IV-88.) Stendhaltól tucatnyi példát említhetnénk, amely Itália vonatkozásában igazolja, Svájcot illetően viszont cáfolja Balzac „hallomásait”.

Ha Luther vitairataiban Róma — úgy Balzac regényeiben Párizs a modern Ninive. Aki jó keresztény, az rossz római¹⁶; s aki Párizsban makulátlanul erényes, az mocskos rágalmakkal szóratik tele (III-72.). Eugénie Grandet-nak egy epizód erejéig fölbukkanó szerelme, Charles pl. „annak a társaságnak a szörnyűséges nevelésében részesült, amely szóval és gondolattal egyetlen estén több bűncselekményt követ el, mint amennyi fölött a bíróság ítélkezik; ahol tréfákkal ölik halomra a legragyogóbb gondolatokat; ahol csak annyira számít erősnek az ember, amennyire helyes színben látja a világot — s a világot helyes színben látni ott annyit jelent, mint nem hinni semmiben, sem érzelmekben, sem emberekben, de még magukban az eseményekben sem, mert ez a társaság még az eseményeket is maga koholja”. (III-578.) Párizsban „a szenvedélyek elernyednek: itt a szerelem sóvár kívánczóság, a gyűlölet puszta akarhatnámság; egyetlen igazi rokon van itt: az ezerfrankos bankó, s egyetlen valódi barát: a zálogház [...] Ez a világ mindig befogad, s ennek a világnak sosem hiányzol. Ki uralkodik hát ebben az országban, ahol nincs se erkölcs, se hit, se érzelmek, de ahonnét mégis kiindul, ahová mégis torkollik minden érzés, minden hit, minden erkölcs? Az arany és a gyönyör.” (V-262.) Az

¹³ Vö. J. P. Eckermann: *Beszélgetések Goethével*, Magyar Helikon, Budapest 1973, 367—368. o.

¹⁴ Vö. uo., 269—270. o.

¹⁵ Vö. *Theodor Fontane élete levelekben*, Gondolat, Budapest 1962, 269. o.

¹⁶ Vö. Luther: *Egyházreformáló iratok*, Wigand, Pozsony 1905, II. k. 312. o.

arany szemű lány után ugyanilyen értelemben citálhatnánk *Az alkimistát* (IX-484.), s persze különösen a *Goriot apót* (II-855. és 1062.).

Párizs a centrum — ám a centrumnak is megvan a maga sajátos hierarchiája. „Saint-Germain modora, szóhasználat, egyszóval hagyománya körülbelül negyven év óta [Balzac 1834-ben írta ezeket a sorokat] megfelel annak, ami egykor az udvar volt Párizsban, a Saint-Paul-palota a tizennegyedik században, a Louvre a tizenötödikben, a Royale tér s a Rambouillet-palota a tizenhatodikban s végül Versailles a tizenhetedik és a tizennyolcadik században. Párizs nemességének és uralkodó osztályának történelme minden szakaszában megvolt a maga központja, mint ahogy a köznapi Párizsnak is mindig meglesz a magáé.” (V-145.) E nagy ívű visszapillantás lelőhelye a *Langeais hercegnő*. Tőle mindössze csak egy évvel fiatalabb a *Vörös és fehér* (Lucien Leuwen, 1835); így valóban érdekes, hogy Stendhalnak más (pontosabban szólva: politikailag előítélet- és illúzió-mentes) a véleménye. A szerző száraz ténymegállapítása szerint ugyanis „*Július* óta a bankárok vezetik az államot. A Faubourg-Saint-Germain helyébe a burzsoázia lépett, és a bankárok a burzsoázia nemesei.”¹⁷ De még ebben a kérdésben is világosan kitűnik az, ami összeköti kettejüket: az alapgondolat aforisztikus bölcsessége, dialektikája s a valóság szemlélet módszertani-strukturális hasonlósága.

Párizs már a XVIII. században aránytalanul nagy országos centrum, s egyben Európa „fővárosa”. Miközben a felvilágosodás és rokokó százada egészében az arisztokráciáé, Balzac a polgári XIX. század gyermeke. Ebből különféle ellentmondások származnak; s mindenekelőtt a szüntelen összehasonlítás igénye-kényszere. Így viszonyul például korának kétarcú gazdasági fejlődéséhez: „A modern ipar a tömegeknek dolgozik, és ezáltal kiszorítja a régi művességet, amely egyéni termékeivel a fogyasztónak, valamint a mesterembernek személyéhez igazodott. Ma már csak termékeink vannak, nincsenek többé *műveink*.” (II-322.) A Forradalom nagy jelszavai közül — mint láttuk — Balzac bírálta az egyenlőséget. Ugyanakkor őszintén hiányolta a testvériséget és honfiúi büszkeséggel szólt a szabadságról: „A németek természetes adottsággal játszanak minden hangszeren, csak a Szabadság nagy regiszterén nem tudnak játszani.” (VI-551.) Hogyan is tudnának, amikor Heine szerint „a Rajna a Jordán, amely a szabadság szent földjét elválasztja a filiszterek országától”.¹⁸

A XIX. század tudományának nagy újítása a kettős előjelű differenciálódás kiteljesedése (III-19.); de az iniciatívák és alapeszmék kikerülhetetlenül a felvilágosodás korából valók (X-640.). A szalonok világát vizsgálva viszont a rokokó-idők fölénye az

¹⁷ Stendhal: *Vörös és fehér*, Magyar Helikon, Budapest 1967, 630. o.

¹⁸ Heinrich Heine, i. m. II. k. 181. o.

egyértelmű: „Az előkelő társaságban ma túl sokat beszélnek lovakról, jövedelemről, adókról, képviselőkről, hogysen a francia társalgás az maradhatna, ami egykor volt. A szellemnek ráérő időre van szüksége és bizonyos társadalmi egyenetlenségekre. Ma már talán Pétervárott és Bécsben is szellemesebben társalognak, mint Párizsban.” (II-13.) De Balzac mégsem téveszthető össze a Goncourt fivérekkal, akik *kizárólag* a XVIII. század rokokó dámáiba és szépművészeibe voltak szerelmesek! Több művének ajánlása bizonyítja, hogy milyen őszinte hódolattal nézett föl „hírhedett” kortársaira: Berliozra, Delacroix-ra, Liszt Ferencre, Gautier-ra, Lamartine-ra; s mellettük Rossinira, Paganinira, Stendhalra és más, ma már kevésbé ismert vagy méltányolt tudósokra, írókra, filozófusokra, közéleti személyiségekre. A XVIII. század „prózaí évszázad”, melyben „a dolgokat csak nevükön tudták nevezni” (VII-285.). Az *Újabb tanulmány a nőkről* című alkotásának egyik pontján két táncosnő: Maria Taglioni (1804—1884), a párizsi Opera csillaga és Marie-Anne Camargo (1710—1770) — egyik szép mozdulatát Nicolas Lancret örököltette meg — „képviseleli” a két századot. A táncszétetikai fejtegetés helyett a gondolatmenet inkább a költészet szférájával való összekapcsolódással bővül ki. „Taglioni ne érne föl Camargóval? [...] Nem nagyobbak-e a mi költőink, mint a tizenennyolcadik századbeli? Igaz, a mi napjainknak, a hatalomra jutott fűszerek jóvoltából, nincs meg a saját stílusuk.” (III-233.) A történelmi távlatartás, a kortársi önértékelés, a realista író „diadala” ez.

Aforisztikus politikai filozófia

Az imént megismerhettük Balzacot mint a történelmi könyvek szorgalmas olvasóját és a társadalmi jelenségek fáradhatatlan vizsgálóját: a szélesen értelmezett reneszánsz korából (Petrarcától Baconig¹⁹) ismert, a tudósokat tipizáló metaforával élve, Honoré de Balzac semmi esetre sem „pók” tehát. Most viszont azt szeretnénk hitelesen bizonyítani, hogy nem is egyszerűen „hangya”. Balzacunk sokkal inkább „méh”, aki nemritkán mondhatni a „selyemhernyó” magaslatáig emelkedik. Éppen ebben rejlik a magyarázata, hogy miért kell árnyaltabban kezelnünk közismert királypártiságát is. Politikai nézetei jellemezhetők ugyan továbbra is a legitimizmusmal; de szükségképpen

¹⁹ Vö. *Petrarca levelei*, Gondolat, Budapest 1962, 64—65. o.; uő: in *Reneszánsz-antológia*, Gondolat, Budapest 1984, 11. o. és Francis Bacon: *Novum Organum I.*, Művelt Nép, Budapest 1954, 69. o. A barokk korából ideillik Comenius is, aki kifejezte óhaját: „Inkább méhek legyünk.” (Vö.: *Comenius Magyarországon*, Tankönyvkiadó, Bpest. 1962, 111. o.)

aforisztikus politikai filozófiája magasan a mindenkori pártérdekek fölé emelkedik, s közvetve le is leplezi azokat. Balzac továbbá íróként sem egyszerűen a realista „stílus” képviselője: az ő „realizmusa” a totalitásában megragadott valóság, középpontban az emberrel. Ez határozza meg válogatásait és sűrítéseit. A balzaci filozófia vagy gondolati bölcsesség *e sűrítés sűrítése*, az európai humanizmus maradandó érvényű öröksége. A balzaci legitimizmus lehet tehát korlátozott vagy antihumánus, de amikor igazán mélyen elgondolkodik a politikáról, akkor az mindig az ember igazi és hosszú távú érdekeit szolgálja. A gondolati sűrítésekben megjelenő balzaci realizmus „diadala”, hogy a tudatos és köznapi legitimizmus öntudatlanul átcsap a demokratizmusba és népiségbe. Lehetséges, hogy éppen ez biztosítja helyét az egyetemes kulturális örökség köz-tudatában?

Tartalmi értelemben nem ellentmondás, hogy Balzac — miközben működésének könyörtelen és póré valóságában akarja megismerni-megmagyarázni a politikát — eszményeket is támaszt a hatalom világával szemben. Egy valóban és régóta demokratikus ország külpolitikájára még igaz is lehet, hogy „a követek a népek ügyvédei” (I-699.), ikerdarabjával együtt („vajon nem magánügyekkel megbízott államférfi minden ügyvéd?”, II-1103.). Problematikusabb schilleri idealizmusának másik, megszorításokkal el nem intézhető példája. „Hogy az ember megmaradhasson egy ország élén, nem kell-e mindig méltónak mutatkoznia a vezetésre? [...] Nem a lélek és az értelem szerepét kell-e eljátszania, hogy mozgatni tudja a kezeket?” (V-149.) Ugyanakkor maga Balzac az, aki itt végül jelentősen megkönnyíti a dolgunkat.

Mint annyiszor, most is a tények realista szemlélete segít. „A politika tehát olyan tudomány, amelynek nincsenek kikristályosodott elvei, nincs állandósága; nem egyéb, mint a lélekjelenlét zsenije, az erőszak állandó alkalmazása a pillanat szükséglete szerint.” (X-400.) A politika „kódexei” természetesen léteznek. Machiavelli és Spinoza, Hobbes és Montesquieu életművében megtalálhatók (X-22.) — ők a modern polgári politikai filozófia ős-klasszikusai. Csakhogy ezeket az értelmiségiek, s nem a hatalom ösztönösen tudatos művészei olvassák, akik inkább anyagot szolgáltatnak ezekhez a könyvekhez. A XVI. század, a *Medici Katalin* kora és Európája, gazdag példatárát kínálja tevékenységüknek (X-23-4.). Már V. Károly, I. Ferenc, II. Fülöp, valamint kortársaik és újkori utódaik nem az „uralkodási vágy Harpagonjai” (amint azt Luther, Kálvin és Robespierre esetében láttuk). Van annak valami jelentősége — a problémára még visszatérünk —, hogy az író nem egyes szám első személyben beszél, hanem a kétes erkölcsű Emile Blondet-val mondatja ki a leszűrhető tanulságot: „A nagy politikusnak elvont értelemben gazembernek kell lennie; ha nem az, a társadalomnak a vezetése rossz kezekbe kerül. Tisztességes politikus — olyan ez, mintha a gőzgépek éreznének, vagy mintha a kormányos szerelmeskedne a hajóhídon: a hajó elmerül. Az a miniszterelnök,

aki százmillióval meglopja, de naggyá és boldoggá teszi Franciaországot, nem ér-e többet annál a miniszternél, akit még eltemetni is államköltségen kell, de romlásba sodorja az államot?” (V-640-1.) Az egyik oldalon állnak a Richelieu-k, a Mazarinek és Potemkinnek — a másikon „a derék Robert Lindet”-k: a Direktórium pénzügyminisztere és más „erényes hülyék” (uo.). Balzac, a narrátor, természetesen kíváncsi, hogy az erény és a tehetség *összekapcsolva* legyen tartósan sikeres és gyakori a politikában. De Balzac, a jellemábrázoló művész, a valóságismeretében (legalábbis ott és akkor...) „rágalmazná meg” Blondet-t, ha az mást állítana, mint az idézet. Stendhálnál ugyanakkor nyoma sincs ilyesféle kettősségnek; a „turista” ugyanazt jegyzi föl naplójába²⁰, mint amit az öreg Leuwen bankár tanácsol fiának: „Csirkefogó! Vagyis politikus, egy Martignac, ha nem is rögtön Talleyrand. Ti fiatalok és a ti lapjaitok ezt úgy mondják: csirkefogó! De tíz év múlva már tudni fogod, hogy Colbert, Sully, Richelieu bíboros, egyszóval minden politikus, vagyis mindazok, akik az embereket vezették, súrolták valamiképpen a gázságot...”²¹ Igen — s ez már ismét egy balzaci „rossz szellem”, Vautrin példája —, a tömeg „fétisként tiszteli” La Fayette-et, holott „a legrosszabbul szolgálta Franciaországot”; miközben „kövel dobálja meg” azt a Talleyrand herceget, aki *megakadályozta Franciaország fölosztását* (II-932-3.). A figurák megegyeznek: Richelieu és Talleyrand — Balzacnál is, Stendhálnál is.

Amit Balzac és Stendhal egyforma élességgel és moralizálástól mentesen lát, az az, hogy az említetteknek nemcsak a hatalmuk volt nagy, hanem a hatalomhoz való tehetségük is. Más szóval a hatalmat megkaphatjuk, de a hatalommal való élés tudományát végképp magunknak kell hozzászerezni. Erre az igazságra Raphaël döbben rá *A számárbőr* végén: „A jogar a gyerekek játék, Richelieu-nek bárd, Napóleonnak emelő, mellyel kifordítja sarkaiból a világot. A hatalom meghagy minket olyannak, amilyenek vagyunk, és nem teszi naggyá, csak a nagyokat.” (IX-222.) Aki például szeszélyeskedik, az bizonyosan rosszul él hatalmával: „Egy középszerű férfit sikerre segíteni: ez a nőknek és fejedelmeknek ugyanazt az élvezetet jelenti, amely annyi nagy színészt rávisz, hogy százszor eljártsson egy rossz darabot. Ez az egoizmus mámore! Más szóval ezek a hatalom szaturnáliái. A hatalom nem tudja mással bebizonyítani saját maga előtt az erejét, mint azzal a furcsa visszaéléssel, hogy valamilyen képtelenséget a siker pálmájával koszorúz, megcsúfolva a lángészt, az egyedüli erőt, melyet az abszolút hatalom utolérni képtelen. Caligula lovának

²⁰ Vö. Stendhal: *Francia földön*, 700—701. o.

²¹ Stendhal: *Vörös és fehér*, 339. o.

felmagasztalása, ez a császári bohózat, kezdettől fogva számos előadást megért és még sokat meg fog érni.” (V-1090.)

Balzac és Stendhal demokratizmusának mélysége paradox módon kifejezésre jut abban is, hogy nem a „demokrácia” és „haladás” jelszavait pufogató ellenzéki pártokhoz csatlakoznak. Ellenkezőleg: ők az *Emberi Színjáték* több pontján (VII-626-7. és VIII-551. stb.) gúnyos kritikában részesülnek. A demokráciában való részesülés mindkettejüknél lényegében a *kulturáltság cenzusához* van kötve. S megfordítva: a hatalom megítélése is főképp ahhoz van kapcsolva, hogy fölvirágoztatja-e a kultúrát, a művészeteket, a tudományokat, a technikát, támogatja és serkenti-e az alkotókedvet. Balzac és Stendhal nyilván nem általában a demokráciáról, csak az addig és akkor létező demokráciáról állítanak ki lehangoló bizonyítványt: *ha a szeszély a hatalommal való és negatív, akkor a kultúra tervszerű támogatása ugyanennek pozitív példája.* „Hát sohasem értik meg az emberek, hogy a művészet remekei elképzelhetetlenek az olyan országban, ahol nincsenek nagy vagyonok, nincsenek gondtalan, nagystílu életformák! Ha a baloldaliak mindenáron le akarják mészárolni a királyokat, ám tegyék, de hagyjanak meg legalább néhány kis herceget, akkorákat, mint a hüvelykujjam!” (VIII-17.) Hector Berlioz, aki egyébként ismerte és értékelte Balzac epikájának gondolati kitételeit, hasonlóan vélekedett: „A Mediciek kihaltak. Törvényhozóink nem fogják helyettesíteni őket.”²² A balzaci minimálprogramért nem csupán a véreskező baloldálnak, hanem a „kis hercegeknek” is van némi tennivalója: „Ma a művészetekből, a tudományokból és a pénzből áll össze az a háromszög, amelyre a hatalom felaggatja címerét; a modern arisztokráciának ma innét kell kiindulnia.” (V-149.)

A harmincas évek balzaci regényhősei: Louis Lambert, Raphaël de Valentin, Grégoire Gérard a példák rá, hogyan hozta lehetetlen helyzetbe a kreatív értelmiséget a polgárkirályság kora. „Ha a kormány gondolkodni tudna, azzal gyanúsítanám, hogy fél az igazán felsőbbrendű elméktől, mert ha ezek fölébrednének, a társadalmat egy értelmes hatalom igájába hajtanák, s a nemzetek idő előtt túlságosan messzire jutnának: ezért bizzák meg a tudós professzorokat, hogy hülyéket képezzenek. [...] A mai politika szembeállítja egymással az emberi erőket, hogy semlegesítse őket, ahelyett, hogy egyesítené és valamely cél érdekében mozgósítaná.” (X-398.) A túlképzett szakemberek és a társadalom kölcsönösen terhére vannak egymásnak (VIII-644-6.). A szorgalmasan tanuló ifjú ne számítson tehát szakmai karrierre, de politikaira még annyira sem: „Aki a szerencsét hajszolja, annak legyen könnyű a málhája! A felsőbbrendű emberek ott vették el a dolgot, hogy ifjú éveiket arra tékozzák el, hogy méltóvá tegyék magukat a

²² *Hector Berlioz emlékiratai*, Zeneműkiadó vállalat, Budapest 1956, 70. o.

szerencse kegyére. Míg ezek a szegény boldogtalanok szívósan gyűjtik erejüket is, tudásukat is, hogy elbírák majd a hatalom súlyát, mely fittyet hány nekik, addig a bőszavú és üresfejű cselszövők vígan járnak-kelnek, megtévesztik az ostobákat és befészkelik magukat a félhülyék bizalmába; amazok tanulnak, ezek előrehaladnak; amazok szerények, ezek merészek; a tehetség elrejtí kevélységét, az intrikus kitűzi a magáét, mint egy zászlót, és feltétlenül célt is ér. A hatalom embereinek olyan heves szükségletük hinni a kész érdemben és a pimasz tehetségben, hogy az igazi tudós gyermekdedségről tesz tanúságot, ha emberi jutalmat remél.” (IX-83-4.)

A nagy francia forradalom vezéreszme-értékű jelszavai a *Szabadság! Egyenlőség! Testvériség!* voltak. Hogy a Bourbon-restauráció idején ebből semmi sem lett, azon semmi csodálkoznivaló sincs. De hogy Saint-Simon államkritikája²³ Lajos Fülöp idején is aktuális — s erre éppen Balzac a kézenfekvő bizonyíték —, az már elgondolkodtató. Balzacnak nem nehéz észrevennie, hogy főként a polgárság az, amely megcsúfolja az egyenlőség puritán eszméjét: „Mennél inkább törekszenek a törvényeink valami elérhetetlen egyformaságra, annál jobban távolodunk attól a szokásainkban. Így nálunk Franciaországban is a gazdagok kezdenek az ízlésükben és az őket körülvevő dolgokban exkluzívabbak lenni, mint voltak harminc évvel ezelőtt.” (V-59.) Enyhén szólva nem vet jó fényt a bankárookra, hogy „az útonállók, a véres kezű haramiák munkája irgalmas jócselekedet egyik-másik tőzsdeügylethez képest” (II-76.). Szüntelenül ingerlik azt a francia népet, amely pedig tudatában van helyzetének és kötelességeinek (I-400.); s őszinteségével talán még erkölcsi fölényben is van a képmutató elittel szemben (III-154.).²⁴ Nagyon lényeges, hogy ez a kötelesség- és tisztelettudat ne csapjon át félelembe, mert „a zsarnok gyakran olyan messzire terjeszti hatalmát, mint amilyen messzire nyúlik az elnyomott félelme” (IX-652.). Ez talán az egyik kulcsfontosságú aforizma, amit korrekció nélkül igazol a mérvadó kortársi közvélemény és az utókor szakértelme. (Az előbbi Stendhal²⁵, az utóbbit Bibó István²⁶ gondolatsora fémjelzi.) A félelem az epiktétoszi, a lázadás a spartacusi reakció — mivelhogy a balzaci dialektika helyes diagnózisa szerint „az elnyomás kétféle, egymással ellentétes hatást vált ki” (II-80.). A példatár oly szemléletes és találó, hogy rögtön továbbgondolkodásra késztet. Nagyot ugorva az időben, Luther és Loyola — mutatis mutandis — egyaránt reakció volt a reneszánsz kori kereszténység dekadenciájára. (Ha Loyola nem is azonosítható a

²³ Vö. Claude-Henri de Saint-Simon, i. m. 305—306. o.

²⁴ Ebben is kifejezésre jut Balzac társadalomszemléletének közvetett, de annál igazabb népisége.

²⁵ Vö. Stendhal: *Napoleon élete*, Magyar Helikon, Budapest 1969, 379. o.

²⁶ Vö. Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, (Válogatott tanulmányok, II. k.), Magvető, Budapest 1986, 220. o.

félelemmel, a kreatív konformizmussal mindenképp. A wormsi birodalmi gyűléssel farkasszemet néző Luther viszont vitathatatlanul maga a lázadás.) Végül is miért lázad föl a nép Balzac korának Franciaországában? „A tömegeknek van józan eszük, amely csak akkor hagyja el őket, ha rosszhiszemű emberek felgerjesztik indulataikat. [...] Franciaország az egyetlen ország a világon, ahol egy jelentéktelen kis mondatból nagy forradalom születhet. A tömegek soha másért nem lázadtak fel, mint hogy megkíséreljék egyensúlyba hozni az embereket, a dolgokat és az eszméket. [...] Ha igaz is, hogy gyakran megcsalták, de csak úgy, mint egy asszonyt; gavalléros eszmékkel és forró érzelmekkel, amelyeknek következményeit nem látni az első pillanatban.” (V-146-7.) Balzac tudja, hogy az ország előrébb ment a forradalmak által, de látja a forradalmak kockázatát is.

Tér és időbeli koordináták

A balzaci gondolkodás egyik fő strukturális jellemzője a *kiegyensúlyozottság*. Fontos — és Goethére, Hegelre, Fourier-ra, Marxra emlékeztető — vonás ez abban a korban, amikor a romantika, s vele *az egyensúly elvesztése* az uralkodó és meghatározó életérzés. Ugyanakkor Balzac nemcsak a szélsőségekre hajlamos romantikának, hanem annak az Auguste Comte-nak (aki Saint-Simon titkára és eredetien gondolkodó tanítványa volt) is kortársa, aki majd a később népszerűvé váló pozitívizmusnak lesz a klasszikusa. Balzac szigorú kritikusa a franciáknak, de ez nem csap át nála a németek csodálatába — mint például Madame de Staëlnél. Másfelől egyaránt távol áll attól, hogy le- vagy túlbecsülje kora érdemeit és hozadékát. Egyáltalában: *a múltat nem régiségeért, hanem a jelen és a jövő kulturális értékkészleteként kutatja és szerepelteti*. Egyensúlyt tart hazája és jelene két legfavorizáltabb ellenpólusával, *Itáliával és a reneszánszsal* szemben is. Minden ellenkező látszat ellenére egyébként hasonló a helyzet Stendhálnál: nem ő tehet róla, hogy — mindent egybevetve — Franciaország és a jelenkor „marad alul”. Sem nála, sem őszintén tisztelt kortársánál ez nem kizárólag Franciaország jelenkorának „veresége”, hanem relative Olaszhon jelenének is a dekadenciája.

Balzacnak azonban — ellentétben Stendhallal, aki hosszú szolgálati éveket töltött Itáliában — csak két nagyobb utazás lehetősége adatott meg. De ez is elégnek bizonyult rá, hogy az olasz kultúra életre szóló szerelmese legyen. Nem írt könyvet *Az itáliai festészet története* címmel, de az *Emberi Színház* számos lapja bizonyítja, hogy alapos tájékozottságra és biztos ízlésre tett szert a művészettörténetben. (*Az ismeretlen remekmű* lehet a példa rá, hogy heurisztikus-invenciózus műveltsége kiterjedt a képzőművészeti esztétika problémáira is — IX-387, 394, 396.) A *Pierre Grassou*

bevezetésében (VI-115-6.) kemény, de jogos bírálatban részesíti az 1830 utáni képzőművészeti életet. A kor (1789-től értve) „fároszai” — Baudelaire-től kölcsönözve az elnevezést — David, Ingres, Delacroix, Canova és Thorwaldsen. És a Forradalom előtti időkből? A legtöbbet Rembrandt (hétszer mindenképpen) és Raffaello (ha jól számoltam, tizenhétszer) nevét említi; de többször visszatér Leonardo, Tiziano, Rubens, Watteau, továbbá más olasz, francia, németalföldi, spanyol festő, grafikus, szobrász, építész, ötvös nevére, egy-egy művére, művészetének valamely sajátosságára. Hivatkozásainak változatossága egy önálló esztétikai-művészettörténeti tanulmány keretébe tartozik; itt és most affinitásának kultúr- és történetfilozófiai tanulságai az érdekesek.

A kor két legjelentősebb francia író-gondolkodója alaposan ismerte a reneszánsz történelmét. Balzac hibátlanul felsorolja, hogy Veronában, Bolognában, Genovában, Firenzében és Rómában melyik volt az a két ellentétes párt (család), amelyik viszálykodva-öldökölve versengett a hatalomért. (IX-369.) Stendhal is tud egyébként minden olasz fejedelemről, aki reneszánsz-humanista kultúrát szervezett udvarában és városában.²⁷ Mivel saját korukat még jobban ismerték, kézenfekvő a kontraszt fölismerése és kimondása. Minden klasszikus és benne a reneszánsz kori építészet relációjában is igaz, hogy „a szép palotákat ma eladják, lebontják, utcát építenek a helyükbe. Senki sem tudja, vajon nemzedéke megmarad-e a családi lakásban, ahol mindenki úgy jő-megy, mint a fogadóban; régen ezzel szemben, aki házat épített, örökéletű családnak dolgozott — vagy legalábbis ebbe a hitbe ringatta magát. Innen ered a paloták művészi szépsége. *Az embernek önnönmagába vetett hite éppúgy csodákat művelt, mint az Istenbe vetett hit.*” (II-332. — kiemelés nem az eredetiben.) Balzac remekül megsejtette, hogy a modern polgár azért teremtett eklektikus-historizáló építészetet, mert nem volt önbizalma és jövőtudata sem! A klasszikus polgárság hitének és önbizalmának ugyanakkor nincs semmiféle különleges magyarázata. „Talán cselekedeteik és gondolkodásuk egyszerűségében rejlik a régi polgárság nagyságának a magyarázata, mert az akkori polgárság minden bizonnyal nagy, szabad és nemes volt, valószínűleg sokkal inkább az, mint a mai polgárság; történelmét eddig nem írták meg — lángészre váró feladat.” (X-46.) Stendhal 1817. január 23-án így rögzíti firenzei sétájának reflexióit: „Ezeket a palotákat óriási kőtömbökből építették, s utcára néző felüket amúgy nyersen hagyták; tömör formájukról jól látni, mennyiszer kóborolt itt az utcákon a veszély! Bennünket az tesz olyan kicsinyessé, hogy utcáinkon nincs veszély. [...] A mai firenzei polgárban, sajnos, egy fikarcnyi szenvedély sincs...”²⁸

²⁷ Vö. Stendhal: *A castrói apátasszony*, Elbeszélések, Magyar Helikon, Budapest 1968, 13. o.

²⁸ Stendhal: *Séták Itáliában*, Gondolat, Budapest 1961, 135. o.

Ezen a ponton ismét lehetőség nyílik egy olyasfajta összevetésre, amit korábban a „puskapor” kapcsán már egyszer megtettünk. A reneszánsz kori polgárság óriásmivoltáról van szó, amit a kortársak liliputi dimenziói emelnek ki igazán: „Annak ellenére, hogy állandó belső háborúk emésztették, s hogy földje taláلكahelyül szolgált a hódítóknak, akik legszebb vidékei fölött marakodtak, *a tehetség, a merészség, a tudomány, a költészet, a gazdagság és a galantéria majd szétvetette Olaszországot.*” (X-22. — kiemelés nem az eredetiben.) Taine, akinek szemében Napóleon az utolsó reneszánsz óriás, nem véletlenül írja éppen Bonaparte-esszéjében: „Ha közelről nézzük Dante és Michelangelo kortársait, azt vesszük észre, hogy jellemükben még inkább különböznek tőlünk, mint elméjükben. Háromszáz évi közrendtartás, fenyítőbíráskodás, csendőrzárás, társadalmi fegyelmezés, békességes megszokás és öröklődő polgárosodás kihalatta belőlünk a velünk születő szenvedélyek erejét és szilajságát...”²⁹ Nem látszik ez másképp a német Fontane aspektusából sem. A középkori lombard, toszkán és flamand városköztársaságok „polgárai mindent maguk terveltek ki és hajtottak végre; a mi elhájásodott burzsoáziánk helyett gondolkozni és cselekedni kell: a kényelem bálványa porba tiporta a szabadság istenét...”³⁰ Mintha csak anyagul és igazolásul szolgálnának mindezek Engels híres, mára kissé elfeledett meditációihoz: „A legnagyobb haladó forradalmasodás volt ez, melyet az emberiség addig megért; olyan kor, melynek óriásokra volt szüksége és óriásokat is nemzett, *a gondolkodóerő, a szenvedély és a jellem, a sokoldalúság és a tudományosság óriásait.* A burzsoázia modern uralmát megalapozó férfiak igazán minden voltak, csak nem polgárian korlátozottak.”³¹ Stendhalnál *A pármái kolostor*ban van egy részlet, amely szerint a milánói Hayez „úgy mutatta be Crescentiust, hogy Francesco Sforza az elíziumi mezőkön fogadja őt, Lorenzo Magnifico, Róbert király, a néptribun Cola di Rienzi, Machiavelli, Dante és a középkor többi nagy férőja társaságában. *Ez a hódolat a rendkívüli szellemek előtt mintha gúnyos fintor lett volna a hatalmon levők felé.*”³²

²⁹ Hippolyte A. Taine: *Bonaparte Napóleon*, Athenaeum, Budapest 1919, 41. o.

³⁰ Theodor Fontane *élete levelekben*, 59. o.

³¹ Friedrich Engels: *A természet dialektikája*. Marx és Engels Művei 20. k., 326. o. — Kiemelés nem az eredetiben.

³² Stendhal: *A pármái kolostor*, Magyar Helikon, Budapest 1968, 420. o. — Kiemelés nem az eredetiben.

Stendhal értékelése szerint az igazi, az eredeti olasz szenvedély a XII. században, „a társadalom reneszánszával” született meg, és 1734 körül hunyt ki.³³ Ez minden bizonnyal így is van; de ez sem nála, sem Balzacnál nem vezet oda, hogy e fölismerés következtében csökkenne vonzalmuk az olasz nép, az olasz művészet (gondoljunk az olasz muzsika nagyszerűségére — Cimarosára, Rossinire és társaikra — a XVIII—XIX. században!) és az úri társaság életmódja (sok szerelem, sok zene, kevés politika) iránt (IX-328.). „A régi uralkodók e népe ma is olyan királyokkal ajándékozza meg a világot, kiknek neve Lagrange, Volta, Rasori, Canova, Rossini, Bartolini, Galvani, Vigano, Beccaria, Cicognara, Corvetto. Ezek az olaszok uralkodnak a tudománynak abban az ágában, amelynek magukat szentelik, felmagasztosítják a művészetet, amelyet űznek. Ne is szóljunk az énekesekről és énekesnőkről, a hangszeres művészekről, akik hihetetlen tökéletességükkel ámulatba ejtik egész Európát, mint Taglioni, Paganini és a többiek.” (IX-339.)

Történelmi és földrajzi értelemben ennyire nyitott tehát a balzaci kultúrakép. Belefér egy szóval minden, ami szép, jó és nemes. Valamennyi telivér nembeli érték — nemzeti kulturális „szövegkörnyezetével” együtt — föl- és átvállalva. *Mindezek fényében sokkal hangsúlyosabb közösségvállalás ez a szellem, mintsem a vérség arisztokráciájával.*

II. rész: Az emberkép

Balzac kétségtelenül jelen van az irodalomtörténeti tudatban, szakmai és köznapi értelemben egyaránt. (Nem tudni pontosan, hogy hányan olvassák, de hogy ismerik a nevét, az bizonyos.) Tanulmányunk célja, hogy bekerüljön a filozófiai tudatba is; úgyszintén szakmai és köznapi értelemben egyaránt. Az első részben egyfajta lehetséges rendszerezését kínáltuk történet- és politikai filozófiájának: fölvezeltük a hitelesen dokumentálható kereteket — a „hézagok” kikövetkeztethetők. Balzac eszménye az államteremtő és társadalomformáló nagyság, éspedig a fejlődést biztosító közrend talaján. Sem alatta, sem fölötte: *minden és mindenki a maga helyén, valódi értékének és súlyának megfelelően* — ez az eszménye.

A társadalomban az egyén, az egyénben a társadalom munkálkodik. Balzac nem „szociologizál”, s nem is az öröklött és ösztönös vonásokat keresi. Az embert nézi, úgy, ahogy van: természeti adottságaival és társadalmi „természetével” egyetemben. Az embernek meg kell ismernie társadalmát, korát és főképp önmagát. Ez azonban nem

³³ Vö. Stendhal: *Palliano hercegnő*, Elbeszélések, Magyar Helikon, Budapest 1968, 172. o.

rövid idő alatt letudható kényszerű kötelesség, hanem egy egész életre szóló föladatot és izgalmakat kínáló kaland. Megismernivalója csak annak az embernek van, aki valóban él és mozog, aki tényleg „kipróbálja önmagát”. Ezért van, hogy az élet, a szenvedélyek és a boldogság dimenziói egybeesnek.

Lélek- és erkölcstani megfigyelések

A művészi ábrázolás *conditio sine qua non*ja az ember megfigyelése. Különösen nyilvánvaló ez két művészeti ág egy-egy műfajában: a képzőművészeti portréformálásban és az irodalom, közelebbről az epika tipusteremtésében. Balzac mintegy túlteljesíti az esztétikai követelményt. Szenvedélyévé — a szenvedélyről később még szó lesz — válik az ember megfigyelése. Lélekbűvár és erkölcskutató, aki — Buffont és Linnét tekintve példaképeinek — nem állja meg, hogy figuráját ne helyezze be egy pszichológiai-karakterológiai rendszertanba. „Nem hiszek a végtelen társadalmi fejlődésben; magának az embernek a benső fejlődésében hiszek.” (I-1032.) Ebből fakad, hogy — Rousseau-val ellentétben — Balzacot nem a természeti, hanem a civilizált ember érdekli: „A vadember csak érez, a civilizált ember érez és gondolkodik. A vadember, akinek elméje alig kap benyomást, szinte érintetlen marad, s teljes egészében az ostromló érzések martaléka, míg a civilizált embernél a gondolatok a szívig hatnak és átalakítják; a civilizált embernek ezernyi érdeke, számos érzése van, míg a vadembert egyszerre csak egyetlen gondolat töltheti el” — hasonlóan a gyermekhez vagy az alacsony szinten szocializálódott emberhez (VI-168.).

Balzac a hangsúlyt teljes mértékben átteszi az emberre: nem ugyanaz az ember lép be másodjára az egyébként természetesen nála is szüntelenül változó hérakleitoszi folyóba. Fontos tehát, hogy fölismerjük a különböző életkorokból adódó lehetőségeket, illetve a számunkra optimális életkort ill. életkori szakaszt. A népek és az egyes emberek életének azonos dialektikája itt az egységes totalitásból fakad: „Minden létnek megvan a maga fénykora, amikor az okok pontosan egybevágnak az eredményekkel. Ez a delelőpont, ahol az energiák egyensúlyban vannak és teljességükben hatnak, nemcsak az egyének életében figyelhető meg, hanem a városok, a nemzetek, az eszmék, az intézmények, a kereskedelmi vállalatok történetében is, amelyek megszületnek, magasra emelkednek és elenyésznek, ugyanúgy, mint a nemes fajták és az uralkodóházak. [...] A történelemből, amely föltárja a földi dolgok nagyságának és hanyatlásának okait, megtanulhatnak az emberek, melyik az a pillanat, amelyen túl nem szabad erőltetniük képességeiket; de sem a hódítók, sem a színészek, sem a nők, sem az írók nem hallgatnak az üdvös intelemre.” (Köztük Balzac és hőse, César Birotteau sem...) „Miért nem

hirdetik állandóan új piramisok azt az alapelvet, amelynek irányítania kellene a nemzetek és az egyének politikáját egyaránt: *amikor az elért eredmény nincs közvetlen összhangban és egyenlő arányban az okaival, akkor kezdődik a bomlás?*” (V-369.) Gobseck, a hírhedt uzsorás sablonja szerint a bűvös határpont a harmincadik életév. Előtte „az ember tisztességére és tehetségére még zálogkölcönt lehet adni. De ezen a koron túl már nem számíthatunk az emberekre.” (II-643.).

A fiatalság Balzacnál, Dickensnél, Dosztojevszkijnél (és főként náluk) a „szép remények”, az álmodozások, a virágzó illúziók kora: „Az álmodozás érdeme éppen megfoghatatlan voltában van, mert nem más, csak az értelemnek afféle gőzölgése.” (II-759.) „A fiataloknak, szinte kivétel nélkül, van egy kedves körzójük, amellyel a jövőt szokták felmérni; merész szögben kinyitják, s ha akaratauk sem kevésbé vakmerő, övék a világ.” (Emlékezzünk Balzac Napóleon-szobrocskájára!) „De a lelki életnek ez a tüneménye csak egy bizonyos életkorra jellemző. Férfiaknál, minden férfinál, a huszonkettedik évtől a huszonnyolcadikig terjed ez a kor, a nagy gondolatok kora, a határtalan vágyakból sarjadt első fogantatásoké, az a kor, amikor nem kételkedünk semmiben: a kétely nem más, mint impotencia. S e kor után, mely gyorsan elszáll, mint a vetés ideje, következik az aratásé. Voltaképpen kétféle fiatalság létezik: amíg az első tart, hiszünk, amíg a második: cselekszünk; a kettő gyakran egybeolvad a természet kegyeltjeinél, akik a nagy emberek közül is a legnagyobbak, mint Caesar, Newton és Bonaparte.” (IX-859.) Balzac azokat az ifjú hőseit szereti, akik nem beszélnek és panaszkodnak, hanem keményen edzik magukat és cselekszenek, kudarc után önmagukban keresik a hibát és újrakezdenek. „Az élet munka, mesterség, amelyet ki kell tanulni.” (IV-352., II-660.) „A gyöngé embereket éppoly könnyű megnyugtatni, mint megijeszteni.” (III-819.) Ezen a ponton a balzaci lélektan átszop a mi korunkig előremutató pszichofiziológiába. „Az élet tragédiája nem a külső körülményekben van, hanem az érzésekben, a szívben, vagy ha úgy tetszik, abban a sejtelmes világban, amelyet *lelki világnak* kell neveznünk.” (II-296.) /*Az világ künn haddal tele, de nem abba halunk bele* — ahogy jóval később Balázs Béla fogalmazta, s nyomában Lukács is vallotta./ Akinek erős a lelkülete és idegrendszere, azé még erősebb lesz — akié gyöngé, annak előbb-utóbb a teste is megbetegszik: „A lélek hatása a testre csak akkor hívhat létre halálos betegséget, ha a szervezet még megőrizte vele született érzékenységét. A meglett férfi könnyen túlél olyan bánatot, amely az ifjút megöli; s hogy túléli, annak nem annyira az érzés gyengébb volta az oka, mint inkább a szervek ereje.” (II-505.) Balzac kikövetkeztette, hogy nemcsak a társadalom működéséhez szükséges funkciók, hanem az ember testi és lelki élete is egységes egészet alkot. Egyensúlyra van szükség itt is, ott is; s ha ez felborul, jelentkezik a baj, a betegség. A részletek föltárását a korabeli lélektan föladataként jelölte meg (I-479.). Az alapelvvel ő maga is tisztában van: „A természet

törvényei kérlelhetetlenek, mit sem törődnek a társadalom vállalkozásaival és törekvéseivel. A benső világban, éppúgy, mint a külsőben, minden visszaélés megbosszulja magát.” (VIII-638.) Mindebből adódik, hogy mit tartott Balzac a jó orvos legfontosabb stratégiájának. Horace Bianchon személyében formálta meg őt, aki „miközben az ember testével foglalkozik, oly sokat foglalkozik az emberi lélekkel” (III-234.). Őt hívta magához utolsó órájában, mert ő mondja a *Goriot* apóban: „Az orvosok, akiknek már régi gyakorlatuk van, csak a betegséget látják. Én azonban még látom a beteget is.” (II-1047.)

A test és lélek egészségi állapota határozza meg Balzacnál az ember sorsát a halállal kapcsolatban is. Már a természetes halálnak kétféle variációja van. „A prófétai ihlet, a tisztánlátás adománya, a múltat vagy a jövőt felmérő tekintet annak a haldoklónak adatott csak meg, akinek csupán a testét támadta meg a kór, csak a testi életműködés szerveit roncsolja szét. [...] Azok azonban, akiknek betegsége úgyszólván az agyat támadja meg, és értelmük beteg, vagy az idegrendszerük, amely a testen át közvetíti a gondolat nyersanyagát — ezek az emberek egészen meghalnak. Test és lélek ilyenkor egyszerre pusztul el. Az egyik haldokló — lélek, test nélkül, bibliai látomások megvalósulása; a másik: hulla.” (VI-744.) A halál másik fajtája — ami ugyanis egy életfilozófust érdekelhet — az öngyilkosság. „Az öngyilkosság háromféle lehet: először is az az öngyilkosság, amely csak egy hosszú betegség [az előbbiekből és a folytatásból is következik, hogy ez lelki betegség lehet — É. Cs.] utolsó rohama és minden bizonnyal a patológia körébe tartozik; aztán a kétségbeesésből, és végül a megfontolásból elkövetett öngyilkosság.” (IV-991.) Tulajdonképpen nem minden, hanem csak a második esetre igaz az, hogy „a melankólia fölséges poémája” (IX-16.). Az öngyilkos bátorsága azonban kétes erkölcsi érték. Hiszen „ha érzi magában az erőt a halálhoz, akkor kell legyen ereje a harchoz is. A szenvedés visszautasítása nem erő, hanem gyengeség.” (VIII-467.)

A másik fő kérdéskör, ami egy regényíró és humánfilozófust érdekelhet: az erkölcsi magatartás és az emberi kapcsolatok problémái. Balzac és Stendhal szerint is igazából két alapvető típusa létezik a modern embernek: megcsaltak és csalók (II-908.), pénztárosok és sikkasztók (IX-262.), ostobák és szélhámosok.³⁴ A filozófus sajnálhatja, de a realista regényíró nem tagadhatja, hogy többnyire szellemi korlátoltsággal vagy sótlansággal párosul az erény. Ez az oka, hogy Stendhal és hősei sem vágnak a republikánusok, puritánok és kvékerek Amerikájába.³⁵ „A moralista nem tagadhatja,

³⁴ Vö. Stendhal: *Lamiel*, Magyar Helikon, Budapest 1968, 284.o.

³⁵ Vö. Stendhal: *Séták Itáliában*, 150 és 177—178. o.; uő: *Vörös és fehér*, 70—71, 73, 78 és

hogy a jól nevelt és igen romlott emberek általában sokkal szeretetre méltóbbak, mint az erényesek; bűneikért súlyos ítélet vár rájuk, tehát ők is elnézik a bírák hibáit, hogy ezzel ravaszul megvásárolják a jóindulatukat, és mindenki el van tőlük ragadtatva. Jóllehet az erényesek között is akadnak elragadó emberek, az erény többnyire nem szokta megerőltetni magát, hiszen anélkül is biztos a tulajdon szépségében; meg aztán az igazi erényesek, mert a képmutatókat persze figyelmen kívül kell hagyni, csaknem mindig gyanakvóak és elégedetlenek a maguk helyzetével; úgy érzik, hogy rászedték őket az élet nagy vásárában, s minden szavuk keserű, mint a félreismeret nagyságoké általában.” (VI-179-180.) Pedig igen veszélyes a legkisebb elnézés is a bűnössel szemben, mert „minden bűn teljességre törekszik”, s „a tolvajlás talán szükségszerűen gyilkossághoz is vezet” (III-414.).

Balzac az etikai gondolkodás nagy dialektikusa — legyen szó akár a jogilag nem dekódolható, „mindennapi” bűnökről és gyöngeségekről, vagy az élet erkölcsileg derűs oldaláról. Az író aforisztikus formában megjelenő dialektikája az erkölcsi tulajdonságok jelenségeinek *ellentéteiben: színeről és fonákjáról* való megragadása — mintegy tettenérése. Nézzük a — nyilvánvalóan mozaikszerű — példatárát. A bigottság (a problémára a házasságról szólván még visszatérünk) alázatosságból és gögből van összegyúrva (I-925-6.). A túlzott jámborságnak éppúgy semmi érdemleges köze nincs az igazi vallásossághoz, mint a fősvénységnek a takarékosáshoz (I-931.). Kétszeresen szomorú dolog a szegénység, mert tökéletességgel illik magát kompenzálnia (a szegénység Giotto kora óta a bűn gyanúját involválja a polgár szemében); s amikor netán megszűnik, rögtön a fősvénységgel fertőződik (I-711., IV-455.). Gazdag és fősvény apák „termelik” a pazarló fiakat (III-77.) A fősvénységnek végül is egyetlen mentsvára van: „Amikor a fukarság célt tűz maga elé, megszűnik bűn lenni, és erény eszközévé válik; a fukarság diktálta nélkülözés állandó áldozatvállalássá lesz, s annál is meghatóbb, hogy a nagy szándék kicsiségek mögé rejtőzik.” (II-347.) Minden út a mennyországba *vezethet* — a pokolba vezető utak *egynémelyike* is jószándékkal van kikövezve. Az erkölcs dialektikusának szemében így nemesedhetnek meg a közhelyek. „A jóság sincsen hátrány híján: az egyéniségnek tulajdonítják, s ritkán fedezik fel benne a szép lélek titkos erőfeszítéseit, míg ha a gonosz ember éppen nem gonoszkodik, magasztalják.” (II-83.) Nem elég tehát, hogy az erkölcsi jelenségek önmagukban is bonyolultak — a mindennapi társadalmi tudat még bonyolultabbá teszi. Mellesleg, de általános

106. o.; uő: *A pármái kolostor*, 434 és 456. o. és uő: *Olasz krónikák. Előszó, Elbeszélések*, Magyar Helikon, Budapest 1968, 8. o.

érvénnyel szólva, a filozofáló író itt van előnyben a csak filozófussal szemben: általánosít, absztrahál — de tételezi és ábrázolja is igazságának fénytöréseit.

Sok és változatos iróniával szemléli Balzac az emberi érintkezésekben és kapcsolatokban megnyilvánuló korlátoltságot. A korlátoltságok gyökere itt többnyire az önismeret, az önkontroll, az önkritika, az önmagától való szellemi eltávolodás hiányaihoz vezet vissza. Nem elég például, hogy sok ember üres és szellemtelen — még hangsúlyozza is azzal, hogy szórakoztatni kívánja magát (III-798.). Még nagyobb „tapintatlanság”, ha bukott emberek akarnak maguk körül vidáman üdvözlő arcokat látni (I-715.). Mindentől függetlenül a huzamosabb együttlét egyébként önmagában is fokozza az indulatok és érzelmek intenzitását — vagy a gyűlölet, vagy a szeretet skáláján (III-800.). Máshol kicsit korrigálja is ezt: a vonzalom komótosabb — hiszen a csúcsok felé halad!; a gyűlölet szilaj — mivelhogy lejtőn zuhan (II-864.)! Szimpátiánkban, választásainkban valamiféle *mindennapi antropocentrizmus* (értsd: egocentrizmus) vezérel bennünket. „Megszoktuk, hogy másokat önmagunkból kiindulva ítéljünk meg: szívesen megbocsátjuk nekik hibáinkat, de szigorúak vagyunk, ha nem rendelkeznek jó tulajdonságainkkal.” (VIII-306.) (Ennek a fordítottja sem mond ellent, amikor ti. hibáinkat másokban — gyermekeinkben például — megbüntetjük.) Ezek után mikor lehetséges az emberek között érdemi kommunikáció? Hol és hogyan lehetséges a sokat emlegetett hiánycikk, az ún. „vitakultúra”? — „Két ember csak akkor vitatkozhat, ha előzőleg megértik egymást. Mi haszna csípős megjegyzéseinknek, ha a másik meg sem érti őket?” A *Veszélyes örökség* orvosa és papja „gyűlölte a másik véleményét, de tisztelte jellemét” (III-284.). Hiába, ennyit jelent a voltaire-i szellem élő öröksége a francia középosztályban... És végül, mi a föltétele az emberi kapcsolatok egyik harmonikus állapotának-folyamatának, a barátságnak? (A szerelemről később lesz szó.) Egyik helyen a „hasonló sors” és „ellenkező természet” (I-357.). Más helyen az együtt töltött ifjúság és az együtt elkövetett „kamaszkori bolondságok” az, ami „megszenteli a rokonszenvet” (VII-265.) A nőknél viszont az „apró bűnök” tartják össze a barátságot (VI-26.)...

Balzac lélektani és erkölcsi megfigyeléseinek tárgyalását a *szenvedélyek és a boldogság* problémájával zárjuk. Nagy kérdés ez, hiszen a szenvedélyek az embernek — mint fájnak és mint egyednek egyaránt — megkülönböztető jegyei közé tartoznak. Itt — s majd később, a házasság polgári formájának kritikája kapcsán — domborodik ki igazán Balzac és Fourier világnézeti-morálfilozófiai rokonsága. A *Négy mozgás* szerzője szerint boldogságunk „abban áll, hogy sok a szenvedélyünk, és sok lehetőségünk van a kielégítésükre”.³⁶ Egyszerű volna azt állítani, hogy *Fourier a szenvedélyek filozófusa*,

³⁶ Charles Fourier, i. m. 156. o.

Balzac pedig az ábrázolója — bár ez persze kiindulásként és kiegészítésekkel helyes is. Ugyanis Fourier a szenvedélyek jövőbeli lehetőségeinek ideológusa, s ezért — bár természetszerűleg rendkívül vázlatosan — „ábrázolni” is kénytelen őket. Balzac pedig — mivel a létező szenvedélyek olyan sokféle arcával és deformációjával találta magát szemben — időnként filozofikus meditációra kényszerül; hozzávetőlegesen ugyanolyan vázlatosan, ahogyan Fourier ábrázol.

Ha túlzásnak tűnik, hogy a balzaci emberkép központi kategóriája a szenvedély, akkor beszéljen maga az író: „A szenvedély: maga az emberiség. Nélküle vallás, történelem, regény, művészet egyaránt fölösleges volna.” (I-1032.) „Egyetlen valóban föltétlen emberi dolog van: a szenvedély; ez sosem egyezik bele abba, hogy nincsen igaza.” (I-376.) „Az ember akkor él csak, ha valami kielégülést talál. A szenvedély nélküli ember, a tökéletes igaz ember: szörnyalak; angyal, akinek még nem nőttek szárnyai.” (VI-544.) Ez, ha úgy tetszik, a szenvedély ontológiája és antropológiája — *in nuce*.

Most már következhet a szenvedély szociológiája és pszichológiája. Az egyensúlyra törekvő természet jól rendezi például, hogy — a társadalmi kínálat révén — valamiféle „bűnös szenvedély vagy mánia” révén megcsapolja a gazdagok vagyonát (VII-45.). Nucingen bárónak szenvedélyévé (vagy inkább rögeszméjévé!) csomósodik a megkívánás, hogy megszerezze magának Esthert. A kezdeti eredmény: a bankár vénülő kecskéhez hasonlatos hóbortja két hónap leforgása alatt több mint kétszázezer frankkal árasztotta el a kiskereskedelmet (V-839.). Érdekes, de egyben árulkodóan jellemző is, hogy ez az epizodikus eset milyen filozófiatörténeti kontinuumba illeszkedik. Egyrészt a felvilágosodás filozófusainak (Helvetius, Diderot³⁷) a luxusról és pazarlásról folytatott vitájára utalok; másrészt Fourier-ra, akinek gondolatára maga Balzac hívja föl ugyanitt az olvasó figyelmét: milyen üdvös szerepet tölthetnének be a nagy vagyonok (Rothschild, Marialva, Labanov) a fősვნყénységből és kapzsiságból fakadó társadalmi-gazdasági igazságtalanságok helyrebillentésében! *Csak hogy a balzaci realizmus és a Fourier-féle utópizmus olyan szellemi párhuzamok, amelyek a történelmi végtelenben sem találkoznak.* Hiába vannak nagy vagyonok, ha tulajdonosaiknak az önzetlen jótékonykodás, a társadalmi méretű „igazságtevés” nem válik szenvedélyévé tartósan és szisztematikusan. A milliomosok „pazarlása csak a pénzszomjukkal hasonlítható össze. Mihelyt valami szeszélyről vagy szenvedélyről van szó, az ilyen krőzusnak a pénz nem

³⁷ Helvetius és Diderot a luxus és a pazarlás *ellen* — Voltaire a luxus *mellett* foglalt állást. Vö. Claude-Adrien Helvetius: *Az emberről...*, Tankönyvkiadó, Budapest 1962, 292. o.; Denis Diderot: *A természet értelmezéséről*, Válogatott filozófiai művei, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, 83. o. és Voltaire: *A mondain*, in *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*, Gondolat, Budapest 1975, 181. o.

számít. Persze nehezebb is szeszélyre szert tenniük, mint aranyra. Az élvezet a legnagyobb ritkaságszámba megy jóllakott életükben, mely tele van a nagy spekulációkból származó izgalmakkal, csak hogy az ilyen szikkadt lelkek már azok iránt is el vannak fásulva.” (V-773-4.) Nucingen báró csak átutazó a szenvedélyek elvarázsolt világában, míg — osztályánál maradván — Gobseck és Chaboisseau apó tartósan benne élnek. Az előbbi csak elkapja a fertőzést (s éppen ezért viselkedik dilettáns módon), az utóbbiak viszont bacilusgazdagok (!). Igaz, szenvedélyeik vagy mániáik más-más médiumot találtak: „Érdekes, hogy a legnagyobb különcök éppen a pénzzel kereskedő emberek között akadnak. Ezek úgyszólván a gondolat kéjencei. Mivel mindent megszerezhetnek, természetesen elfásulnak, és óriási erőfeszítésekkel iparkodnak saját közömbösségüktől megszabadulni. Aki hozzáértéssel tanulmányozza őket, mindig talál a szívük mélyén valami mániát, amelynél fogva hozzájuk lehet férközni.” (IV-818.) Hogy a krözusoknak nem számít a pénz, ha szenvedélyükről van szó, végül is érhető dolog. A szenvedélyek igazi hatalmát az bizonyítja, hogy a szegényebb emberek is neki áldoznak a hasznosabb és szükségesebb kiadások helyett (IX-95.).

A szenvedélyek és variációik sokfélék: a skála szerfölött gazdag. Az egyik póluson tenyésznek a negatív szenvedélyek (szerencsejátékok, nikotin, alkohol, különféle drogok stb.), a szenvedélybetegek rabtartói. Középen leledzenek, mondjuk, a főzés, a horgászás stb. vagy valamilyen gyűjtőszendvély megszállottjai. A másik póluson magasodnak az eszményi erkölcsi és esztétikai szépségek szerelmesei: megformálói, alkotói és befogadói. (Ez utóbbiak juttatták diadalra Byront, Géricault-t, Scottot és Rossinit, „aki a legtöbb emberi szenvedélyt plántálta át a zenébe” — V-131.) A szenvedélyek naggyá tehetik az embereket — de az emberek is a szenvedélyeket. „Minden nagy tehetség megérti és tiszteli az őszinte szenvedélyt, magyarázatot talál rá, megtalálja gyökereit a szívben vagy a fejben.” (III-902.) A szenvedélyek dialektikáját nemcsak ezzel a horizontális koordinátával, hanem egy vertikálissal is bizonyítani lehet. Ez a szenvedélyek szükséges és elégséges mértéke, ami azt jelenti, hogy valamiféle szenvedély túlzott eluralkodása éppúgy életveszélyes, mint mindenféle szenvedély steril hiánya. Bixiou mondja *A kalandor*ban barátainak, hogy „bárkit egykettőre el lehet tenni láb alól, ha kiszolgáltatjuk szenvedélyeinek”. Az „életből” vett példák után következik a túldimenzionált szenvedély metaforikus meghatározása: „a halál kerítőnöje” (III-1109.). Ám másfelől milyen az az ifjúság, amely nem ismeri a szenvedélyt, leginkább a szerelem és a tanulás szenvedélyét? És milyen az az öregkor, amely nem tud az alattomos idő elől egy szenvedélybe menekülni? Ha hivatalnokok nyugdíjba mennek, adják horgászásra a fejüket — egyformán üres időtöltés mindkettő (VII-73-4.). A bánat, az unalom lelki nyavalyájára balzsamos gyógyír a gyűjtés rögeszméje — gyűjtöttek már falragaszokat is, mondja a *Pons bácsi* írója büszkén! —, mert ez a szerelemre képtelen öregkor

„színarany boldogsága — aprópénzre váltva” (VI-540-1.). A hatvanéves Faucombe úr, aki a *Beatrix*-ban feleségül vett egy fiatal nőt, meg régészettel foglalkozik. De az elbeszélő könyörtelen kommentárja szerint „az efféle szenvedélyek vagy — pontosabban szólva — rögeszmék csak arra jók, hogy az öregek még élőknek hiessék magukat” (II-371.).

Befejezéstül tisztázni illenék a fölmerült kategóriák, rokonfogalmak (szenvedély, mánia, rögeszme, vesszőparipa) egymáshoz való viszonyát. Az író-bölcsező egyetlen útmutatást ad csupán. „Akinek nincsen vesszőparipája, nem is sejti, mennyi gyönyör forrása az élet. A vesszőparipánk épp a fele úton áll a szenvedély és a rögeszme között.” (III-245.) A lélek nagyságának és szabadságának fokmérője, hogy szenvedélyei vannak-e — vagy csupán rögeszméi. A lényeg az, hogy megfeleljenek egymásnak, mert ebből származik a boldogság-érzet. A nagy és nemes lelkek esetében beszélhetünk igazán szenvedélyekről; a liliputi figuráknak inkább rögeszméi vannak. Ám minél hatalmasabb a szenvedély, s az ember minél inkább fölnő (szárnyal, lobog stb.) hozzá, annál erősebb intenzitású a boldogság maga is. Egyedi receptek nem léteznek, csak általános iránymutatások, s ezek közül is a legfontosabb az összhang és az emberi mérték. „A boldogság vagy erős indulatok játéka, amelyek felőrlik az embert, vagy valamilyen pontosan szabályozott elfoglaltság, amely egy meghatározott időközökben dolgozó angol gépezethez teszi hasonlóvá az embert.” (II-630.) „Ha azonos léptek pontos és mindennapos ismétlődése azonos ösvényen nem is jelenti a boldogságot, legalább olyan jól mímeli, hogy akik a tevékeny élet viharában a nyugalom jótéteményeiről álmodoznak, végül azt mondják, lám, ez a boldogság.” (IV-247.) „Az ember a legszűkebb körben ugyanúgy kielégítheti hajlamait, mint a legtágabb területen. Napóleon sem ebédelt kétszer egy nap, és nem lehetett több szeretője, mint egy medikusnak, aki a Kapucinus-kórházban gyakornokoskodik. A boldogság mindenkor a talpunk és a fejünk búbja közt lakozik, és akár egymillióba kerül évente, akár száz aranyba, lelki életünkre gyakorolt hatása ugyanaz.” (II-951.)

Balzachoz hasonlóan egyébként Stendhal is szüntelenül foglalkoztatta a szenvedély problémája; történelmi, társadalmi, etnikai és szociológiai variánsai. A reneszánsz kori Itália sokkalta szenvedélyesebb, mint a jelenkori; az olaszok sokkalta szenvedélyesebbek, mint a franciák; a munkás és vidéki franciák még mutatnak valami érdemi példát a csak hiúságukkal „szenvedélyes” párizsi polgároknak. Olaszországot megfertőzték a franciák és az angolok, a párizsiakat a londoniak. Ebben az összefüggésben érinti Stendhal a bosszút mint „erkölcstelen boldogságot”; a megöregedést mint a szenvedélyek — örültségek, illúziók stb. — elvesztését; a mosolyt fakasztó boldogságot és a kinevetéssel, kárörömmel párosuló hiúságot. A szenvedély elég önmagának és egyre fokozódik — például az olasz nő szerelme ilyen; a hiúság „szenvedélye” — rögeszméje,

vesszőparipája — közönséget kíván és türelmetlen, miként az üres francia ficsúrok divathóbortjai és „szerelmei”.³⁸

A zsenialitás emberi színjátéka

Tehetség és zsenialitás — ez nyilvánvalóan hierarchia, szintmegkülönböztetés az utóbbi javára. Nem állítható, hogy Balzac mindig következetesen elkülöníti ezeket a szinteket. Nem egy esetben a határok elmosódnak, s a jellemzés egybefogja a tehetségeket és a zseniket. Ennek oka valószínűleg az, hogy a hangsúly nem elsősorban megkülönböztetésükön van. A fő dolog, az igazi társadalmi és emberi érdek a különféle hasznos képességekkel rendelkező emberek elkülönítése az ostobáktól, a tehetségeken és zseniken élősködő „komornyikoktól”. *Balzac itt valójában mindenféle emberi nagyság, szellemi-erkölcsinemesség és magasrendűség hirdetőjeként és védelmezőjeként mutatkozik meg — a különféle (mellesleg szintén emberi) alacsonyrendűséggel és kisszerűséggel szemben.*

Balzac különbségtévő szándéka mégis kiviláglik, s nem kétséges, hogy ezzel kell kezdenünk. Az ellentmondásos formában „megvalósult” egyenlőségszme kritikája közben megjegyzi, hogy „az ostoba eszesnek akar látszani, az eszes tehetségesnek, a tehetség lángelmének” (II-583.). (Ide illik Stendhal aforizmája: „Ha valaki király, mi hiányozhatik még neki? Az, hogy isten legyen.”³⁹) Balzac a zsenit és a tehetséget mindig egy-egy aspektusból hasonlítja össze. „A lángész általában véve nem egyéb, mint intuíció. E ritka tünemény szintje alatt keletkező jelentős művek a tehetség alkotásai.” (V-951.) A különbözőség érzékeltetésének másik módja a konkrét alkotói életművekre való, példaszzerű utalás. „Lángész és tehetség művei közt oly csekély a különbség, hogy egyedül a lángelmék a megmondható, mi választja el Raffaellt Correggiótól, Tizianót Rubenstől. Az avatatlan mindig téved. A lángész látszólag könnyedén rögtönöz. Egyszóval első pillantásra semmi rendkívülit sem árul el, annyira természetes, még a legmagasabb tárgyat érintve is.” (VII-110.) Ezt, a *Kispolgárok*ból való passzust a hírneves kortárs festő, Delacroix is idézi Naplójában, az előtte írott mondattal együtt:

³⁸ Vö. Stendhal: *Vörös és fekete*, Magyar Helikon, Budapest 1967, 252. o.; uő: *Vörös és fehér*, 135. o.; uő: *Rózsaszín és zöld*, Elbeszélések, Magyar Helikon, Budapest 1968, 372—373. o.; uő: *A castrói apátasszony*, 14. o.; uő: *Palliano hercegnő*, 171, 172 és 174. o.; uő: *Séták Itáliában*, 254. o.

³⁹ Stendhal: *Armance*, Magyar Helikon, Budapest 1968, 79. o.

„A művészetben van egy bizonyos foka a tökélynek, melyet a tehetség nem ér el, csak a lángelme.”⁴⁰

Balzac nem említi több példát zseni és tehetség alternatívájára. Segít viszont, hogy nyomvonalán haladva hasonló párhuzamokat fedezzünk fel a művészettörténeti szakirodalomban. Így például Fülep Lajos cikkeiben zseniként magasodik ki Izsó Miklós és Lechner Ödön — a „csak” tehetségeseeknek minősülők köréből (Ferenczy Károly, Rippl-Rónai József, Tihanyi Lajos).⁴¹ Hauser Arnold — miközben a tehetségeselek és zsenik csoportján belül is hierarchizál —, az „individuális” művészi alkotómunka képviselőit a „kollektívákban” alkotók fölé helyezi. Így billen a mérleg nyelve Michelangelo javára Raffaello helyett; továbbá Pontormo, Rembrandt és Poussin előnyére — Vasarival, Rubensszel és Lebrunnal szemben.⁴² Werner Hofmann-nál is zseni Manet, és tehetség Monet.⁴³ De ha összehasonlítjuk Rembrandt és Dou festményeit a leideni molnár bibliát olvasó feleségéről, vagy Dürer és id. Lucas Cranach Melanchtonjait, Ádámjait és Éváit, akkor mi sem mondhatunk mást: a zseni és a tehetség kreatúráival állunk szemben. — A zenében ugyanígy zseni Mozart, és tehetség Salieri (gondoljunk Puskin és Shaffer drámáira). Liszt Ferenc, aki a zenében Beethoven, Chopin, Mozartot, Wagnert stb. tartotta zseninek, egy sajátos fogalmi megkülönböztetést is tesz: a „Tondichter” a zseni nála, a „Musiker” pedig a tehetség; az első eredetiséget produkál, a második a konvencionális szabályok szerint reprodukál.⁴⁴ — Hasonló a megkülönböztetés lehetősége a tudományban. Petrarca, Montaigne és Bacon nyomán említettük már a híres típusrendszert. Itt a selyemhernyó a zseni, a méhecske az igazi tehetség, a hangya a kistehetség és a pók az áltehetség.⁴⁵ Szókimondóbbak a modern párhuzamok. Nyilvánvaló a „filozófus elme” fölénye Schillernél a „hivatalnok-tudóssal” szemben.⁴⁶ Schopenhauernél a tudós úgy viszonyul a lángelméhez, mint a herbárium az élő vegetációhoz; a professzor (Hegel!) úgy a független tudóshoz

⁴⁰ Eugène Delacroix *Naplója*, Képzőművészeti Alap kiadóvállalata, Budapest 1963, 266. o. — A zsenialitásról és a tehetségről a festő maga is beszél: 48, 90 és 271. o.

⁴¹ Vö. Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*, Magvető, Budapest 1974, II. k.

⁴² Vö. Hauser Arnold: *A művészet szociológiája*, Gondolat, Budapest 1982, 193—195. o.

⁴³ Vö. Werner Hofmann: *Manet: Reggeli a műteremben*, Corvina, Budapest 1987, 42—43. o.

⁴⁴ Vö. Liszt Ferenc: *A programzene*, Válogatott írásai, Zeneműkiadó vállalat, Budapest 1959, I. k. 351. o.

⁴⁵ Vö. 19. jegyzet

⁴⁶ Vö. Friedrich Schiller: *Szolón és Lykurgosz*, Történelmi esszék, Kritikon, Bukarest 1976, 32. o.

(Schopenhauer!), mint a kutya a farkashoz.⁴⁷ Egy másik tanulmányában a tudósok könyvekből olvasnak, a lángelmék viszont a világ könyvéből.⁴⁸ Következésképpen folytatódik ez a gondolat Nietzschénél: a lángész nemzeni vagy szülni tudó lény, szemben az aggszűzekhez hasonlatos tudósokkal.⁴⁹ — Végül, Lev Tolsztoj személyében, kanyarodjunk vissza az irodalomhoz. A középszerű tehetségek mindig mértéket tartanak, mert műveik sohasem gyatrák, s nem is fenomenálisak. Ezzel szemben a nagy tehetségek, a lángelmék — miként Michelangelo, Shakespeare, Bach, Goethe, Beethoven és mások — egyaránt képesek mindkét szélsőségre.⁵⁰ Ez a kis kitérő azt volt hivatva bizonyítani, hogy zseni és tehetség elkülönítése nem csupán Balzac gondolata, netán játékos hóbortja vagy haszontalan pedantériája.

Mi a viszonya a szellemi-művészi tehetségnek és zsenialitásnak az erényekhez, az erkölcsi jellegű magatartásformákhoz és normákhoz? Ám lehetséges, hogy helyesebb így föltenni a kérdést: milyen a lángész és tehetség *sajátos éthosza* — miben különböznek és hasonlítanak ezen a téren? Tehát magyarul és a közepébe vágva: jellemes-e a géniusz, illetve lehet-e jellemes, elvárható-e tőle a jellemesség? Igen is, nem is. Balzac meglátása szerint „többé-kevésbé bebizonyított dolog, hogy Vergilius, a szerelem költője, sosem szeretett semmiféle Didót, és hogy Rousseau, a mintapolgár egy egész arisztokráciánál gőgösebb volt. Ugyanakkor Michelangelóban és Raffaellóban szerencsés összhangba fonódott jellem és géniusz. A férfiaknál erkölcsi szempontból tekintve a tehetség olyasmi tehát, mint a nőknél a szépség: ígéret. Fokozott csodálattal kell adóznunk annak, akiben szív és jellem fölér a tehetség tökéletességével.” (I-391.) Más helyeken a tehetség és a lángész szelidségére, jó modorára, előzékenységére, udvariasságára, szerénységére, hiúságtól mentes személyiségére utal (III-874., V-354. és I-1023.). Az 1830-as évek első felében már készen áll az a koncepcionális alap, amire ezek az elszórt megjegyzések épülnek. A legfontosabb ebben talán az, hogy a morális zseni és az intellektuális-művészi lángész együvé tartozik: „Az emberi élet kétségkívül végső próbatétele mind az erénynek, mind a lángelmének, melyek egy jobb világ elengedhetetlen tartozékai. Az erény és a lángész az én szememben legszebb formája annak a teljes és állandó odaadásnak, amelyre Jézus Krisztus tanította az embereket. *A lángelme szegény marad, miközben világot gyűjt az emberekben, az erény pedig hallgat, miközben feláldozza magát a közjóért.*” (VIII-369. — Kiemelés nem az eredetiben.) A különbség valójában nem is az

⁴⁷ Vö. Arthur Schopenhauer: *Tudományosság és tudósok*, Tanulmányok 1, Pantheon, Budapest 1924, 68 és 74. o.

⁴⁸ Vö. Arthur Schopenhauer: *Önálló gondolkodás*, 154. o.

⁴⁹ Vö. Friedrich Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*, Athenaeum, Budapest 1907, 145. o.

⁵⁰ Vö. Lev Tolsztoj: *Napló*, Magyar Helikon, Budapest 1967, 761. o.

erény és a lángész, hanem az ostoba és a zseni *jósága* között van — miközben külsődleges hasonlóságok összekötik e kétféle eredetű erényt. „A jó ostoba és a lángelme képes csak — az egyik gyengeségből, a másik erőből — arra az egyenletes kedélyre, állandó szelídségre, amely elsimítja az élet rögösségét. Az egyiknél ez közöny és passzivitás; a másiknál türelem s annak a magasrendű gondolkodásnak az állandósága, amelyet kifejez, s amely elvben és gyakorlatban hasonló kell hogy maradjon önmagához. *Mindkettő egyszerű és naiv; csak hogy ez az egyiknél üresség, a másiknál mélység.*” (IX-488. — Kiemelés nem az eredetiben.) Balzacnál nemcsak a szellem hierarchikus tehát, hanem az erény is.

Balzac azt sem titkolja, hogy a tehetségek és a zsenik az ő világ- és értékrendjében *felsőbbrendű emberek*. A felsőbbrendű emberhez felsőbbrendű erkölcs illik — *a felsőbbrendű erkölcs pedig mindenekelőtt szigort, erkölcsi maximalizmust jelent önmagával és másokkal szemben egyszerre*. Ez az erkölcsi habitus időnként áldozatokat kíván, de áldozattá tudja tenni önmagát is. (Ez az az erkölcsi heroizmus, ami a „komornyik-szemlélet” látókörén egyszerűen kívül marad, vagy csak töredékesen, eltorzulva jelenik meg.) „A nagy szellemek vívódásában van valami grandiózus és fenséges, a léleknek hatalmas kiterjedését sejteti, amelyet a szemlélő elképzelése még kitágít. Az ilyen ember abban hasonlít a királyokhoz, hogy érzései az egész népet érdeklik, és a világot forgatják fel.” (II-391.) Balzac — Nietzsche előtt — úgy mutatja be a felsőbbrendű embert, mint akinek erkölce messze „túl van jón és rosszon”. Szerencsétlensége ez — de talán szerencséje is. Mindenesetre a nagy emberek előtt — Pascal legelőször és hitelesen érezte ezt meg — patetikus magasságok tárulkoznak ki, tragikus mélységek tárulnak föl. „A nagy elmék egyik szerencsétlensége az, hogy elkerülhetetlenül megértenek mindent, a bűnt éppen úgy, mint az erényt.” (IV-474.) „A férfi jellemében, akármilyen nagy szellem, talán mindig marad valami a rögből, szívesen hemperedik meg a sárban.” (II-543.).

A felsőbbrendű emberek „isteni” lények, a szó prométheuszi értelmében. Míg az ő féltékenységük vetélkedéssé válik és nagy dolgokat eredményez, a szűklátókörűek irigysége viszont megmarad meddő gyűlöletnek (III-98.). A nagy lelkek soha nem is találhatnak okot a lélekdeformáló gyűlöletre — hozzájuk csupán a bosszú lehet méltó: „Isten például bosszút áll, de nem gyűlölködik. A gyűlölet a törpe, torz lelkek sajátja, kicsinyeskedéssel táplálják, és undok zsarnokságukat takargatják vele.” (IV-81.) Nemhiába mondja Balzac kortársa, Manzoni, hogy a zseni „az istenség erőteljesebb lenyomata”...⁵¹ Éppen ebből következik, hogy csak a zsenik képesek önmaguk

⁵¹ Idézi Liszt Ferenc: *Válogatott írásai*, I. k. 281. o.

megítélésére és az önkritikára. E tekintetben a nagy szellemek éppen hogy nem a „jó ostobákkal”, hanem a szintén nagy formátumú gazfickókkal mutatnak vékonyszálú rokonságot. „Csak a lángelme vagy a cselszövő tudja azt mondani: „nem volt igazam”. Csak a tehetség és az érdek tud megfontolt és okos tanácsot adni.” (III-793.) „Az erős lelkek mindig szigorú bírái önmaguknak” — mondja Balzac (VII-688.); „csak a kis érdem szeretheti a számára hízogató hazugságot” — teszi hozzá Stendhal.⁵²

A zsenialitás és tehetség problémakörének másik nagy szelete a tanuláshoz és a szorgalomhoz, az íhlethez, a munkához és a szabályokhoz való viszony. Balzac megérti, de nem bocsátja meg a művészeknek lustaságukat; számára csak az elszánt akarattal párosuló, állandó és kemény munka az elfogadható. A lustaság „minden művész természetes állapota, mert az ő lustaságuk egyáltalán nem üres. Remekül érzik benne magukat, mint a pasa a szerájban: eljátszadoznak ötleteikkel, megrészegekednek a szellem forrásainál. [...] Az ilyen ópiumszívókat mind elnyeli a nyomor, holott a körülmények kényszerítő segítségével nagy emberekké lehettek volna.” (VI-326-7.) Ugyanitt, a *Bettinén*i lapjain: a jobb sorsra érdemes emigráns lengyel szobrász, Wenceslas Steinbock kapcsán fogalmazódik meg a halogatás alternatívája is: „Az állandó munka éppúgy törvénye a művészetnek, mint az életnek, mert a művészet nem más, mint az eszményi teremtés. A nagy művészek, a tökéletes költők nem is várnak megrendelésekre vagy vevőkre: csak szülnek, ma, holnap és mindig. Így szokják meg a munka gyötrelmeit, ezért van mindig az ujjuk hegyén a nehézségek ismerete, s ennek köszönhetik, hogy vadházasságban tudnak maradni a múzsával, a múzsa alkotóerejével. Canova a műhelyében élt, akárcsak Voltaire a dolgozószobájában.” És akárcsak maga Balzac, akinek több levele bizonyítja, hogy egyszerre élvezte és szenvedte is a munkát.⁵³ Neki és kedvenc Bianchon doktorának közös jelszava van: „szenvedj erős lélekkel, és bízzál a munkában!” (IV-646.) Szilárd önuralom, erős akarat, kitartó türelem a legfontosabb feltételek. „Minden nagy elme rászorította magát valamilyen gépies munkára, hogy lelkének urává váljék. Spinoza nagyítóüveget csiszolt, Bayle tetőcserepeket számolt, Montesquieu kertészkedett. Ha a testet így megzaboláztuk, biztonságosan repülhet a lélek.” (I-382.) A lélek tehát önmagát korlátozza a teljesítmény érdekében, de csak akkor tudja ezt megtenni, ha nagy tehetség és erős akarat párosul benne. „Ikerpár ez a két erő: együtt építik a dicsőség roppant tornyát. A kiváló ember mindig munkára készen tartja az értelmét, ahogyan a hajdani bajnok harcra készen tartotta a fegyvereit. Legyőzi a tunyaságot, megtartóztatja magát a lankasztó élvezetektől, vagy legalábbis mértékkel

⁵² Stendhal: *Napóleon élete*, 373. o.

⁵³ Vö. Balzac levelei, 55, 105, 107 és 139. o.

enged csak nekik, s a mértéket a tehetségéhez szabja.” Majd egész sor név (köztük Rossini, Scott, Cuvier, Voltaire, Newton, Buffon és mások), s végül a tanulság következik: „Akaratunkra sokkal büszkébbek lehetünk, [...] mint tehetségünkre.” (IV-175.) Nem véletlen, hogy Balzac Buffon tételére hivatkozik: *a lángész türelem* — miként Isten teremtménye is az (IV-631.).

Fölvetett kérdéseinknek — Goethétől⁵⁴ Thomas Mannig⁵⁵ — sok hivatott és érintett „szakértője” van. Mindenekelőtt Hegel (*A szellem filozófiájában*⁵⁶ és az *Esztétikai előadásokban*⁵⁷), Stendhal és Nietzsche. A szorgalom értékét a tehetség⁵⁸ — a tehetségét a szorgalom adja meg.⁵⁹ „A tehetséges embereknek erős az akaratuk és keveset alszanak.” (III-556.) „Csak az az igazi tehetség, aki olyan örömet leli művészetének gyakorlásában, hogy minden akadály ellenére dolgozik. Hiába emelünk gátakat az ilyen hegyi patakok útjába: akinek az a rendeltetése, hogy híres nagy folyammá váljék, módját találja, hogy ledöntse őket.”⁶⁰

Szórakoznak-e egyáltalán a nagy szellemek, vagy csupán szórakozottak? Tény, hogy a megfeszített alkotómunka óráit (napjait, heteit) nehéz átmenet nélkül fölváltani valamiféle könnyed szórakozással. Ha „egy férfi hozzászokott, hogy fontos dolgokkal foglalkozik, nem is lehet szórakoztatni, ha csak nem őrizte meg szíve mélyén azt a tisztalelkűséget, azt a nemtörődömséget, amely a lángelmét kedvesen gyermekké teszi. Csakhogy a szív gyermeksége nagyon ritka jelenség azoknál, akiknek hivatása, hogy mindent lássanak, mindent tudjanak, mindent megértsenek.” (IX-533.) A közvélemény a lázas és időhatárokat nem ismerő munkaorgiák előtt éppoly értetlenül áll, mint a szellem embereinek hasonló formátumú szórakozásai előtt. A kivételes képességű emberek sajátossága, hogy „fárasztó feladatuk elvégzését hasonló örömadagokkal kívánják egyensúlyba hozni, ám az ilyesmi tönkreteszi a pusztán kéjsóvár alkatot” (IV-352.). A zseni életének dialektikájához tartozik, hogy „a tanulásban töltött órák paradicsomának, az alkotás örömeinek ellentéte ül a fáradt művész vagy a vasárnap nyugalmaát kívánja, mint Isten, vagy a pokol kéjeit, mint a sátán, hogy *képességei*

⁵⁴ Vö. J.W. Goethe: *Antik és modern*, Gondolat, Budapest 1981, 801, 860, 920 és 995. o.

⁵⁵ Vö. Thomas Mann: *Válogatott levelek*, Magyar Helikon, Budapest 1970, 56 és 630. o.

⁵⁶ Vö. Hegel: *A szellem filozófiája (Enciklopédia III. k.)*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, 72—73. o.

⁵⁷ Vö. Hegel: *Esztétikai előadások*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, I. k. 27—28. o.

⁵⁸ Vö. Stendhal: *Haydn, Mozart és Metastasio élete*, Zenci írárok, Magyar Helikon, Budapest 1973, 192. o.

⁵⁹ Vö. *Nietzsche levelei*, Fővárosi könyvkiadó, Budapest 1923, 149. o.

⁶⁰ Stendhal: *Haydn, Mozart és Metastasio élete*, 28. o.

munkájával szembeállítsa érzékei munkáját. Lord Byronnak nem lehetett felüdülés a csacska boston-parti, mely elbűvöli a tőkepenzest; költő volt, neki Görögország kellett, hogy Mohameddel mérkőzzék.” (IX-146.) A romantika korának szélsőséges szeszélye, különcsége volt ez? Meglehet, hiszen Byronnál Hellász alternatívája Venezuela és az ültetvényekkel való foglalkozás volt.⁶¹ Ugyanakkor nem szabad feledni, hogy „minden tehetségnek megvan a maga nyelve. Minél nagyobb lángelme valaki, annál föltűnőbbek furcsaságai, amelyek a *különtség* fokozatait alkotják. Vidéken a csudabogarat már félbolondnak tekintik.” (X-425.) Mi a zseni démonikus vonását emeltük ki az előbbi Balzac-szemelvényből: *az érzékeknek a képességek munkájával azonos hőfokát.* Ámde ugyanő ugyanolyan királyi módon tud lustálkodni is, mint amennyire a teremtéshez hasonlatos a formálódáskor (II-81.).

Az eddigiekből talán igazolva láthatjuk, hogy *a zsenialitás balzaci fogalma az isteni és a gyermeki esszencia egyfajta szintézise.* Valljuk be, hogy a köztudatban nem az ő nevéhez kötődik ez az interpretáció. Holott Balzac megelőzi azokat (gondoljunk Baudelaire-re, Nietzsche-re és a mi Ady Endrékre), akik az Isten—Zseni—Gyermek háromszög valamelyik oldalára tettek híressé vált utalásokat.⁶² „Csak a lángészben van meg a gyermek hite, a szerelem áhítata, és örömet tűri, hogy port hintsenek a szemébe.” (VI-18.) Ha a szórakozás problémája azt firtatta, hogy tud-e a zseni és a tehetség föloldódni — akkor „a szerelem áhítata” azt, hogy tud-e föloldódni egy másik emberben: a nőben? Föloldódni és önmagára találni. (A filozófiatörténetben híressé, sőt hírhedtté vált Sören Kierkegaard és Regine Olsen, illetőleg a fiatal Lukács György és Seidler Irma tragikus-egymást-elkerülése — mint MŰ és ÉLET ellentéte.⁶³) „A tehetséges ember vagy ne szeressen, vagy ha szeret, ne írjon. Van valami az agyában, ami előbbrevaló neki a kedvesénél.” (I-138.) „Nagy embernek nem való sem asszony, sem gyermek. Ti csak járjatok egyedül nyomorútjaitokon! A ti erényeitek nem köznapi erények, ti a világi vagytok, s nem lehettek egy asszonyé, egy családé. Körülöttetek, akár nagy fák körül, a föld is kiszárad.” (IX-558.) Az érem másik oldalához tartozik, hogy a nők sem igen szeretik a tehetséges férfit. Az asszonyok a tehetségeseknek csak a hibáit, az ostoba alakoknak csak az előnyeit látják: „A tehetség olyan, mint a váltóláz,

⁶¹ Vö. George G. Byron: *Naplók, levelek*, Európa, Budapest 1978, 400 és 442. o.

⁶² Vö. Charles Baudelaire: *Válogatott művészeti írásai*, Képzőművészeti Alap kiadóvállalata, Budapest 1964, 135. o.; Friedrich Nietzsche: *Im-igyen szólá Zarathustra*, Grill, Budapest 1908, 31. o. és Ady Endre több cikk- és versrészlete a gyermekről, az „igazán igaz Istenről”.

⁶³ Vö. Lukács György: *Gondolatok Ibsen Henrikéről*, Ifjúkori művek, Magvető, Budapest 1977, 103. o., uő: *A tragédia metafizikája*, 493. o. — Lásd még: Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*, Gondolat, Budapest 1982, 366. o.

s nincs nő, aki arra törekednék, hogy csak a kellemetlenségeiben osztozzék; mind azt keresik szeretőjükben, amivel kielégíthessék hiúságukat.” (IX-81.) Ha sok tehetséges férfi kizár sok nőt, s ha sok nő óvakodik a tehetséges férfiaktól — milyen variációban illenek egymáshoz? „A felsőbbrendű emberhez keleti nők illenek, akiknek egyetlen gondjuk kilesni, mire van szüksége a férfinak; mert annak számára az a szerencsétlenség, ha eszközei nem felelnek meg vágyainak.” (IX-82.) Valamiféle egymásra találás azonban feltétlenül szükséges és lehetséges is, mert különben számos nagy műalkotás egyáltalán nem születhetett volna meg. Balzac itt példaként Tiziano, Raffaello, Leonardo da Vinci legszebb portréit (I-22.) és spanyol festők képeit, olaszok madonnáit, Michelangelo és Ghiberti plasztikai alkotásait említi meg (IX-316.). Ide tartozik az is, hogy a testi hibás férfiak előtt miféle viselkedésminták állnak a szerelemben: „Az első esetben tehetséget, lángészt vagy erőt kell latba vetnie: rémületet csak a gonoszság hatalmával, tekintélyt csak a lángész erejével, féltő tiszteletet csakis a szellem szikráival kelthet. A második esetben magába bolondíthatja a nőt, ha bámulatra méltóan tűri zsarnokságukat, és jobban ért a szerelem művészetéhez, mint a kifogástalan testalkatú férfiak.” (V-418.) Mindez a felsőbbrendű emberek szükségszerű egoizmusát igazolja — a kultúra, az emberiség érdekében, ahol is a nőknek a nemes szolgaszerep jut.

Mérlegen a másik nem

Az *Emberi Színjáték* — a szó legmélyebb értelmében — a két nem színjátéka. Minden korban, minden helyszínen, minden társadalmi osztályban, tehát gyakorlatilag minden szituációban — közvetlenül vagy közvetve — jelen van az elbeszélésben férfi és nő végeláthatatlanul sokszínű viszonya. Amit a Forradalom megígér, amit a polgári jog deklarál, az itt valósul meg a legteljesebben: *Balzac művészi síkon emancipálja a nőt*. A „realizmus diadalának” ismét egy újabb aspektusa ez, de ezúttal nem egy köznapitudatos szándékkal szemben. Ellenkezőleg: „Buffon, miután leírta az orosz lánt, nőstényére már csak néhány mondatot vesztegetett; a *Társadalomban viszont a nő korántsem mindig csak hímjének nősténye*.” (I-1025. — Kiemelés nem az eredetiben.) A kor „nőfilozófiai” értékskálájának ellentétes pólusait Schopenhauer és Fourier fémjelzik. A német bölcselelő szerint a nő „valami átmeneti fokozat a gyermek és a férfi között, aki a voltaképpeni ember”.⁶⁴ A francia utópista filozófus viszont (akihez Balzac is közel áll) általános tételként fogalmazza meg, hogy „a társadalmi fejlődés és a

⁶⁴ Arthur Schopenhauer: *A nőkről*, Tanulmányok I, 8. o.

korszakváltások abban a mértékben valósulnak meg, ahogyan a nők előrehaladnak a szabadság felé; a társadalmi rend hanyatlása pedig abban a mértékben következik be, ahogyan csökken a nők szabadsága. [...] Összefoglalóan szólva, a nők jogainak kiterjesztése minden társadalmi fejlődés legfőbb mozgatórugója.”⁶⁵

Balzac nagy érdeme a női és férfi lélek másságának kidomborítása — de nem romantikus klisék szerint. A nő a különféle emberi értékek terén fölérik a férfihez; sőt: túl is szárnyalhatja, de csak akkor, ha a maga útját járja, s elkerüli a férfias élvezeteket. „A nőknek minden helyzetben több okuk van a fájdalomra, mint a férfiaknak, és többet is szenvednek. A férfi erős és érvényre tudja juttatni hatalmát: jön-megy, foglalkozását űzi, gondolkodik, tervezget és vigasztalást merít a jövőből. [...] A nő azonban egyhelyben marad, szembenéz a bánatával, amelytől semmi sem tereli el, a fájdalom-ásta szakadéknak egészen mélyéig leszáll, felméri, s gyakran vágyaival és könnyeivel tölti meg. [...] Érezni, szeretni, szenvedni, s feláldozni magát: a női életnek mindig is ez marad a tartalma.” (III-599-600.) Az egyenrangúság mérlegén a férfi serpenyőjében az „állandó tevékenység” — a nőében az „állandó áldozat” van (II-518.). A férfi életének esszenciája, sava-borsa a szerelem plusz cselekvés — a nőé kizárólag a szerelem (II-407.). Ezekből a különbségekből fakad, hogy Balzac csak az apácakolostorok antropológiai-erkölcsi jogosultságát ismeri el; a szerzetesség előtt értetlenül áll. Az előbbi ugyanis, misztikus értelemben ugyan, de *kiemeli* a női pszichikum attributumát — az utóbbi viszont *elfojtja* a férfit (V-139.).

A nők izgalmas titokzatossága abból ered, hogy másként élnek és mutatják meg szerelmüket. „A nő általában egymás után ismeri meg az érzelmet, a gyönyört és az ítélőképességet: ez három elhatárolt korszakra osztja életét s az utolsó a három közül egybeesik a szomorú öregséggel.” (II-379.) Vagy: „mire a nők megtanulják értékelni az erkölcsi tulajdonságokat, már közömbösek a külső iránt és maguk is megöregedtek.” (VII-276.) Minél intenzívebb a nők szerelme, annál elfogultabb, öntörvényűbb és függetlenebb az erkölcsről. „A nők mindent megbocsátanak annak, akit szeretnek, még a bűnt is; de semmit sem bocsátanak meg annak, akit nem szeretnek, még az erényt sem!” (IX-145-6.) Az igazi szerelem is hozzájuk kötődik, mert csak a nő tud „mindent a szeretett férfi javára értelmezni” (II-548.). A férfi okosan szeret, s így elkerüli a féltékenységet; a nőt viszont a maga-átadás uralja, s átgázol rajta.

A nők titokzatosak, de ez igazából létük sajátsága. Hálásak a tapintatért, *az érzelem bájáért*, a finom érzésekért (II-158. és 773.). Szeretik és messziről megérik a tehetséges szeretőket, az udvarlásra termett férfiakat (IV-218.). „A világ legszimplább asszonya a

⁶⁵ Charles Fourier, i. m., 206—207. o.

legjelentősebb férfitől is egy kevés szemfényvesztést kíván, a legszebb szerelem sem ér semmit, ha egyszerű: fellépéssel s ékszerekkel kell megvesztegetni a nőket.” (II-59.) Nem csoda, ha a buta férfiak megijednek a nőktől: hozzájuk való viszonyukat vagy túlbonyolítják, vagy végletesen leegyszerűsítik (IV-230-1.). Igaz, a nők kipellengérezése, a *nőkkel kapcsolatos machiavellizmus* — az ábrázolás totalitásának részeként — Balzac regényeiben is helyet kap. Részint egyes szám első személyben (II-17-8., V-148. és VI-452.); részint a mozgató figurák szájából (III-212. és 1062-3.). Ezeken a lapokon egyes nők ürügyén az egész másik nem hol a csirkefogókhoz, a műveletlen tömeghez, az úgymond a breton parasztnál is butább számárhoz; hol meg a csúnya majomhoz, a nevetlen gyermekekhez lesz hasonlatos. Mindezek azonban — a regényuniverzum arányait tekintve — csak szépségtapaszkók, piciny szeplők a nő Balzac-jellemezte arcán és lelkén.

A látszat szerint a nőket meghódítják — valójában ők hódítanak, vagy meghódíttatják magukat. Az előbbi torzít, az utóbbi harmonikusan varázssossá tesz. Az előbbi mindkét nemet lealacsonyítja, az utóbbi mindkettőt fölemeli. Az előbbi helyett (II-378., VI-300.) érdemesebb csak az utóbbi magyarázatait idéznünk. „A fiatal és csinos nők tudják, hogy a gyors siker lehetőségét nem lehet büntetlenül megcsillantani a férfiak előtt. A szív rejtekébe zárt érzelmeket leplező erényes tartózkodás ékebben beszél a legszenvedélyesebb vallomásnál.” (VI-338.) A különleges asszonyok „csak a szellem varázsanak és a jellem kiválóságának hódolnak be. Egy erős jellem hízeleg a hiúságuknak, egy nagy szenvedély ajándékával kecsegtet, és azt ígéri, hogy teljesíteni fogja szívük követeléseit. A férfi elméssége elszórakoztatja őket, viszonozza természetük finom fortélyait, azt hiszik, hogy megértésre találhatnak nála.” (II-216.) Balzac eszménye nem a szerepcsere, a szerepek uniformizálása, hanem a szerepek eredeti és egyre gazdagítható vonásainak kidomborítása, csiszolása és kiélése. Ahogyan Beauséant vikomtné, *Az elhagyott asszony*, Julie *A harmincéves asszony* és más művek hősnői tették. Bizony „szebb hivatás egy tehetséges férfinak engedelmeskedni, mint egy ostobát vezetni, s hogy egy fiatalasszony, kinek férfi módjára kell gondolkozni és cselekedni, se nem férfi, se nem nő, mert hiszen nemének hátrányaival annak báját is elveszti, viszont nem nyeri el azokat az előjogokat, melyeket a törvény az erősebb nemnek biztosít” (II-711-2.). „A nő legnagyobb varázsa, ha állandóan a férfi nagylelkűségéhez folyamodik, ha kecsesen bevallja gyöngességét, ami büszkévé teszi a férfit, és a legnagyobb egyszerűbb érzéseket ébreszti fel benne.” (IX-519.)

A női lélek bölcselete után következik a női test (arc, öltözködés stb.) filozófiája. A test bája, kelleme, gráciája és metakommunikációja. Itt újabb különbségre derül fény: a férfiak sokkal jobban kötődnek a szavakhoz, a mondatok konkrét jelentéséhez, mint a nők. Másság a lelki alkatban — másság a jelekben és a kommunikációban. „A nőknek

utánozhatatlan tehetségük van arra, hogy érzelmeiket nyomatékos szavak nélkül is kifejezzék; ékesszólásuk mindenekelőtt a hangsúlyban, mozdulatban, magatartásban, tekintetben van.” (II-725.) A női arc például szenvedélyekben él: „Vannak női arcok, amelyek nyugalmmal és finomsággal becsapják a tudományt, és félrevezetik a megfigyelőt; akkor kellene megvizsgálni őket, amikor a szenvedélyeik beszélnek, de ez nehéz; vagy pedig akkor, amikor a szenvedélyek elhallgattak, ennek pedig semmi haszna sincs, ugyanis az asszony akkor már öreg és nem alakoskodik.” (VI-27.)

A ruha teszi a nőt — a nő teszi a ruházatot. Harmincon innen a szépség körítése, csomagolása, kiemelése; harmincon túl rafinált módon megtervezett fegyverzet és csábberő (II-538.). Az első esetben a ruha még őszinteség, a második a lélek ravaszkodása és álsága — tehát erkölcsileg gyanús hazugság. „A divatos nő nem is nő már: nem anya, nem feleség, nem szerető; hogy orvosi kifejezéssel éljek: nemiségét az agyában hordja.” (III-12.) Példa rá d’Espard márkíné *A gyámság*ban és *A szemérem*ben Fedorája, aki „az agyával szeret” (IX-113.). A szoknya erotikuma veszedelmesebb, mint maga a női meztelenség (VI-27.). Talán ezért van, hogy — a papokhoz és bírákhoz hasonlóan — „a nők sosem vetkőznek ki egészen talárjukból” (IX-106.). Egy szép nő viszonya a tárgyakhoz és környezethez a ruházattal kezdődik. „Az különbözteti meg a többi nőtől, hogy csak a magához hasonló dolgokat szereti — természetünk egyik legkevésbé figyelembe vett szükséglete, hiszen ez vezet arra a vénlányokat is, hogy csupa öreg holmival vegyék magukat körül.” (IX-274.)

Ha a női nem virágokhoz hasonlatos — a mezőn virítóktól az üvegházi kincsekig —, akkor a vénlányok és aggszűzek bibliába préselt levendulák. Ha tudatosan nem is, de valamilyen módon felelősek sorsukért. Balzac, az élet nagy ábrázolója és filozófusa, könyörtelen velük szemben. A vénlány lelki gnóm — a legszebb, legértékesebb, legsajátosabb női lehetőségek, hivatások és küldetések elvetélése. Ha a nő nem tudott sikerrel megküzdeni egy férjért, küzdjön meg legalább a gyermekért. „Elzárkózni a női fájdalomtól annyi, mint lemondani annak költészetéről is, s érdemtelené válni az anyáknak mindig kijáró édes vigaszokra. A nők nagylelkű érzelmei, kiváló tulajdonságai is csak az állandó gyakorlat révén fejlődnek ki; lánynak maradván a nő egyszerűen lehetetlen valami; önzése és hidegsége csak elrettent.” (III-807.) A velük való szüntelen konfliktus mintegy léthelyzetükbe van programozva. „A vénlányok, akiknek se életmódja, se jelleme nem alkalmazkodott egy másik ember életéhez, egy másik ember jelleméhez, mint ahogy az asszonyok sorsa megköveteli, legtöbbször makacsul arra törekednek, hogy mindenki hozzájuk alkalmazkodjon.” (III-798.) Az élet platformján állva a legrosszabb férj is jobb, mint a legkellemesebb vénlányi állapot, mert emberibb: a küzdelmet és a tradíciókat vállaló sors. (Majd a házassággal kapcsolatos fejezetben meglátjuk, hogy mennyire felelős annak „állagáért” a feleség.) „Du Bousquier elvégre

többet ér, mint a kutyák, macskák vagy kanárik, melyekkel magányos emberek életüket benépesítik; s mégiscsak őszintébb és kevésbé érdekelt érzelemmel gondol feleségére, mint a szolgálók, lelkiatyák vagy örökségvadászok.” (IV-322.) Balzac nem volna azonban az életnek falakon áthatoló tekintetű ismerője, ha más helyen nem tenne említést az aggszüzesség egy — viszonylagos — előnyéről is. A médium a híres Betti néni, az azonos című regényben: „Mint minden rendkívüli tüneménynek, a szüzességnek is megvannak a maga sajátos kincsei, s van benne valami lenyűgöző nagyság. A megtakarított életerő kiszámíthatatlanul szívóssá és tartóssá válik a szűz egyénben. Az agyvelő el nem használt képességei kiterébélyesednek. Ha a szűznek szüksége van testére vagy lelkére, s a cselekvéshez vagy a gondolathoz folyamodik, izmaiban acélra bukkan, s értelmében eredendő bölcsességre, sátáni erőre vagy az akarat fekete mágijára.” (VI-234.) — A teljes igazsághoz tartozik, hogy Balzac csöppet sem elnézőbb az agglegényekkel szemben sem. Érzelmek csupán megszokások, s ha erkölcsi rendszerük „gyenge jellemmel párosul, a külső eseményeknek bámulatos hatalma van fölöttük” (III-825.). De ez már — irodalmi és életfilozófiai szempontból egyaránt — egy másik történet: *A tours-i plébános*.

III. rész: A magánélet

Készen áll immár a gondosan megkonstruált színpadtér. Látjuk a francia társadalom helyét Európában, látjuk a másfajta jellemeket, erkölcsöket, szenvedélyeket és lelki-alkatokat produkáló Itáliát mint a francia attitűd alternatíváját; látjuk a színpadkép háttérben a rétegesen egymásra építő „színpadi időt”: a történelmet a restaurációtól retrospektíve a reneszánszig. Benépesült a színpadtér különféle jellemek, erkölcsök és szenvedélyek hordozóival: közepszerűekkel, tehetségekkel és zsenikkel: gyermekekkel, férfiakkal és nőkkel. Mindez azonban még csak egy állókép és nem dráma. Itt még nincs sem fizikai, sem gondolati mozgás: pózok, gesztusok, kinyilatkoztatások és monológok vannak.

A „magánélet” az, ahol a balzaci életfilozófia ténylegesen mozgásba lendül. Ez az a világ, ahol a szépíró vérbeli lehetőségeket kínál a gondolkodónak. Az aforizmák hosszabb fejtegetésekkel váltakoznak: az ifjú Balzacnak még volt ideje rá, hogy önálló művet szenteljen a házasságnak, az öregedőnek már nincs alkalma rá, hogy a szerelemről autonóm műben értekezzen. *A szerelem filozófiája a romantika korában* — olyan monográfia-téma ez, amelyben egy fejezet (Kierkegaard és Stendhal mellett) föltétlenül Balzacot illet meg. Totalitás-igénye révén túl is haladja hírneves kortársait: az ő

szerелеm-filozófiája az első tétova pillantástól egészen a gyermek szépségében megmintázott szerelemig terjed.

A szerelem mint humanizált nemiség

Balzac egyetlen sorával sem cáfolható vagy akárcsak kérdőjelezhető meg, hogy az *Emberi Színjáték* humanista értékrendjében különlegesen magas — ha ugyan nem a legmagasabb! — hely illeti meg a szerelmet. Az elbeszélő és hősei számára egyaránt *embernek hódoló vallás* a szerelem (II-406.); a „testvéresülés szükségletének” kifejeződése a vallás és a zene mellet (V-135.). Mindez nem romantikusan, a társadalmi mozgásoktól elkülönítve, hanem realista módon, a társadalmi közösségek életébe ágyazva. Már a kiindulópont is élesen különbözik e tekintetben. A romantika általánosan ismert közhelye szerint ugyanis a társadalom rút viszonyai csak és kizárólag megrontják, deformálják a szép szerelmet. A realista — a történetiség megtestesítője a művészetben — nem így látja. „A társadalom egyik dicsősége, hogy megalkotta a nőt a természet nőténye helyett, a vágy szakadatlanságát ott, ahol a természet csak a faj szakadatlanságával törődik; szóval, hogy feltalálta a szerelmet, a legszebb emberi hódolatot.” (VI-23.) A fő tendencia a kölcsönös továbbépítés: az ember társadalmi viszonyokat és szerelmi kapcsolatokat épít — a szerelem pedig kiteljesíti az egyébként torz emberben a férfit és a nőt. „A szerelem valamiféle vallásos hódolatot olt belénk önmagunk iránt; egy másik életet tisztelünk saját magunkban” — írja Balzac *A számárbórb*en (IX-112.).

A szerelem nagy érték, s bár értékét nem ritkasága adja meg, ritka nagy érték. Természetesen csak „nagy szenvedély” formájában — s nem mint „alkalmi egyesülés, múló inger”, mert így nem szerelem, sőt megvetésre méltó, alacsonyrendű dolog (V-25.). Máshol a szenvedély maga még nem szerelem, csak „előérzete a szerelemnek és határtalan lehetőségeinek, amelyekre a szenvedő lelkek vágyanak” (V-223-4.). Ugyaninnen olvashatjuk ki, hogy *egy az isten: a szerelem, és szenvedély az ő prófétája*. Ez az „egy” gyakorlatilag a szerelem egyszerűségét jelenti: „Minden férfiban megvannak nemének érzékei; de akiben lélek is van, hogy kielégítse természetünk minden kívánságát, mert ennek dallamos harmóniáját csak az érzelmek sokasága szólaltatja meg, ilyen férfival nem találkozunk kétszer ebben az életben” — mondja Balzac hősnője (II-755.). Igazi szerelmünk megcsalását azonban sohasem megcsalónknak fizetjük vissza, hanem — esetleg — egy először bimbózó, másik igaz szerelemnek: és ez szomorú, sőt tragikus (II-966-7.)...

Nem léteznének klasszikus szerelmi regények (így a Balzacéi sem), ha az előbbi — általában — nem a férfiak, s az utóbbit — megintcsak általában — nem a fiatal lányok képviselnék. A gyermek mosolyog, amikor látni kezd; s a leány ugyanúgy, amikor megérinti a szerelem. „Az élet első szerelme a fény — s vajon a szerelem nem a szív fényessége-e?” (III. 523.) A lányok a szerelem bizonyosságait illetően hűszesztenedős létükre ötvenévesek (I-531.); de a szavak terén megmaradnak naivaknak. Ezen a ponton kikerülhetetlen a lányok és asszonyok szerelmének összehasonlítása, a különbségek kidomborítása. „A leányt a kíváncsiság, a szerelemtől független vágyakozás sodorja magával, az asszony a tudatos érzésnek engedelmessékedik. Az egyik enged, a másik választ. [...] Az egyik oktat, tanácsokat ad, olyan korban, mikor szívesen vezetettjük magunkat, mikor az engedelmisség csupa gyönyör: a másik mindent meg akar tanulni, s együgyűnek látszik, ahol az előbbi csak gyengéd. Amaz csupán egyetlen diadalra ad alkalmat, ez állandó harcra kényszerít. Az első megannyi könny és öröm, a második csupa kék és lelkifurdalás. Hogy egy fiatal leány valódi szerető legyen, túlságosan romlottnak kell lennie, és akkor irtózáttal hagyják el; egy asszonynak viszont ezer eszköze is van, hogy hatalmát és méltóságát egyaránt megőrizze.” (II-764.) Balzac írt klasszikus szerelmi regényt (ilyen pl. a *Modeste Mignon*), de nagy társadalmi és társasági regényeiben az asszonyok szerelméé a főszerep.

A szerelem nem szerelem a lelki nemességek és harmóniák nélkül — ámde az erotika és szexualitás nélkül sem az. Olyannyira, hogy „plátói” szerelem nem is alakulhat ki ott, ahol nem működik az általánosan elfogadott nemi vonzerő (V-171.). „A szerelem az érzékek költészete” — ez a legtömörebb, teljességre törő definíció (X-623.). A férfi, de főleg a nő önbecsülését jellemzi az egyensúly fönn tartása: „Aki egy ostoba embernek adja oda magát, nyíltan bevallja, hogy csak érzékeinek él.” (V-226.) Túlságosan romlott már a nő, ha egy férfit csupán a szépségéért kíván meg (II-499.). „Az olyan szerelem, amely alacsonyrendű érzelmekre épül, mindig kíméletlen.” (Uo.) A férfiak szemszögéből, legalábbis Rastignac és Delphine esetében, ez másképpen van. „Amikor övé lett a nő, Eugène ráeszmélt, hogy addig csupán kívánta; csak a boldogság beteljesülése után szerette meg. Talán nem is más a szerelem, mint hálaérzet a gyönyörért.” (II-1040.) A hálaérzet az emlékezet révén a tartós kapcsolatok egyik biztosítékává válhat. „A valódi szerelem főként az emlékezet révén uralkodik rajtunk. Szerethetjük-e valaha is azt a nőt, aki sem a gyönyör túlságával, sem az érzelm erejével nem vésődött lelkünkbe?” (V-310.)

A szerelem a társadalmasult ember testi-lelki életének mozgásformája. Idézhetnénk hírneves XVI. századi költőket, akik ebben a dialektikában a változatosság jelentőségét hangsúlyozták. Így például a francia manierizmus költője, Ronsard; vagy az angol metafizikus poéta, Donne. Csakhogy Balzac abban különbözik tőlük, hogy ugyanazon szerelmi viszonyon belül mutatja meg a legfőbb veszély: az *unalom* ellenjavallatait:

„Egyik nap sem hasonlított az előzőre, szerelmük, mint minden igaz szerelem, egyre fokozódott. Néhány nap alatt kiismerték egymást és ösztönösen megéreztek, hogy lelkük kimeríthetetlenül gazdag, és mindig új gyönyörűséget ígér. [...] Nem olyan-e a szerelem, mint a tenger? A közönséges lelkek felületes vagy futó pillantás után egyhangúsággal vádolják, de egyes kivételes lények egy egész életet töltenek el bámulatában, s mindig új meg új bűvöltre lelnek változó képeiben.” Lehetséges persze, hogy erre csak olasz novellahősök képesek, mint Luigi és Ginevra a *Vendettá*ban (I-875.). A szerelmesek egyenrangúak, de e tekintetben *Éva lánya*inak nagyobb a felelőssége — mert nagyobb a tehetségük! „A boldogságot változatossá tenni: valóságos művészet ez, mely egyedül a nők sajátja; innen kacérságuk és vonakodásuk, innen félelmeik, civódásuk s mind a furfangos és elmés csacsckaság, mellyel ma megtagadják azt, amit tegnap kész örömet odaadtak — Félix azonban nem volt nő. A férfi következetes, s ezért gyakran fárasztó, a nő sohasem.” (II-82.) Amikor Balzac a szerelmes (szerelemre termett) nő lelkét rajzolja, ahhoz a klasszikus görög szobrászhoz hasonlatos, aki Aphroditéját sok-sok szép modellből rakja össze. Mindkettő a férfi érdekében történik, de benne a nő is fölmagasztosul: „Egy asszony mellett, akiben elevenen él nemének génusza, a szerelem sosem válik szokássá; bűbájos gyöngédsége annyi formát tud ölteni, oly szellemes és oly szerelmes egy időben, természetességébe annyi műgondot kever el, s művészetébe annyi természetességet, hogy emléke ugyanannyi hatalmat gyakorol mint jelenléte.” (II-245-6.)

Már tanulmányunk második része, a balzaci emberkép fejezetei előrevetítették, hogy más a nő és más a férfi szerepe a szerelem nagy tragédiáiban és komédiáiban. (Természetesen Balzac nem rabja a nemi közhelyeknek: vannak itt tragikák és komikák, naivák éppúgy, mint hősszerelmesek és balekok stb.) A szereptanulságok szempontjából érdemes itt közelebbről is megvizsgálni egy különösen emlékezetes szituációt: az *első szerelmet*. Általában szólva: „mi más az első szerelem, mint a kínos, fáradságos hétköznapijainkat megédesítő második gyermekkor?” (VIII-443.) A fiatal lányok nem tévednek. „A természet csalhatatlan. A természet művét, ebben a vonatkozásban, úgy hívják, hogy szerelem az első látásra. S a szerelemben az első látás egyáltalán nem rövidlátás.” (VI-218.) Amit a fruskák megéreznek, az a férfi utolsó szerelmi föllángolása a naplemente előtt? Merthogy „a férfi első szerelméhez csak egy asszony utolsó szerelme méltó” (V-258.). Talán mert ebben a stádiumban van meg a nőkben az az erő, amely fölemeli a megalázott férfit — vagy imádó hódolattal szolgálja az őt megalázó férfiúi felsőbbrendűséget? (X-466.) Mindenesetre alaposan ismerje meg a férfi a nőt, mielőtt őszintén elárulja érzelmeit. „A gyöngéd és nagy szerelmes mosolyog a gyerekességeken és megérti; de ha csak egy kis hiúság is van benne, nem bocsátja meg kedvesének, ha gyermeknek, hiúnak vagy kicsinyesnek mutatta magát. Sok asszony annyi túlzást visz imádatába, hogy bálványát mindig istennek akarja látni; ellenben azok, akik nem

önmagukért, hanem magáért szeretik a férfit, kicsinyességeiben is éppen úgy imádják, mint nagyszerű tulajdonságaiban.” (IV-580.)

A szerelem a humanizmust, a kultúrát jelenti a nemi életben. A szerelem azért létfontosságú, mert kiteljesedik benne a férfi és a nő antropológiája. Mindezzel visszakanyarodtunk kiindulópontunkhoz, amely szerint a szerelem olyan vallás, amelynek mintegy két istene van. A szerelem olyan zárt világ (a családdá válás előtt), amelyben két ember teljesen elég önmagának. Sehol sem teljesebb a másikon keresztül elért *önismeret*. Paradox módon ugyan, hiszen ez esetben az ember csak önmaga lezáratlan gazdagodási folyamatát és rejtjelmeit ismerheti meg. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a szerelem Balzac világában *totalitásvédte* totalitás. „Diadalként könyvelheti el, hogy mélységesen elgondolkoztatott mind Ön felől, akit nem ismerek, mind magam felől, akit kevésbé ismertem. Sikertült megmozgatnia bennem egy sereg hitvány gondolatot, mely mindenkinek ott lapul a szívében; de énbennem mindebből mégis valami nemes dolog kerekedett ki, és ezért áldva áldom Önt, mint ahogy a tengeren köszöntjük áldva a fároszt, mely megmutatta nekünk a zátonyt, melyen pusztulásunkat lelhattuk volna.” (I-404.) „Ezernyi szunnyadó erényt ébresztett bennem: türelmet, rezignációt, szívbeli erőt, lelki kitartást. Maga által élek, és — mily édes gondolat! magáért élek. Életemnek most már van értelme.” (I-413.) Két nemes lelkű, őszinte férfi levele ez két tiszteletre érdemes hölgynek. A szerelemben *adni* annyit jelent, mintha érzelmeinket a másikban kamatoztatnánk (III-189-190.). A szerelem a viszonszerelemből szívja éltető nedveit — ez lelki biokémiájának alaptörvénye (III-633.). „Csak a filozófus meg a költő tudja igazán, milyen mély érzelmű a szerelemnek ez a már közhellyé vált meghatározása: önzés kettesben. Önmagunkat szeretjük *a másikban*.” (VIII-458.) A későbbiekben látni fogjuk, hogy erre a szükségszerű „önzésre” az erkölcsi föloldozást a gyermek adja meg. A család, amely az emberiség mikrokozmosza.

Balzacnak Stendhallal való szokásos összevetése természetesen itt lehetne a legterjedelmesebb, s éppen ezért itt kell leginkább törekednünk a szűkszavúságra. A *szerелеmről* című művének maradandó báját elsősorban az adja meg, hogy Stendhal, a téma katedra nélküli professzora kísérletet tesz rendszerezésre. Egy művész, aki regényeiben — Balzachoz hasonlóan — a kísérlet hiábavalóságát illusztrálja. Az eredmény mégis páratlan: gazdag példatárát, esettanát kapjuk a szerelem lélektanának. Ez nála is azért lehetséges, mert „a szerelem a civilizáció csodája. Vad vagy még barbár népeknél csak durva testi szerelmet észlelhetünk.”⁶⁶

⁶⁶ Stendhal: *A szerelemről*, Magyar Helikon, Budapest 1969, 75. o.

Ha a szerelmet a nemiség kultúrájának neveztük, akkor a házasság a nemek közötti viszonyrendszer civilizációja. „A házasság nem csupa gyönyör — örömei egyébként éppoly mulandók, mint bármely más állapotéi; hangulati egyezést, testi szimpátiát, jellembeli összhangot feltételez, s ezért örök probléma ez a társadalmi szükségszerűség.” (II-520.) Itt lényeges az az árnyalatnak tűnő különbség, hogy Balzac valóban a nemek közötti kapcsolat civilizációjáról (második lépésben már a házasság kultúrájáról!) beszél, aminek lehetségesek jó és rossz oldalai, pozitív és negatív lehetőségei és alternatívái. Vele szemben az utópista szocializmus és a német pesszimizmus csak *a civilizáció* házasságát, a meghaladandó-elutasítandó polgári házasságot látja. Gondoljunk Owenra, akinél a házasság a prostitúció szülőoka, az önzés intézményesülése, kizárólag a felnőttek kényelmének szolgálója — tehát erkölcstelen, érzelem- és gyermekellenes.⁶⁷ Közismert Fourier ellenérzése, akitől egész illetén oldalak lennének idézhetők.⁶⁸ S végül a spektrumot Schopenhauer feszíti ki, aki szerint Európában „házasodni annyi, mint jogainkat megfelelni s kötelességeinket megkettőzni”.⁶⁹ Lényeges különbség viszont, hogy Fourier — miként Balzac is — szereti és magasra emeli a másik nemet; Schopenhauer viszont következetes nőgyűlölő.

Balzac a házasság kérdésében is az egyensúlyra és az objektivitásra törekszik. Egyszerre ugyan egy-egy mozzanatot hangsúlyoz, de *az összkép azt mutatja, hogy a házasságnak a férfi vagy a nő egyaránt vesztese lehet: pillanatnyi, tartós vagy végleges vesztese.* A két nemet azonban már a veszély megérzése és a veszéllyel kapcsolatos érzéketlenség elválasztja. „Anyák és eladó lányok jól ismerik e sorsjáték feltételeit, veszélyeit: ezért van az, hogy esküvőn a nők sírnak, a férfiak pedig mosolyognak: a férfiak azt hiszik, nem kockáztatnak semmit, a nők ellenben tudják, minő veszélyben forognak.” (Uo.) A férfiak vak önhittségén természetesen a fölvilágosítás sem segít: Paul de Manerville gróf *A házassági szerződés*ben Henry de Marsay bölcs tanácsai ellenére is megnősül. Balzac — mint általában a francia irodalom — kedveli a katonai jellegű hasonlatokat. „A férfi olyan, mint Napóleon: olyan győzelmekre ítéltetett, amelyek, bármily számosak, nem akadályozzák meg, hogy az első vereség meg ne döntse.” (III-85.) Blücher előnyben volt Napóleonnal szemben Waterloonál — a szerető előnyben van

⁶⁷ Vö. Robert Owen: *Válogatott írásai*, Gondolat, Budapest 1965, 209—215. o.

⁶⁸ Vö. Charles Fourier, i. m., 175—180. o.

⁶⁹ Arthur Schopenhauer: *A nőkről*, 21. o.

a férjjel szemben a hitvesi ágy csataterén. „A nőnek nagyon hízeleg a szerető kitartó ostroma, felettébb boldog, ha szerelmese haragra gyullad, de ha a férj teszi ugyanezt, durvának tartja. [...] A feleség hajlamos rá, hogy megtagadja, amivel tartozik; ezzel szemben a barátnő még azt is megadja, amivel nem tartozik.” (Uo.) Ugyanakkor a férj nem engedhet a féltékenység kísértésének, mert „Othello nemcsak buta volt, hanem izléstelen is” (III-211.). Morális lealacsonyodásnak elegendő, ha a férfiak hozományra vadásznak. „Mint nős ember, pipogya fráter, hozományvadász leszel, közerkölcsről, valláserkölcscről papolsz, erkölcstelennek, veszedelmesnek mondd a fiatalembereket; egyszerűen vaskalapos leszel” — mondhatja Marsay-val Balzac (III-82.). „Vesd latba a legaljasabb eszközöket, hogy gazdag partira tegyél szert; amint sikerül elvenned, valóságos szentté, gyöngéd férjé, az erény mintaképévé válsz” — rimel rá szinte szó szerint az ironikusra váltó Fourier hangja.⁷⁰

A házasság első veszélyeztetője a szerető — a második az anyós. Kivételek természetesen vannak itt is, ott is: vannak ugyanis szeretők, akiket kényelemre és szabadságra vágyó férfiek segítenek be feleségük budoárjába. Nem megszerezni, hanem megtartani nehéz a férfit — tartja az ismert mondás. „A vágy szülte szerelem ugyanis csak reménység, kielégülése után következik a valóság. [...] Melyik nőt nem szeretik előtte? De ha téged utána is szeretnek, mindig is szeretni fognak.” (III-159.) Evangelista asszony szavai ezek leányához, Natalie-hoz — Manerville gróf feleségéhez. A vőgyűlölő anya *ars poeticája* ez: „ahhoz, hogy a nő uralkodhasson, mindig azt a látszatot kell keltenie, mintha azt tenné, amit a férje akar” (III-155.). Paul vagyona felesége kezébe csúszott át; nem részletezzük, hogyan történt. Amikor hajóra szállt Calcutta felé, Marsay leveléből megtudta — már a nyílt tengeren —, hogy Natalie-nak szeretője van: „Aki becsukja az ajtót az anyós előtt, kinyitja a szerető előtt.” (III-165.) A bordeaux-i úri társaság ezt is a férj számlájára írja, holott Evangelista asszony maga rendezte így a dolgot.

Első olvasásra profánnak tűnik, de a házasság lelki stabilitásának harmadik veszélyeztetője — a szerető és az anyós után — az Isten. Balzac nemigen hagy kétséget afelől, hogy ez a keresztények Istene, illetőleg Jézus Krisztus. „Egy nő szívében ne legyen két vonzalom, ahogy az egekben sincs két úr.” (III-425.) Természetesen nem is Isten az, aki veszélyes, hanem a hozzá való eltorzult, arányait tévesztett viszony: azaz a *bigott* vallásosság. (A bigottság alázatosság és gőg méregkeveréke: I-925-6.) Legszerencsésebb — mert önismeretre vall! —, ha ezt a vallásos nő maga fölismeri, még a házasságkötés előtt. Mint például a *Veszélyes örökség* Ursule-je, aki a fönti szavakat is mondja

⁷⁰ Charles Fourier, i. m., 178. o.

plébánosának. Majd hozzáteszi: „Az apácaélet vonzó és majd megnyugvást hoz nekem.” Ám Ursule végül is Savinien boldog, *mértéktartóan* vallásos, bájos felesége lesz.

De ha a nő nem ilyen becsületes játékos a leendő férjével szemben, ha egyszemélyes kolostort csinál a *közös* otthonból! Ha férjét Krisztussal — Krisztusát (olykor) férjével csálja meg! Egyszóval: ha a nő nem „Ursule”, hanem „Angélique” (s mellesleg a két gyóntatópap sem ugyanaz). Ez esetben a férjnek — vagyis az ifjú Granville-nak — egy másik otthont is fönn kell tartania; s így lesz ő a *Két otthon* ban a hálás és odaadó Caroline Roger-ja. Az első otthonától elidegenedett, mert fokozatosan sivárrá tette azt bigott felesége — beleértve a környezetet, a lakberendezést, az étkezési szokásokat, a szórakozásokat, a társasági összefüggéseket és a házasságot (I-924-7.). Mit vesz észre mindebből — kezdetben — a fiatal férj? Alig valamit. „A fiatalságban több a falánkság, mint az ingyenség; s különben is, ilyenkor egyetlen gyönyörűség van: a birtoklás. Hogyan is vehetnénk észre a nő hidegségét, feszességét vagy tartózkodását, ha odakölsönözzük neki a hevültséget, melyet mi magunk érzünk, s ha kipirul a tüztől, mely mibennünk lángol? El kell érkeznünk bizonyos házastársi nyugalomig, hogy ráeszméljünk: bigott feleségünk keresztbe font karral várja a szerelmet.” (I-927.) (A „keresztbe font kar” persze távrolról sem mindig a bigottság jele: elég, ha a feleség nem érti a szexuális rafinéria fontosságát — de erről majd később.) Törvényszerűen halványul el az első házassévek egyoldalúan szorgalmazott erotikája. Az ifjú Granville felesége szemébe vágja a keserű, de egyértelmű tanulságot: „Nem lehet valaki egyszerre jegyese egy férfinak is meg Jézus Krisztusnak is; ez bigámia volna: választania kell a férj vagy a kolostor között.” (I-940.) A grófné nem értette, de nekünk érteni kell a történelmi léptékű igazságot: ha a katolicizmus féltékeny a férjre (apácaélet) és a feleségre (cölibátus), akkor a modern polgári házasság férje (és persze felesége) is féltékeny lehet Krisztusra. A *Két otthon* nak nincs és nem is lehet hepiendje. „Vannak a nőkben hibák, melyeket a tapasztalat vagy férjük alapos leckéi kigyomláhatnak, de a téves vallási képzetek zsarnokságát semmivel sem lehet megdönteni. Az örök boldogság ígérete, szembeállítva a földi örömekkel, mindent legyőz és mindent elviseltet. Nem a megistenített önzés-e ez, a siron túli *én*?” (I-932.) E kérdésre azonban már nem a házasság lélektanának, hanem a vallás pszichológiájának kell felelnie.

Balzac eddig a férfibánatok ügyvédje volt. Szigorú kritikusa a polgári házasságnak; de a megoldást nem az iszlám világ többnejűségében (miként Schopenhauer⁷¹), nem a Campanella- és Fourier-féle nőközösségekben, s nem is a későbbi Nórák férjtől-gyermeektől való elmenekülésében látja. Mivel a „megoldás” közös problémából fakadó, közös

⁷¹ Vö. Arthur Schopenhauer: *A nőkről*, 19—20 és 24—25. o.

felelősséget föltételező *közös érdek*; Balzac nyomán szükséges itt kitérnünk a feleségek panaszaira is. „Az úgynevezett civilizált nemzetek törvénykönyveiben a nők sorsát szabályozó törvények élére a férfi mindenütt odaróta a véres jelszót: *Vae victis!* Jaj a gyöngéknek!” (X-693.) Ilyen gyöngé nő a *Beatrix* ban az anyjának panaszkodó Sabine is: „Szűz lányt csak szűz férfihöz lenne szabad feleségül adni! De hiszen ez csalóka utópia; jobb, ha az ember vetélytársnője a múltban van, mint a jövőben.” (II-536.) Talán bele is nyugodna a „múltbéli vetélytársnőbe”, ha nem érezné a hatodik érzékével, hogy átlátogathat a jövőbe is... Ugyanakkor Cormon kisasszony *A vénlány* ban nem adott volna kosarat csak azért Valois lovagnak, mert sikeres széptevései voltak már a rokokó korszak szalonjaiban és parkjaiban is. „Az emberi szív megfigyelői nemegyszer észrevették, hogy az ájtatos nők különösképpen vonzódnak a léhűtőkhöz, s váltig csodálkoznak e keresztényi erénnyel ellentétes hajlandóságon. De először is lehet-e szebb hivatása egy erényes nőnek, mintha eleven szénként megtisztítja a bűn zavaros vizét? Aztán meg — hogyan is nem vették észre? — nem természetes-e, hogy e nemes teremtések, kik rideg elveiknél fogva sosem hághatják majd át házasságuk kötelékeit, nagy gyakorlati tapasztalattal rendelkező férjre vágynak? A léhűtők nagy emberek a szerelemben.” (IV-269.) Csakhogy a nők többségének igénye több, mint a sokáig pártában maradt vénlányoké. „Velünk, asszonyokkal, rosszabbul bánik a civilizáció, mint ahogy a természet tenné. A természet testi bajokkal sújt minket, s a férfiak nem enyhítették őket; a civilizáció viszont olyan érzéseket plántált belénk, melyekkel ők mindig visszaélnék. A természet eltiporja a gyenge lényeket, a férfiak meg arra ítélnék, hogy örök szerencsétlenségben éljünk. *A társadalom ma a házasság intézményére épül, de mi viseljük minden terhét: a férfi része a szabadság, a nőé a kötelesség.* Mi egész életünkkel tartozunk nekik, ők csak pár rövid pillanattal minékünk. [...] Nos, a házasság, mai formájában, véleményem szerint törvényesített prostitúció.” (II-750. — Kiemelés nem az eredetiben.) Groteszk-komorán hat, amikor ugyanezt az ítéletet Balzac egy kurtizán szájába adja (IX-65.)...

A férji hűtlenség magyarázatát a *Betti néni* ben, Wenceslas Steinbock gróf és Hortense Hulot kisasszony házasságának zátonyra futása okán fejtegeti Balzac. Hortense kétségtelenül tehetségtelen feleség. Nem tudja munkára serkenteni a tehetséges szobrásznak mutatkozó lengyel menekültet, s ráadásul annak hűségét sem tudja megőrizni. Montez, Crevel és apja után Steinbock is Marneffe-né, e „polgári de Merteuil-né” (utalás Choderlos de Laclos levélregényére, a *Veszedelmes viszonyok* ra) zsákmánya lett. Hortense vigasztalhatatlan bánatára Wenceslas hűtlenné vált, mert a „változatosságot” kereste a megunt egyhangúság helyett. Kinek ad igazat a balzaci életfilozófia? Előbb Wenceslas-nak nem, de — mindjárt látni fogjuk — kicsivel később Hortense-nak és anyjának sem. „A férfiek meg vannak győződve róla, hogy az olyan

odaadás, mint a Hortense-é, természetszerűleg jár nekik; a feltétlen szerelem roppant értékének tudata csakhamar elhomályosul bennük, mint az adósban, aki egy idő múlva azt képzei, hogy a kölcsönvett összeg az övé. A magasztos hűség afféle mindennapi kenyerévé lesz az életnek, s a hűtlenség csábít, mint a nyaláncság. Egy fölényes nő, s kivált egy veszélyes nő aztán felkelti a kíváncsiságot, mint a fűszer az étvágyat. [...] Hortense volt a feleség, Valérie [Marneffe-né] a szerető. Sokan törekszenek arra, hogy megszerezzék ugyanannak a műnek ezt a két kiadását, bár egy férfi roppant alacsonyrendűségről tesz tanúságot, ha nem tudja a szeretőjévé tenni a feleségét. *Ezen a téren a változatosság a tehetetlenség jele.* A hűségben mindig is a szerelem génusza fog kifejeződni, egy roppant erő, a költő ereje! Minden asszonyt bírnunk kell a magunkéban, mint ahogy a XVII. század éhenkórász költői Irisekké és Chloékká magasztosították a Manonjaikat.” (VI-336-7.)

Ezen a ponton a gondolatmenethez két közbevető megjegyzés kívánczozik. Az egyik az, hogy amennyire rokon a balzaci és a fourier-i házasság-kritika, olyannyira eltér egymástól a kiütkeresés. Előbbi a monogám hűsége belül mutatja föl a változatosság követelményét és lehetőségét; utóbbi a totális nemi szabadságban: „Egy Richelieu vagy egy Ninon szerelmi csínytevései nemsokára silánynak, szálnalmasnak fognak tűnni azokhoz a szerelmi kalandokhoz képest, amelyeket a kombinált rend biztosít majd a legkevésbé kedvelt férfiaknak vagy nőknek is.”⁷² (Paradox dolog, hogy — persze vagy pénzért, vagy a legkülönbébb szurrogátumok formájában — Fourier utópiája valósult meg...) A másik megjegyzés az, hogy a *szeretővé tett feleség* problémájának részleteiről bőségesen értekezik Balzac ifjúkorának komoly-tréfás tanulmánya: *A házasság fiziológiája* — à la Brillat-Savarin. A testi szerelemben a nő olyan, mint egy hárfa, amelyen az okosan szeretkező férjnek csak sorban szabadna eljátszania a két-, négy- és tizennégysoros verset; a szonett után a balladát és az ódát, majd a kantátát s legvégül a gyönyör dicshimnuszát (X-624-6.).

Térjünk vissza a feleségek szerelmi tudományához: képes-e arra egy feleség (s ha igen, akarja-e?), hogy férje szeretőjévé váljék? Ha nem e szempont szerint választották ki, ha a férj nem tudja megtanítani rá (s ha igen, akarja-e?), akkor önmagától aligha. E képesség hiánya különösen akkor válik kiáltóvá, ha a férfi egy igazán tehetséges szeretővel szakított (érdek)házassága kedvéért. „Egy asszony mellett, akiben elevenen él nemének génusza, a szerelem sosem válik szokássá; bűbájos gyöngédsége annyi formát tud ölteni, oly szellemes és oly szerelmes egy időben, természetességébe annyi műgondot kever el, s művészetébe annyi természetességet, hogy emléke ugyanannyi

⁷² Charles Fourier, i. m. 243. o.

hatalmat gyakorol, mint jelenléte.” (II-245-6.) Gaston Nueil úr már néhány nappal megházasodása után rádöbben erre, de Claire nem fogadja vissza. Gaston úr az egykori Stéphanie de La Rodière kisasszonynak nem adott esélyt rá, hogy *erényes kurtizánná* váljon. Ez a nő nem sajátos zsenialitása, s a legnagyobb ritkaságok közé tartozik: egyszerre elégtetni ki a férfiak szerelmi és kéjvágyát (VI-390. és 400.). S ha nagyritkán mégis sikerül, férj és feleség jól teszi, ha titkolja a társaság előtt! (I-242-3.) A lehetőség mégis annyira izgatta Balzacot, hogy Hulot báró úr (az érzéki szenvedély monomániákusa) egyik szeretőjével, Josepha Mirah-val Madame Hulot szemébe vágatja: „Látja asszonyom, kár, hogy nem ismerte a mi *trükkjeinket*, akkor Hulot úr talán nem futkosott volna szoknyák után; akkor ön is elérte volna, amit mi el tudunk érni: hogy a férfi minden nőt egyszerre megkapjon bennünk. A kormány jól tenné, ha felállítana egy torna iskolát a tisztességes asszonyok számára!” (VI-465.)

Balzacnál minden rendszerbe igyekszik szerveződni. Tudja, hogy a tisztességes feleség szerelmi művészete mégsem lehet teljesen azonos a hivatásos kurtizán, a kitartott nő szexuális fortélyjaival — bár lényegesen különböző sem. A *Betti néni* szerzője közel húsz év múltán ismét Brillat-Savarin nevezetes könyvét, *Az ízlés fiziológiáját* látja lelki szemei előtt? „A kurtizánsághoz is tehetség kell! Az asszony finom falat a férfi tányérján, mondatja tréfásan Molière a talpraesett Gros-Renével. E hasonlat alapján *ki lehetne dolgozni a szerelem konyhaművészetét*. A tisztességes, erényes asszony lenne a homéroszi lakoma, a parázson sült hús, a kurtizán pedig az inyesmester Carême remekműve, számtalan ízesítőjével, fűszerével és rafináltságával.” (VI-399-400.) A kétféle lakoma viszonyára nem a hierarchia, hanem sokkal inkább a másság a jellemző. Elhagyva a hasonlatot, a feleség vonzerejét egy sajátos fordított arányosság is erősíti. „A szerelmes asszony teljesen tudatában van hatalmának; mennél erényesebb, annál csábítóbb a kacérsága.” (V-61.) Ti. a férj, s nem a külvilág előtt — ami csak az otthoni rend szeretetével együtt valósulhat meg. Hogyan lehetséges ez? Példa rá Clémence, azaz Jules-né a *Ferragus*-ban (V-60-1.). Mellette talán Modeste Mignon (az azonos című regény női főszereplője) az, akit teljességgel áthat a feleség-hivatás erkölcsi nagyszerűsége: „Igen, forrás akarok lenni, olyan kimeríthetetlen, mint egy gyönyörű táj... Változatossá akarom tenni a boldogságot, szellemességgel vegyítve a szerelmet, fűszerrel ízesítve a hűséget.” (I-424.)

Lehetségesek ugyan erkölcsileg hiteles kivételek, de Balzac szerint a házasság beteljesülése a gyermek, a családdá-válás — ahogyan az első, a hirtelen támadt szerelemnek a házasság (II-521. és III-345.). Balzac nem individualista: nem az egyént, hanem a családot tekinti „a társadalom valódi alapsejtjének” (I-1029.). Az *Emberi Színjáték* előszavának egyes szám első személyben nyomatékosított szavait (1842) tíz évvel korábban rezonőrként előlegezi meg doktor Benassis *A vidéki orvosban*. „Az emberi társadalmak alapja mindig a család lesz. Itt kezdődik a hatalom és a törvény tevékenysége, s legalábbis itt kellene megtanulni az engedelmisséget. [...] Véleményem szerint a jegyesek házasságát, a gyermekek születését, az atyák halálát sohasem lehet elég pompával körülvenni.” (VIII-350.) *Balzac szemlélete konzervatív és patriarchális; de a legpatinásabb erkölcsi, hazafiúi és állampolgári elvektől vezérelve az. Az anyaság természetadta és statikus érzés, az apaság a társadalmi körülményekből fakadó és dinamikus. Az anyaság a női természetben gyökerezik (vagy egyszerűn nem létezik); az apaság tudatát viszont az asszony, az erkölcsök és a törvények alakítják ki a férfiban (V-275.). Patetikusan, Goriot apóval szólva: „A haza elvész, ha az apákat lábbal tapodják. Tiszta sor. A társadalomnak, a világnak az apaság a talpköve; minden összeomlik, ha a gyermekek nem szeretik apjukat.” (II-1051.) Ez az eszmény, de más a valóság. „A gyermekek csak a tékozló vagy a gyenge apát szeretik, és később azt is megvetik.” (III-81.) Ez Marsay véleménye, a házasság kapcsán már megismert luciferi hang.*

Balzac magasra emeli az apaság tekintélyét racionális értelemben, de hangja mégis az anyaságot ábrázolván érzékenyül el. „A szerelem a legcsinosabb lopás, amit a társadalom el tudott követni a természet ellen; de *az anyaság nem maga az örvendező természet-e?*” (I-223. — Kiemelés nem az eredetiben.) Ilyenformán a nőre még fokozottabban lesz igaz, hogy életét az anyaság teljesíti be (I-234.). Kell bizonyos szépséggel (vagy okossággal) bírnia egy nőnek, hogy anya lehessen (I-240.); de a szerelemben fogant anyaság is megszépíti a nőt (II-558.). Az anyai és szeretői képességek bizonyos értelemben rokonok, s talán még módszereik is megegyeznek: „Egy anya éppoly találékony, ha a gyermekeihez akar férni, mint egy fiatal lány, amikor szerelmi ügyében szorgoskodik.” (III-33.) A nők szerelme — ha mély és őszinte — az anyai hivatással rokonítható: „A szerelmes asszonynak olyan előérzetei vannak, amelyek később az anyaságot világosítják meg.” (VIII-145.) Mindebből következik, hogy bármely nő (vagy férfi) megtanulhatja az anyai-anyáskodó viselkedés külsődleges vonásait; de anyai látnoksága csak a saját gyermekével kapcsolatban lehetséges. Senki sem helyettesítheti az anyát, mert egy másik nő „a megtörtént bajt is nehezebben ismeri föl, mint az anya, aki megérzi a vészt”. Csak „amikor az erkölcsi anyaság és a

természetes anyaság egyesül, akkor lehet tapasztalni az anyai szeretet e csodálatos, inkább meg nem magyarázott, mint megmagyarázhatatlan tüneményeit” (IV-346.)

Balzac magasra emelte a család tekintélyét. A családi közösség az isteni teremtés kicsinyítve reprodukált birodalma, ahol az apáé az Úr tekintélye és az anyáé a Madonna minden erkölcsi és esztétikai szépsége. Ám ha áttevődik a hangsúly a gyermekekre, realista módon összekuszálódik-bemaszatolódik az eredeti idilli kép. „A házasság a legostobább társadalmi áldozat; csak gyermekeinknek hajt hasznót, s ők is csak akkor becsülik meg, amikor lovaik már a sírjainkon nőtt fűvet legelik.” (III-81.) Lehet mondani, hogy ez ismét az ördög, azaz Marsay incselkedése a naiv jóhiszeműekkel. De a komoly hangon értekező narrátor látja a szülők ballépéseit is gyermekeik hibáiban és bűneiben: „A fölkapaszkodott polgárok rendszerint maguk fölé helyezik gyermekeiket és ezért csak hálátlanságot aratnak.” (V-390.) Goriot apó is a vejeit okolja, holott önmagát kellene hibáztatnia leányai gyermeki hűtlenségéért (II-904-5.). A szülők és a gyermekek közötti egészséges erkölcsi egyensúlyt a tisztelet teremti meg: „A tisztelet olyan gát, amely egyformán védi az apát, az anyát és a gyermeket: amazokat a bánattól, emezeket a lelkifurdalástól óvja meg.” (I-864.)

Balzac mélységesen hisz abban, hogy szép szerelemből szép gyermekek születnek, s jó házasságban jó gyermekek nevelődnek föl. Ez azért lehetséges, mert a szép szerelemben és a jó házasságban a férfi és a nő, az apa és az anya mintegy szebbik és jobbik felével fordul egymás felé: a gyermek így a pozitívumok szintézise. A gyermeknek „elragadó miniatűrnek kell lennie”, akiben megmutatkozik közös múltjuk és jövőjük (II-751.)

Appendix: Balzac filozófiai műveltsége

Tanulmányunk címe: *Az „Emberi Színjáték életfilozófiája*. Nem kaphatott hát helyet benne az a maradandó értékű esztétikai gondolkodás, amely különböző összefüggésekben érinti az irodalmi elbeszélés és leírás, valamint általában a művészeti és esztétikai befogadás problémáit. Elszórt vallomásokot találunk műveiben a realizmusról, irodalom és valóság viszonyáról, a művészet világnézetéről, a költő és életanyaga kapcsolatáról stb. Ízelítőül mégis kiemelek két tömör gondolatot. Akik előszeretettel keverik össze a realizmust és a naturalizmust, azoknak Frenhofer festőművész válaszol *Az ismeretlen remekmű*-ben: „A művészetnek nem az a hivatása, hogy lemásolja a természetet, hanem, hogy kifejezze!” (IX-387.) Balzackal és Stendhallal kezdődik az a modern folyamat, hogy

az esztétikai-művészetfilozófiai teorizálás beszivárog a primer irodalmi műalkotásokba. Nemcsak gyakorlati, elvi okai is vannak, hogy Balzacnál az egészséges arányok nem borulnak föl: „A dallam az a zenében, ami a költészetben a kép és az érzelm: virág, mely magától kivirulhat. Aminthogy a népeknek már jóval az összhangzat föltalálása előtt megvannak a maguk nemzeti melódiái. *Előbb van a virág, s csak aztán jön a botanika.*” (I-373. — Kiemelés nem az eredetiben.)

Balzac, nagy műve, a tanulmányunkban keresztül-kasul idézett regényuniverzum előszavában, lényegében *a magánélet történetének* nevezi önmagát (I-1033.). Innen már csak egy lépés, hogy — az előbbi értelemben vett arányokban — mi meg *a magánélet filozófusának* is nevezzük. A „magánélet filozófiája” filozófián-belüli dolog, a filozófia határainak tágitása belülről — egyúttal az „életfilozófia” fogalmának rehabilitálása. Nem lehetséges tehát általános és filozófiai műveltség nélkül. Természetesen nem föltétlenül a szó professzionális, de legalábbis autodidakta értelmében. Erről a filozófiai önművelődésről részint az irodalmi ábrázolás inkognitójában — részint bizalmas formában tesz említést Balzac. Az elsőre jó példa az *Elveszett illúziók* egyik szimpatikus hőse, D’Arthez, aki „lehetetlennek tartotta, hogy kiváló tehetségnek ne legyenek mély metafizikai ismeretei. Ez idő szerint végigtanulmányozta a régi és modern idők minden filozófusát, hogy szellemi kincseiket elsajátítsa. Akárcsak Molière, ő is mély filozófus akart lenni, mielőtt komédiákat írta.” (IV-634.) De ugyanilyen szemléletes példa a *Louis Lambert* is, amelynek címszereplőjét az író saját, gyermek- és serdülőkori önmagáról mintázta. „Tünetnyes gyorsasággal tudta az eszméket olvasás útján elsajátítani, szeme hét-nyolc nyomtatott sort fogott át egyszerre, szelleme pedig tekintetével vetélkedő sebességgel fogta föl az olvasott rész tartalmát; néha elég volt egyetlen szót elolvasnia egy mondatból, hogy megragadja lényegét.” (X-346.) Több mint szimbolikus, hogy Balzac — Laure Surville-hez írott levelében (1832) — éppen e regénye okán panaszkodik a sok szellemi munkát igénylő előtanulmányokra. „Hány könyvet kellett újra olvasnom, hogy ezt megírhassam! Lehet, hogy valamikor új utakra tereli a tudományt. Ha tisztán tudományos művet csináltam volna belőle, magára vonta volna a gondolkodók figyelmét, akik ügyet sem fognak vetni rá. De ha véletlenül a kezükbe kerül, talán beszélni fognak róla.”⁷³ Hogy kik voltak azok a filozófusok, akiket Balzac olvasott, arról nehéz pontos képet alkotni. A franciák, mindenekelőtt a felvilágosodás nagyjai — de az olasz Vico is — bizonyosan köztük voltak. Hogy milyen mélységgel olvasott, azt híven illusztrálja Swedenborg, a neves svéd misztikus gondolkodó hatása (különös dominanciával a *Seraphita* című művében.). Hozzánk közelebb áll azonban az az értő

⁷³ *Balzac levelei*, 85—86. o.

dicséret, amit Spinoza jelentőségéről ír: „A nagy és halhatatlan Spinoza, akit oly ostobán szoktak az ateisták közé sorolni, holott matematikailag bebizonyította Isten létezését, úgy vélte, hogy a *Genezis*, valamint a Bibliának politikai részei, ha szabad így mondanom, Mózes korából származnak, és filológiai érvekkel mutatta ki a későbbi betoldásokat.” (VI-340.) Claude Vignon szavait a *Betti nén*-ből kiegészíti egy Spinoza-idézet elővezetése a *Medici Katalin*-ban: „Spinoza, aki éppoly mély politikai gondolkodó volt, mint amilyen nagy filozófus...” (X-35.)

Két-két szemelvényt kiragadva, nem különösebben nehéz művelet ellentmondásokat fölmutatni Balzac gondolatvilágában. Ezt már korabeli ellenfelei, de ő maga is tudta: „ha ellentmondásba akarnak hozni önmagammal, előfordulhat, hogy egy-egy ironikus megjegyzést félremagyaráznak, vagy erőszakoltan ellenem fordítják azt, amit valamelyik alakom mond; ez a rágalmazók szokásos eljárása” (I-1028.). Csakhogy nem szabad szem elől téveszteni, hogy *Balzac az emberi élet teljes galériáját, s benne az érdekektől-szenvedélyektől mozgatott „bábok” gondolkodását, szellemi habitusát is ábrázolja — beleélve magát alakjai érvelési módszerébe.* Balzac bölcséleti érdemeit és korlátait nem lenne helyes tehát úgy megítélni, hogy ez — mintegy *post festum* — ábrázolóművészetének rovására történjen. Világosan látnunk kell gondolkodásának két uralkodó tendenciáját: tartalmi értelemben *a moralizálástól és nihilizmustól mentes humanizmust*, módszertani síkon *a bravúrosan példálózó dialektikát*. Dialektikájának Hegelre emlékeztető vonása, hogy az ellentétek bizonyos értelemben kiegészítik egymást. Így kerül egy platformra a tanulmányunk elején már földézett Spartacus és Epiktétosz (II-80.), a vulgármaterializmus és a spiritualizmus (X-368.). „A nemes érzések, ha eltúlozzuk őket, csaknem ugyanolyan következményekkel járnak, mint a legnagyobb bűnök. Bonaparte azért lett császár, mert a nép közé lövetett két lépésnyire attól a helytől, ahol XVI. Lajos elvesztette országát és fejét, amiért nem végeztetett ki egy Sauce nevű urat.” (VI. 206.) A példából kiolvasható politikai állásfoglalás életől most eltekinthetünk: a lényeg, hogy egyebek mellett éppen a dialektika iránti érzékenység az, ami miatt Lukács György Balzacot a német Hegel és Goethe, valamint a honfitárs Fourier mellé helyezi — az 1789 és 1848 közötti, sorsdöntő jelentőségű nyugat-európai társadalmi és kulturális szituáció nagy szellemi négyyszögébe.⁷⁴

Balzac, múlt századi méltatói között olyan világhírességek vannak, mint Marx, Engels, Stendhal, Flaubert, Taine, Zola, Proust és Dosztojevszkij. Aforisztikus bölcsességét

⁷⁴ Vö. Lukács György: *Az ifjú Hegel kultúrfilozófiája*, Adalékok az esztétika történetéhez, Magvető, Budapest 1972, I. k. 441. o.

dokumentálhatóan idézte Berlioz⁷⁵ és Delacroix.⁷⁶ Sirjánál Victor Hugo, egy magánlevélben Flaubert búcsúzott tőle a legszebben: „hatalmas ember volt, és betyárul értette korát. Annyit tanulmányozta a nőket, és meghalt, mihelyt megnősült, és mikor a társadalom, melyet ismert, elkezdett bomlani. Lajos Fülöppel elmúlt valami, ami soha nem tér vissza többé.”⁷⁷

RÉSUMÉE

La Philosophie de vie de la Comédie humaine

L'auteur essaie de construire la philosophie de vie balsacienne sur la base de l'édition complète de la Comédie humaine de Balzac. Il part de ce que les réflexions philosophiques des oeuvres de Balzac, aphoristiques pour la plupart, dépassent les cadres de la littérature. D'une part elles peuvent être délectables comme morceaux choisis, dans leurs formes indépendantes aussi, d'autre part elles constituent une unité organique de même nature que l'univers de roman lui-même.

L'étude se compose de trois parties. La première, *L'Espace scénique*, initie le lecteur à la philosophie de l'histoire et de le politique du grand écrivain-philosophe. La deuxième, *La Représentation humaine*, présente l'anthropologie balsacienne. Ce sont les observations psychologiques et morales (sur la passion et la bonheur, etc.), la description du talent et du génie (leur relation au travail et à l'amour,

etc.), les secrets de la personnalité de la femme qui martèlent cette partie milieu. Dans la troisième partie, partie finale, les personnages se mettent en mouvement pour ainsi dire, la scène s'anime: c'est le monde de *La Vie privée*. En réalité c'est la philosophie de l'amour de Balzac, qui se complète de la philosophie du mariage et de la famille (la relation des parents et des enfants).

Les neuf chapitres des trois parties se complètent d'un dixième. On peut y lire de la culture philosophique de Balzac, du contenu humaniste et de la méthode dialectique de la philosophie. Ce n'est pas le fait du hasard, puisque — comme Lukács a constaté déjà en 1938 — Balzac était un génie de même rang que Hegel, Goethe et Fourier pendant la période de transition ouest-européenne entre 1789 et 1848.

⁷⁵ Vö. *Hector Berlioz emlékiratai*, I. k. 192—193. o.

⁷⁶ Vö. 40. jegyzet.

⁷⁷ *Flaubert levelei*, Gondolat, Budapest 1968, 89. o. — Ezt a gondolatot fogalmazza meg az irodalomtörténet nyelvén Taine is: „[...] Shakespeare és Saint-Simon mellett Balzac a legteljesebb tárháza a bizonyítékoknak, amelyekkel az emberi természet megértésére rendelkezünk.” (*Balzac*, Franklin-Társulat, Budapest 1908, 115. o.)

SZELLEMTUDOMÁNYOK ÉS GYAKORLATI FILOZÓFIA JOACHIM RITTER MUNKÁSSÁGÁBAN

ANTE PAŽANIN

Ugyanazon időben, amikor metafizika és politika ósdiak és halottnak számítottak (vagyis a filozófiai gondolkodás számára alkalmatlannak és meddőnek), írta meg Joachim Ritter a metafizika és a politika legnagyobb gondolkodóiról — Arisztotelészről és Hegelről — szóló tanulmányait. E tanulmányoknak több szempontból is előkészítő és tevőleges szerepet kellene játszaniuk egyrészt a gyakorlati filozófia — az elmúlt harminc évben folyamatban lévő — rehabilitálásában, másrészt a metafizika — az európai filozófiában tapasztalható — jelenlegi „megújulásában”. Ritter, élete folyamán, összegyűjtötte e tanulmányokat, s 1969-ben megjelentette őket „Metafizika és politika” címmel. Hogy milyen mértékben fejezi ki e cím a tanulmányok tartalmát, annak eldöntését az olvasóra bizzuk.

Előrebocsátjuk azonban, hogy Ritter e tanulmányai évszázadunk legjelentősebb történetfilozófiai vizsgálódásai közé tartoznak. Ezt igazolja a Ritter munkái iránt egyáltalán nem csökkenő érdeklődés, de Ritter közvetlen tanítványainak szerepe és fontossága is a jelenkori filozófiában. Egyik legjelentősebb tanítványa így nyilatkozik ezekről az értekezésekről: „Aktuálissá teszik a múltat, amennyiben annak történelmi jelene láthatóvá válik. Az antikhoz és modernhez, a múlthoz és jövőhöz való fordulásban a múlthoz nem romantikusan, a jövőhöz pedig nem euforikusan viszonyulnak. Az, ami a modern világ számára visszafordíthatatlan és helyeslendő — az válik itt nyilvánvalóvá a filozófiai teória elemeiben; s e teória a gazdag szemléletben és tapasztalatokban. Ritter szemléletének intenzitása az elbeszéléseiben is mindig jelen volt.”¹ Ezt az írást mintegy előszónak és bevezetőnek szántam Ritter művéhez, s ezért négy részre osztottam: 1. Ritter élete és műve; 2. A szellemtudományok és az egyetem föladata a modern társadalomban; 3. Szellemtudományok és gyakorlati filozófia és 4. A szellemtudományok kikerülhetetlensége és a modern világ megértésének aktualitása a ritteri történeti hermeneutika által.

¹ H. Lübke: „Laudatio”, in: Gedenkschrift Joachim Ritter, Münster 1978, 17—18. o.

1. Ritter élete és műve

Joachim Ritter 1903. április 3-án született Geesthachtban, s 1974. augusztus 3-án halt meg Münsterben, ahol 1946 óta a filozófia professzora, a filozófiai kar dékánja és a Weszfáliai Egyetem rektora volt. Az akadémiai hivatalok ellátását Ritter nem rutinmunkának fogta föl, hanem az intézményi kötelességek lelkes és lelkiismeretes teljesítésének, melyeket elvállalunk, ha rajtunk a sor. Ritter maga emelte ki e sorra kerülés és a vele járó kötelességek vállalásának magátólértődőségét, s a legnemesebb német hagyományokhoz méltóan teljesítette e kötelességeket: teljes tudásával és tehetségével, pátosszal és szorgalommal, étellel és elkötelezettséggel. Széles körű filozófiai műveltségét tanárától, Ernst Cassirertől, valamint Erich Rothackertól és Heinz Heimsoeth-től szerezte. A háború előtt megírta Nicolaus von Kuesről (Nicolaus Cusanus) (1927) és Augustinusról (1936) szóló könyveit; a háború után Arisztotelészről és Hegelről írt tanulmányokat, s miként azt a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* kapcsán végzett munkája is tanúsítja, a filozófia egészével is foglalkozott.

Ritter történeti-filozófiai szótára 1971 óta jelenik meg: eddig 6 kötet látott napvilágot. Halála óta tanítványa, Karlfried Gründer intézi a kiadását. E szótáron kívül Ritter csak néhány könyvet és tanulmányt írt még a háború után: *Hegel und die französische Revolution* (1957), *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (1963), *Metaphysik und Politik* (1969), *Subjektivität* (1974). Mégis, befolyása a kortárs filozófiára évszázadunk legnagyobb gondolkodóival vethető össze. Nyugodtan állíthatjuk, hogy évszázadunk egyetlen filozófusának sincs olyan nagy létszámú és fontos filozófiai iskolája, mint Joachim Ritternek. A Ritter által vezetett münsteri Collegium Philosophicum volt tanítványai és munkatársai ma a Német Szövetségi Köztársaság vezető filozófusai. A legjelentősebbek közül néhányan: Günther Bien, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Lothar Eley, Wilhelm Goerdts, Karlfried Gründer, Friedrich Kambartel, Martin Krile, Hermann Lübbe, Ulrich Luck, Wilfried Marsch, Odo Marquard, Ludger Oeing-Hanhoff, Willi Oelmüller, Günther Rohrmoser, Heinrich Schepers, Hans-Joachim Schrimpf, Robert Spaemann, Michael Theunissen, Ernst Tugendhat, Rudolf Vierhaus. Jugoszlávok, emez írás szerzőjén kívül, még a következők vettek részt a kollégiumban: Danilo Pejović, Edo Pivčević és Vanja Sutlić.

Ritternek Hegelről és a francia forradalomról szóló előadásaira még ma is csodálattal gondolok. Ezeket az előadásokat, melyekből az említett könyv is keletkezett, 1956-ban és 1957-ben hangszórókon közvetítették a szomszédos termekbe, mert az auditorium maximum kicsinek bizonyult ahhoz, hogy befogadja az összes lelkes filozófushallgatót. Ez valószínűleg a témának is köszönhető volt, de a tulajdonképpeni ok Ritter professzor

ama nagyszerű képessége volt, hogy a filozófia legnehezebb kérdéseit is elevenné és nyilvánvalóvá tudta tenni, akár átfogó fogalmi szintézisekkel, akár finom analízisekkel és precíz leírásokkal, néha csak a bölcs ember egyedülálló példájával és fennkölt gesztusával. Olvasóim beláthatják, hogy Ritter írott szavai nem olyan egyszerűek és érthetőek, mint amilyenek előadásai voltak, melyeket gyakran szemléltető történetekkel jelenített meg, s a „Mi történik itt?” kérdéssel szokott volt félbeszakítani. E kérdéssel vezette be Ritter a hallgatóit filozófiai szövegek vagy problémák kifejtésébe, hogy látni lehessen, miről is van egyáltalán szó, s az interpretáció analízise és indoklása után a következő mondattal zárt: „Ezt látni kell.” E mondat nem a tekintély kényszerét jelentette, hanem a fölhívást, hogy mindenki próbáljon meg saját szemével látni és saját szellemével átélni, tehát tapasztalni és belátni. Ahogy Lübke mondta, Ritter tényleg „meggyőződéses és ezért meggyőző tanár”² volt. Ilyen filozófiatanárt láttunk, amikor Ritter 1957 elején zágrábi germanisták és filozófusok előtt Arisztotelészről és a preszokratikusokról adott elő. Hallgatóit nemcsak meggyőzte és megnyerte a filozófiának, hanem segített is nekik, hogy elmerüljenek a filozófiában, s az életben saját eszükkel lássák a lényegét és éljék át a már történetileg bevált, sajátá lett szellemi hagyományt.

Ritter oktatói tevékenységét a Münsteri Egyetemen, valamint iskoláját és a filozófia föladatáról alkotott fölfogását Odo Marquard nemrég így írta le: „Akkor kezdte” — vagyis 1947-ben, amikor a Collegium Philosophicum megszerveződött — „a *Filozófiai esztétika* előadását, amely — mint az esztétikum kompenzációs teóriája — a ’lehetőség pozícióját’ írta le és bírálta... Ez volt egyébként az az előadás, mely által — még a későbbi gyakorlati filozófiáról szóló előadásait megelőzően, melyekben is szempontjait pozitívan megalkotta — Ritter tanítványul nyerte meg azon tarka és az álláspontját megvitató csoport idősebb tagjait, akik a német filozófia későbbi intézménytörténetében mint a hermeneutikai gondolkodásnak a gyakorlati filozófiát rehabilitáló szárnya hatottak: kifejezetten mint Ritter-iskola, mely elevenségét a ritteri Collegium Philosophicum ’heterogén összetételének’ köszönhette, ama Collegiumnak, mely” — Spaemann szerint — „tomistákat, evangélikus teológusokat, pozitivistákat, logikusokat, marxistákat és szkeptikusokat egyesített.” E Collegium azért lehetett ennyire tarka, mert „Ritter nem kötelezte tanítványait saját téziseinek vallására. Tézisein innen azt tanultam tőle, hogy észrevenni fontosabb, mint levezetni; hogy senki sem tud valamit előről kezdeni, mindenkinek kapcsolódnia kell valamihez; hogy ellentmondásokat a szükséges esetekben el kell viselni egy látszólagos föloldás helyett; hogy ilyen ellentmondások

² Uo., 17. o.

hatásosabban vannak jelen személyekben, mint olvasmányokban — ez pedig arra készítet, hogy együtt kell tudnunk élni idegen fölfogásokkal és tanulni kell tudnunk tőlük; hogy tehát a színesebb filozófiai paletta a jobb; hogy továbbá legyen érzékünk az intézményszerűség és az iránta való kötelesség iránt; s hogy végül a tapasztalat — élettapasztalat — nélkülözhetetlen a filozófia számára. Filozófia nélkül a tapasztalat vak; tapasztalat nélkül a filozófia üres: nem lehet igazán filozófiánk ama tapasztalat nélkül, melyre a filozófia a válasz. A tapasztalathoz azonban idő kell. A Ritter-tanítványok, tartalmi téziseikben, éppen ezért nem konvergáltak a tanulóéveik és tanulmányaik idején, hanem csak évtizedekkel később: amikor már tapasztalatokkal rendelkeztek, melyek immár plauzibilissé tették Ritter saját filozófiai válaszait — ma veszem észre, hogy a Ritter-iskolában mintegy késleltetett hosszú távú hatásként tapasztalható a konvergencia. De akkoriban, a tanulmányok idején, a gondolkodás dolgában — csupán az intézményi kötelezettségek és ama gondoskodás hatása által korlátozva, mely Ritter részéről mindannyiunk iránt megnyilvánult — teljes szabadság uralkodott: még annak a szabadsága is, hogy az ember szkeptikus legyen.”³

Így jellemezte Marquard, a háború utáni idők „szkeptikus generációjának” (Schelsky) szellemében s a hermeneutikai szépségszisztemében, a ritteri filozofálás és működés módját s legmélyebb értelmét. A szépségszisztem ebben az esetben azonban nem az igazi fölismerés és az élet negációja, hanem a jelenkori hermeneutikai filozofálás egyik formája, amely a filozófia föladatát „csak olyan gondolatokkal való kitartó foglalkozásban határozza meg, melyeket nehéz élethelyzetekben is észrevehetünk és amelyekkel szükség esetén egy életen keresztül kibírhadjuk”.⁴ És éppen ez az, amit Ritter a tapasztalás filozofiájában értett, amelyet mindenki egyedül él meg élettapasztalatként, s amelyet egyéni észlelésként épít föl a történelmi világban. Ebben az értelemben az észrevevés fontosabb, mint a levezetés.

Annak ellenére, hogy Marquard itt Ritter-iskoláról beszél, ezen sem az iskolafilozófiába való bezárkózást (amely mint „levezetés” elválasztódik a történelmi létől), sem akadémiai tudományok zárt csoportját nem érti, mivel Ritternek minden tudományág-ból voltak tanítványai, a matematikától a teológiáig, ahogyan az már Collegium Philosophicumának összetételéből is nyilvánvaló volt. Ezzel kapcsolatban nem szabad említetlenül hagynunk Ritter közreműködését a Münsteri Egyetem megújításában és modernizálásában⁵, valamint a bochumi, konstanzi, dortmundi egyetemek megalapítá-

³ O. Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1984, 7—8. o.

⁴ Uo., 8—9. o.

⁵ Lübke idézi föl a már említett laudációban, hogy az újra megnyitott Münsteri Egyetem filozófiai

sában. Filozófiai nézetei és gyakorlatias szelleme ilyenkor érvényesültek a legjobban. Ritter, mint a Münstéri Egyetem rektora, a szellemtudományok különleges szerepét emelte ki: egyrészt a technológiai-pragmatikus és szociologisztikus tendenciákkal szemben, másrészt ellentétben azzal, hogy ezek pusztán szembeállítódjanak az „Universitas” szó értelmében vett középkori egyetem mint intézmény követelésével — bár a szellemtudományok nem vesznek közvetlenül részt a modern társadalom fontosabb szükségleteinek kielégítésében, de a képzésre vonatkoznak, és saját létüket a tanítás különböző formáiban és stádiumaiban folytatják. Ezért el kell vetnünk a „vagy egyetem, vagy társadalom” alternatíváját, s ahhoz kell igazodnunk, ami e szellemtudományokat pótolhatatlanná teszi a társadalom számára.

szemináriuma a Sertürnerstrassén, Ritter lakásán talált otthonra. Az ismert irodalomtörténész, Benno von Wiese írja a münsteri egyetemen tanuló kollégáira emlékezvén: „Különösen ki kell emelnem egy velem egyidős filozófust, Joachim Rittert, mivel az ő és az én haladó szemináriumaim között állandó kapcsolatodások álltak fenn. Szerencsés volt, hogy az irodalomtörténészt és a filozófust hasonló kérdések érdekelték, de ezekkel mégis eltérő módokon foglalkoztak. Ritter számos diákja hozzám is járt, s ez fordítva is igaz volt. A történelem és az esztétika iránti tudományos érdeklődés kötött minket össze. Ritter filozófiai kompetenciája Arisztotelészről Nicolaus Cusanuson át Hegelig terjedt. De Ritter nem elégedett meg a filozófiatörténettel; Hegellel és az esztétikával foglalkozó gyakorlatain saját egyedi problémafölvetéshez jutott; a szép funkcióját a modern ipari társadalommal összefüggésben próbálta tisztázni. Hegelről és a francia forradalomról szóló kisebb terjedelmű, úttörő jelentőségű írásában megmutatkozik e dialektikus gondolkodás sokoldalú kisugárzása — nagy történelmi fordulatok közepette. Beszélgetései alatt mozgékony volt, szellemes, teli paradox ötletekkel. Szemináriumain is bizonyosan szólásra bírta és vitatkozásra bátorította hallgatóit ez a csak termetre kis ember. Ugyanúgy párbeszédet folytatott, akárcsak én. Ezért a diákok éppen olyan otthonosan érezték magukat nála, mint nálam. Mindig kitűnően megértettük egymást, habár ő hajlamosnak mutatkozott a magabazárkózásra; inkább filozófus és pedagógus volt, mintsem társasági lény. Esztétikája, melyet lebilincselően adott elő diákjainak, soha nem jelent meg könyv alakban. Tevékenysége így töredékes maradt, viszonylag korai halála megakadályozta művének lekeresítésében.” (Benno von Wiese: *Icherzähle mein Leben*, Frankfurt 1982, 225. o.) — Hasonló véleményeket tettek közzé Ritter más kollégái, pl. Joseph Pieper (*Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945—1964*, München 1979, 28—29. o.), vagy ismerősei is, mint pl. Toni Cassirer (*Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981). Bár Piepernél és T. Cassirernél a szubjektív emlékezés és nem maga a dolgok „elbeszélése” dominál, mindenesetre érdekes az a megállapítás, hogy Ritter „Heidegger-tanítvány” és „egykori kommunista” volt, és „a legélesebben elutasította” a nemzeti-szocialista rendszert (T. Cassirer, i. m., 200. o.)

E problematikával való foglalkozásból született a közismert tanulmány, „A szellemtudományok föladata a modern társadalomban” (1963). Úgy fest, hogy e tanulmány a legjobb bevezető Ritter életművébe, ezért — de elsősorban a ritteri fölfogás érdekessége, alapossága és aktualitása miatt — külön fejezetben fogjuk tárgyalni a kérdéskört.

2. A szellemtudományok és az egyetem föladata a modern társadalomban

Ritter a jelenlegi egyetemi tömegképzés és „az egyetemek strukturális krízisének” problematikájából indul ki, de távolságot tart attól a fölfogástól, mely szerint az egyetem „az ipari társadalommal összefüggésben elveszti funkcióját”, s ama hely lesz, „ahol a művelődés a tiszta tudomány szabadságában és magányában történhet”. Ennek alapján az egyetem nemcsak nem igazodik a társadalom szükségleteihez, hanem sokkal inkább ellentmond „a jelen valóság elementáris szükségyszerűségű” követelményeinek is. Ritter a modern egyetem emez alapföltételeit elemzi, és hangsúlyozza: „De az egyetem a filozófia nagy, két és félezer éves görögországi hagyományának része; úgy tekinthetjük, mint a szabad tudomány egyetemet-hordozó eszményének megújulását.” A „szabad tudomány” görög ideája, mint „teória” vagy „teoretikus tudomány”, már elvált a praxis és a művészet összefüggéseitől. Itt Ritter „A teória eredetéről és értelméről szóló tan Arisztotelésznél” című értekezésére utal, mert Arisztotelész vezette be először a teória fogalmát, „hogy azt az általa létrehozott gyakorlati tudományoktól, valamint a ’művészetek’ szolgálatában álló tudományoktól megkülönböztethesse. Míg az előbbiek föladata a dolgokat számunkra hozzáférhetővé és használhatóvá tenni, s így e tudományok mindig gyakorlati céloknak vannak alárendelve, a ’teoretikus’ tudományok viszont mint ’nem-szükséges’ és ezért ’szabad megismerés’ tárgyát képező dolgok: mindig önmagukban hordozzák céljukat. Kilépnek a gyakorlat összefüggéseiből, hogy azt, ami van, ’mint létezőt’ fogják föl, amely nem számunkra való használhatóságában, hanem ’önmagában’, ’mint önmaga’ létezik. Ahol a művészetek és tudományaik gondoskodnak a ’szükségesről’, ott ezért a teória veszi át, szabadon megismerő részesként, a létező jelenlévővé-tételének föladatát.”⁶

⁶ J. Ritter: *Subjektivität*, Frankfurt 1974, 109—110. o. — „A szellemtudományok föladata a modern társadalomban” c. tanulmányt nevezetesen maga Ritter helyezte el a szubjektivizmussal

A teórián vagy „teoretikus tudományon” Arisztotelész tehát az általános metafizikát, a létezőnek mint létezőnek ontológiáját vagy tudományát érti: *on he on, ens qua ens*. A teória a létező szemlélete vagy vizsgálata önmagában, mint ahogy ami létező, az önmagában és önmagáért van, nem pedig értünk, fölhasználhatóságának és hasznosságának különböző formáiban. Ebben az értelemben kérdez a metafizika mint ontológia a létező létezésére. A metafizika annyiban válik teológiává, amennyiben a létező létezéséről föltett kérdés mint a legfelsőbb létezőre irányuló kérdés merül föl.⁷

Ritter többször utal különböző munkáiban a „teória” fogalmának ama korszakára, amikor Arisztotelész ezt még nem alkalmazta a tudomány területén, s azt mondja, hogy e szó Arisztotelész idejében „az istenek tiszteletére rendezett ünnepi játékok megtekintését jelentette egy igencsak élő szóhasználat szerint”.⁸ Így kapcsolódik Arisztotelész a régi görög hagyományhoz, s ezért kap teóriájának fogalma legitim helyet, mivel a teoretikus filozófia fogalmával, mely az első filozófia mint metafizika mellett még matematikát és fizikát is magában foglal, egy történeti tényt kíván érzékeltetni. Vagyis „megértetni, mit jelent az, hogy a filozófiával és a vele összekapcsolt tudományokkal (fizika, matematika) a poliszban található, jól megszokott vonatkoztatásokkal rendelkező gyakorlati tudományokhoz egy ’szabad’, ’nem szükségszerű’, tudomány került. A ’teoretikus tudomány’ így Arisztotelész számára — és ez ugyanígy Platónra is vonatkozik — későbbi, mint a tudományok, melyek a gyakorlathoz és művészeteikhez tartoznak.”⁹ Az utolsó mondatból kiviláglik, hogy Ritter, legalábbis egyelőre, nem választja el a praxist a poiésizistól, hanem ennek tulajdonítja részint a praxis köznapi jelentését mint technikai-pragmatikus hatást, részben a poliszban történtek legáltalánosabb jelentését egyáltalán, még a mozgást is. Ritter természetesen ismeri Arisztotelész praxis-megkülönböztetését, s nemcsak az elmélet, hanem ugyanígy a művészet és a poiétikus alkotás ellenében is. Számára itt csak az alkalmazható tudomány és tudás közti különbség fontos, melyeket egyrészt a használat érdekében és nem a tudásért szerzünk meg, másrészt a teóriát, mely viszont nem alkalmazás és nem szolgál, csak mint tudást a tudásért. A teória emez eredeti fogalma elveszett a modern

foglalkozó gyűjteményes kötetében, s az ebből származó idézeteket csak a kötet címével, illetve az oldalszámmal jelölöm.

⁷ Arisztotelész metafizikájáról mint az első egységes filozófiáról és mint ontológia ill. teológia egységéről lásd előszavamat, Arisztotelész: *Metafizika*, Zagreb 1985, továbbá „Az arisztotelészi első filozófia jelenvalósága és a gondolkodás gondolása” c. cikkemet („Suvremenost Aristotelove prve filozofije i misljenja misljenja”, *Filozofska istraživanja* (Zagreb), 1986).

⁸ J. Ritter: *Subjektivität*, 110. o.

⁹ Uo.

fölfogásban, mely minden tudást, így a legmagasabb teória tudását is „alkalmazásnak”, vagyis a fölhasználás és a szokás szempontjából végbevitt dolognak tekinti. De, mint látni fogjuk, a fölhasználhatóság még nem elegendő jellemző a modern tudomány mint a priori teória új fogalmához, mely „a praxist” létrehozza. A teória eredetéről és fogalmáról a görög filozófiában Ritter a következőket mondja: „A kérdés ezért eredetileg nem a tudomány fölhasználásában van, hogy ez ellentmond-e természetének, vagy hogy kereshető-e benne egyáltalán tulajdonképpeni rendeltetés vagy cél. A probléma sokkal inkább a szabad teoretikus tudományban rejlik; ennek mint ’nem a szokás céljait szolgálónak’ és mint ilyennek gyakorlatilag ’haszontalannak’, szüksége van indoklásra. Ezt Platón és Arisztotelész meg is teszi; a teoretikus tudomány a poliszhoz tartozik, hogy a világ azon összefüggéseire nyitott lehessen, melyekben praxisával önmagában és ’már mindig’ is létezik; anélkül azonban, hogy az gyakorlati céljainak és föladatainak követésére, mint világának megértésére és jelenvalóvá tételére korlátozódna. A teoretikus tudomány így társul a praktikushoz, hogy az utóbbit, értelmezvén, arra ’emlékeztesse’, amit föltétlenül kihagynia és ’elfelejtenie’ kell. Arisztotelész számára így a ’szabad’, ’nem szükségszerű’ teória pozitívan kapcsolódik a polisz gyakorlatához és a tudományokhoz, melyek annak művészetét hordozzák. Előbbi összefüggéseiben átveszi azt a föladatot, hogy a benne előfeltételezett és implikált világra való vonatkoztatást kifejezetten tárgyasítja — ez lesz az aktualizálása.”¹⁰

Miután a teória eredeti értelmét bemutatta, s megnevezte a polisz praxisában gyakorolt föladatát és funkcióját, Ritter bemutatja, hogy „teória és praxis e viszonya egyszersmind a feszültséget is magában hordozza”, mivel a teoretikus tudomány mint „létezésen-túli” és „isteni” tudomány egyetlenként emelkedik föl az összes többi tudomány közül „az egész látására”, s ezért „isteni” tudománnyá (episztémé theologiké) válik, ellentétben az „emberi tudománnyal” (philosophia anthropina), mely a polisz gyakorlati életével foglalkozik. Arisztotelésznel ez a feszültség — mondja Ritter — még a polisz egységében föloldódik, amennyiben számára a polisz az az egyedüli hely, ahol az ember emberléte valósággal bír; így nem lehetséges olyan élet az isteniben és a létrendben, mely egyben ne illeszkedne be a polisz „polgári életébe” is.¹¹

Ismeretes, hogy az Arisztotelész utáni, de különösen az antik görög városállamok és ezek polgári életének kihalása utáni fejlődés milyen utat választott. Mindezzel együtt a „teória” helye és jelentősége is megváltozott. Ritter így pontosít: „A teória a kereszténységgel végérvényesen fölvevődik az ember vallási viszonyulásai közé; ezzel évszázadokra

¹⁰ Uo., 110—111. o.

¹¹ Uo., 111. o.

kioldódik a gyakorlathoz és ennek művészeteihez kötődő eredeti hovatarozásából. Ennek felel meg, hogy a 'teória' első latin fordítási fogalma, a 'contemplatio' már korán az istenszemlélés misztikus, belső mezejébe vándorolt, mialatt az ezt pótló 'cognitio speculativa' fogalma kizárólag a filozófiára vonatkoztatva maradt érvényes, amennyiben 'mint szabad, nem szükségszerű, hanem isteni tudományként az isteni körül található' (Aquinói Tamás).” Ebből Ritter erre következtetett: „A spekuláció fogalma így máig megőrizte azt a funkcióját — anélkül hogy az arisztotelészi 'teória'-val való összefüggés tudatosulna —, hogy a filozófiai megismerés módját pozitív és negatív értelemben is megkülönböztethetjük az egyes tudományoktól.”¹²

Ezt a filozófiai megismerésmódot és ama szerepet, melyet a teória a saját filozófiai jelentőségében birtokolt, az egyes tudományok és egyáltalában a modern tudomány képviselői nem ismernek el, s ezért nem is látják meg az egyetem és társadalom viszonyának kérdéseiben, valamint az egyetem struktúráldásában sem a teória sajátos funkcióját és különös jelentőségét — magának a modern társadalomnak és benne az életnek mint emberi életnek a számára.

Ritter ezt a következő szavakkal magyarázza: „Ennek oka elsődlegesen magában a tudományban rejlik; *mint 'modern' tudomány az emancipációban tárgyilag és történetileg a filozófiai teória összefüggéséből konstituálta magát.* A teóriával szemben 'autonómmá' vált abban a rendeltetésében, hogy számára csak olyan kijelentések érvényesek, melyek a módszusaik rendelkezésére álló princípiumokból közvetve vagy közvetlenül igazolhatók: közömbös, hogy micsoda egyébként az általuk kimondott metafizikai vagy teológiai összefüggésben.”¹³ Ez az alapjában véve pozitivista módja az „indoklás”-nak (a modern tudóstól), jellemző a fogalom egész újkori fejlődésére, különösen a haladás tudományára (Fontenelle, Turgot, Condorcet stb.), de a tudomány és filozófia minden irányzatára is, melyek „saját egyedi történeti, teológiai és metafizikai előfeltételüktől” eltávolodnak, legyen szó „a gondolkodásmód forradalmáról”, mint Kantnál, vagy „a rendelkezésre álló forradalomról, mely szellemünk férfikorát jelöli”, mint Comte-nál. „Bár egyebekben kevés köze van egymáshoz Kant transzcendentális és Comte pozitív filozófiájának, mégis mindketten abból indulnak ki, hogy a modern tudomány csak azért érhet el biztonságot és különleges helyzetét, mert 'lemondott behatolni a jelenségek eredetének titkai közé', s ezáltal függetlenítette magát a filozófiai teóriától, a metafizikai tradíciótól és így saját eredetétől is.”¹⁴

¹² Uo., 112. o.

¹³ Uo., 112—113. o.

¹⁴ Uo., 113—114. o.

A modern tudomány és technika képviselői nemcsak hogy egyoldalúan irányítják a modern fejlődést, mint a természet szolgává-tételét, de „az európai filozófia és tudomány történetét is retrospektíve olyan tartalmakra redukálták, melyek az ember természet fölött gyakorolt hatalmát lehetővé tették és előkészítették”. Ha az ily módon redukált modern tudomány és a „változásban és tökéletesedésben” exisztáló „pozitív filozófia” elterjednek, s az ember történelmi, morális és politikai világára alkalmazzák őket, megjelenik az emberi lét abszolút veszélyeztetettsége és a technika teljhatalma. Ritter joggal lát nagy előrelépést abban, hogy a modern tudomány és technika kivivta függetlenségét a metafizikai kérdésekkel szemben, de szintén joggal utasítja el „a klasszikus filozófiai tradíció kritikai destrukcióját” is, mert „ehhez az a meggyőződés tartozik, hogy a modern pozitivistá tudomány által lehetővé tett és végérvényesen szavatolt uralmunk a természet fölött a metafizikát és a teológiát is megfosztja minden jelentőségétől; ez utóbbiaknak állítólag tárgytalanná kellene válniuk ott, ahol a társadalom az ember létformájává válik”.¹⁵

A pozitivisták azon próbálkozásaival szemben, hogy a tudomány és filozófia egészét a szaktudományokra redukálják, a XIX. században a teóriát legfőbb jelentésében a „tudományos világnézet” váltotta föl: de „ez a kivétel is erősíti a szabályt”, mert „ha még egyáltalán a tudománytól nem-praktikus társadalmi funkcióval identifikálható teoretikus föladatot követelnek, azt csak abban a formában gondolják és képzelik el, hogy a tudomány ezzel együtt vagy metafizikává válik, vagy azt helyettesítenie kell”.¹⁶

Ritter joggal véli, hogy ez a vagy-vagy alternatíva hamis. Hiszen ha a mai szaktudományok nem rendelhetők a filozófia és a metafizika alá, akkor éppígy nem vehetik át funkciójukat és jelentőségüket sem. Manapság az egyetem és a képzés példáján figyelhető meg leginkább, miért nem ruházható át a filozófiai „teória” egykori föladata és szerepe a pozitív tudományokra; nevezetesen azért nem, mert a képzés föladatát már módszertani alapvetésükben sem képesek betölteni. De maga a filozófia sem alkalmas önmagában e föladatra. Ebből Ritter erre következtet: „Ezért segítenek a *szellem-tudományok*, amennyiben nem hozzárendelhetők sem a filozófiához, sem a társadalmi gyakorlathoz. Emiatt kézenfekvő egyetem és társadalom viszonyának összezapálásában a szellem-tudományok felé orientálódni és mindarra, amit ezek a társadalom számára jelentenek.”¹⁷

¹⁵ Uo., 114–115. o.

¹⁶ Uo., 116. o.

¹⁷ Uo., 119. o.

Az elsőként tisztázandó kérdés: melyek a szellemtudományok?; azután: milyen jelentőséggel bírnak a modern társadalom számára? — ezek a kérdések annál is érdekesebbek, mivel az utóbbi időben egyre több szó esik a szellem- és társadalomtudományokról, valamint a tudományok rendszerében elfoglalt helyükről.¹⁸ A szellemtudományok ritteri meghatározásából és elemzéséből kiderül, hogy Németországban a fogalom először csak a XIX. században bukkant föl. Úgy tűnik, Schiel német filozófus vezette be Mill „Logiká”-jának fordításakor (1849), mégpedig azzal a metodikai szándékkal, hogy megnevezze azokat a tudományokat, melyek tárgyukban és módszerükben eltérnek a természettudományoktól. A szellemtudományok, mint „az ember, a társadalom és az állam tudománya”-ként fölfogott terminus, első általános tudományos használatára Wilhelm Dilthey befolyásának köszönhetően került sor (1875). Ez alatt a név alatt foglaltak össze minden tudományt, amely az ember szellemi világát történetileg fogja föl és mutatja be, amint az a művészet, a filozófia, a vallás, a jog és a politikatudomány különböző műveiben ábrázolódik. A szellemtudomány kifejezéssel tehát Ranke filozófiájától és politológiájától Droysen történettudományáig összefoglaltak minden törekvést, tehát minden olyan tudományt, melynek tárgya a művészet, vallás, állam, nyelv, történelem. A XX. század elején történtek próbálkozások, hogy a szellemtudományok fogalmát a „kultúr- és történelemtudományokkal” (Rickert) vagy a „történeti-etikai tudományokkal” (Troeltsch) helyettesítsék.

Ritter tisztázza, hogy a szellemtudományok Németországban módszertanilag miért csak a XIX. században konstituálódtak, s ezáltal miért ilyen későn „szerezték meg helyüket és jogaikat az egyetemeken”.¹⁹ Habár csak a természettudományok után fejlődtek ki, mégis joggal állítható, hogy a XIX. század nemcsak a természettudományok, de a szellemtudományok korszaka is. Ritter ezt az állítást összefüggésbe hozza a társadalom történelmi fejlődésével és valóságával. A társadalom egyidejűleg „teszi a tudományt, saját el tudományosodásának előrehaladó folyamatában, gyakorlatának bázisává és szubsztanciájává egyrészt, s másrészt a szellemtudományokban a tudományok külön osztályát állítja elő. A tudományok ezen osztálya az ember történelmi és szellemi világához való viszonyulásában átveszi a ’teória’ föladatát, s így egy nem a praxist megcélzó képzés alapjául szolgál és nem is lehet megalapozni saját

¹⁸ E problematikát aktualizálja Jürgen Mittelstrass a „Szellemtudományok a tudományok rendszerében” c., az egykori Humboldt-ösztöndíjasok 1986. szept. 22—24. közötti belgrádi tanácskozásán elhangzott előadásában. Mittelstrass a modern tudományok szisztematizálását próbálja elősegíteni.

¹⁹ J. Ritter: *Subjektivität*, 124. o.

célszerű követelményeiből.”²⁰ Kinek és milyen céljaiból és követelményeiből alapozható meg a képzés a modern társadalomban, ha nem e társadalom tudományos-technikai gyakorlatának céljaiból és követelményeiből?

Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, meg kell vizsgálni, mi az, ami magában a modern ipari társadalomban szükségleteket teremt. Ráadásul olyan szükségleteket, melyeket a pozitív tudományok és a tudományos-technikai gyakorlat nem tudnak kielégíteni, s így „követelménnyé válik, hogy az ember történelmi-szellemi világa a szellemtudományok módszerében és ezzel egy teoretikus, a gyakorlatba nem átültethető tudomány formájában jelenlévővé tétessen”.²¹ A „technikai-gyakorlati” és „teoretikus” tudomány között így fölsimert kapcsolattól Ritter a „teória” jelenkori rendeltetéséhez jut. A szellemtudományokkal azt a szerepet teszi nyilvánvalóvá, amit a teoretikus tudomány a modern társadalomban játszik. Pontosabban: „milyen funkciót tölt be itt a tudomány — a teória rendeltetésében?”²² A szellemtudományok, hangsúlyozza Ritter joggal, „szigorú és pontos fogalmi értelemben *modern* tudományok”, mivel „kérdés-föltevésükben éppúgy mint módszerükben, függetlenek teológiai és metafizikai kérdések eldöntésétől, és kutató tudományként nem fogadnak el olyan indoklást, melyet nem maguk szállítottak”.²³ Ezért a szellemtudományokat nem szabad „a spekulatív filozófiai teória inkorporálásaként és ennek Görögországból származó tradíciójaként értelmeznünk”,²⁴ amiként az az első pillantásra tűnik és talán Ritter is föltételezné. A szellemtudományok ugyan különböznek a természettudományoktól, különbözőek módszereik is, melyek a társadalom technikai-tudományos gyakorlatának közvetlen követelményeivel szemben szabadságot és függetlenséget nyújtanak. A szellemtudományok a természettudományoknál „nem kevésbé alaposabban őrizték meg függetlenségüket és másságukat a metafizikával szemben”²⁵, s ebben az értelemben maguk is modern tudományok. De „mialatt a természettudományok sorsa, hogy a társadalmi funkciójukra irányuló kérdés a gyakorlati fölhasználásnál maradjon (közömbös, vajon a hozzájuk tartozó rendeltetést helyesen ítéljük-e meg, vagy sem), a szellemtudomány esetében ez nem lehetséges. Ezek azok a tudományok, melyek az általunk egyáltalán megközelíthető történelmi idő horizontján a történelmet magát, a nyelvet, művészetet, irodalmat, filozófiát, vallásokat, de a személyes lét dokumentációit

²⁰ Uo., 125. o.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Uo., 125—126. o.

²⁴ Uo., 125. o.

²⁵ Uo., 126. o.

is historikus és hermeneutikus módszerrel jelenítik meg és tárgyiasítják. Így kiderült, hogy a szellemtudományok már tárgyuknál fogva is ellenállnak minden gyakorlati felhasználhatóságnak és értékesítéssel összefüggő definíciónak. Amit megismernek, az így saját megismerésük is: nem gyakorlati. Hasonlóan érvényes ez a képzésre is, melyet közvetítenek. Tanaikat csak akkor lehet értelmesen megalapozni, ha maga a megismerő részes abban hordozza saját célját, amit e tudományok diszciplínáik meghatározott területein mindig hozzáférhetővé tesznek.”²⁶

A szellemtudományok, mint látjuk, „teoretikus tudományok”, és ebből a szemszögből a tradicionális filozófiai teória lényeges jegyeit viselik magukon. „Szabad” tudományok, mert a „kritikai historikus és hermeneutikus módszerben” konstituálják magukat. Továbbá „nem szükségszerűek”, akárcsak a tudományos filozófiai teória, mert egyikük sem szükséges a tudományos-technikai gyakorlathoz, s egyáltalán nem hasznosíthatók, nem „praktikusak”. De éppúgy, mint a természettudományok, ezek is a modern ipari társadalom talaján keletkeztek, s ugyanúgy rendelkeznek ott hellyel, tehát nem „a preindusztriális világ relikviái és maradványai”.²⁷

Bár a történelemmel foglalkoznak, de részükre „a história mindig csak a saját lét összefüggését őrző Mnémoszyné, az emlékezet, amiben jelen marad az, ami a jelenhez mint a saját nagyságához és sorsához kötődik”.²⁸

Az olvasó talán azt kérdezi: milyen „história” az, amely őrzi és óvja „a saját lét összefüggését”, s milyen emlékezet az, „amiben jelen marad az, ami a jelenhez mint a saját nagyságához és sorsához kötődik”? Miről van itt valójában szó? Ebbe a problematikába bevezetendő, mondja el Ritter, hogy még a XVIII. században is átépítettek román és gótikus templomokat, mert hiányzott a „historikum” iránti fejlett érzék: mindent „élő jelenné” akartak átformálni. A szellemtudományok fejlődésének köszönhetően, melyek tárgyukat történetileg, azaz egy bizonyos tárgy történetének horizontján és mint „történetit” fogják föl, a modern „történelmi érzék” kilép „történelem és história közvetlenül a történeti (itt)léthez kapcsolódó egységéből”. Ezzel az egységgel szemben a modern „történelmi érzék” már „az így csak a modern társadalom és civilizáció összefüggéséből adódó kivételt”²⁹ képez. Ez azt jelenti, hogy maga a modern érzék csak a tudományok azon rendszeréből értelmezhető, amely megfelel a modern társadalomnak.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo., 120–121. o.

²⁸ Uo., 127. o.

²⁹ Uo., 128. o.

Láttuk, hogy ehhez a rendszerhez nemcsak a természettudományok tartoznak, hanem az ezektől tárgyukban és módszerükben különböző szellemtudományok is. Ritter hozzáfűzi, hogy a szellemtudományok, „a maguk részéről a jelen semmilyen mértéke és értékadása által sem behatárolt időhorizont-nyitáson keresztül, a tudományos következtetés, megjelenítés és megőrzés szervévé válnak. A saját és idegen különbségével szemben indifferensek, s előre adott normáktól függetlenül, valójában univerzálisak.”³⁰

Ha a szellemtudományok és az általuk kifejlesztett történelmi érzék nem léteznének, a múlt emlékművei a modern ember számára pusztá falak és sziklák lennének. Nem azok sem a velük foglalkozó tudósok, sem mindazok számára, akik a modern világban hozzájuk fordulnak, ha nem muszájból és szórakozásból teszik ezt, hanem a célját magában hordozó szellem különös tapasztalatából és élményéből.³¹ Ritter így beszél erről, megjegyzéseinek az első részben már említett stílusában: „De alapjában és pozitívitásában nem érthető meg az, ami itt történik, amíg megelégszünk a megállapítással, hogy az ipari társadalom korában, a természettudományok mellett — a továbbiakban nem megvilágítandó, a szellem és a kedély mélységében rejtőző okokból kifolyólag — feljő a történelmi érzék.”³²

Ha a történelmi érzék megjelenését szolgáló okok a természettudományok számára megközelíthetetlenek és rejtőzködve maradnak is, nem föltétlenül kell ennek így lennie a szellemtudományok és ezek történeti-hermeneutikus módszere mint a valós történések fenomenológiája esetében is. Ritter ezért a következő szavakkal zárta fejtegetéseit: „A valóságos történet akkor válik érthetővé, ha abból indulunk ki, hogy *a tudományok kialakulása a történelemből és az ember történeti-szellemi világából, ahhoz a valós folyamathoz tartozik, amelyben — elsőként Európában, majd az egész világon — egy emancipálódó modern társadalom konstituálódik az őt származásában történetileg megelőző világokból.*”³³ Ugyanis ahol a modern társadalom „a modernizáció folyamatában az ember világa lesz, ott adva van egy fordulat, amely megragadja az ember belső és külső létét, mozgásba hozza a történelmileg kialakultat, a magán- és

³⁰ Uo.

³¹ A történelmi nevezetességek iránt nálunk is föltámadt érdeklődés csak ezzel magyarázható. Nem pusztán új múzeumtermekről és galériákról van szó, hanem mindenekelőtt „a régi dolgok”-nak új értelmet adásról (mint pl. a főtérről Zágrábban). Ugyanis ebben az esetben a történelmi érzék megtartása fontos, nem pedig a pusztá átalakítás és modernizáció.

³² J. Ritter: *Subjektivität*, 128. o.

³³ Uo., 128—129. o.

közélet hosszú ideig stabil és 'öröknek' hitt — jogilag, etikailag, vallásilag szentesített rendjét és tagozódását; egyszerűen: magukon kívül helyezi őket”.³⁴

A szellemtudományok problematizálása által Ritter a modern világ (mint olyan) legnagyobb és legnehezebb föladatahoz ért. Ez a lét és a jelen „kettéhasadásának” kérdése illetve kiegészésük, egyesülésük lehetőségének kérdése. Hangsúlyosan erről van szó a „Metafizika és politika” záró részeinél. Nevezetesen: ahelyett hogy a modern társadalom, mely az egész világon elterjed és győzedelmeskedik, az absztrakt és történelem-nélküli tudományos-technikai termelés és lét egyoldalúságának adná át magát, megjelennek a szellemtudományok, melyek éppen mint a modern társadalom tudományai, vesznek át általános funkciókat, hogy „a társadalom absztrakt valóságához képest a szellemi kompenzáció szervévé” válhassanak. „Minden, amit csak az emberi szellem saját történetének menetén megteremtett és kialakított, ama tapasztalatok summájaként kiáltatik ki, amelyeket az ember magáról és a világról a társadalom számára időben visszafelé szerzett. Mindezt azzal a reális folyamattal szemben, amely során a társadalom, az embert emberré fölszabadítva, mint a kettéhasadás hatalma tör be a történeti világba, utóbbit gyökeresen megváltoztatván és magától elválasztván. *Így kijelenthetjük, hogy a társadalom magát a szellemtudományt akként a szervként állítja elő, mely a társadalom absztraktságát és történelem nélkülségét ki tudja egyenlíteni.* Ennek felel meg a valós eltávolodás és szellemi utolérés dialektikus egysége. Ez konstitutív a szellemtudomány számára.”³⁵

Ritter világtörténelmi érdeme tehát abban áll, hogy a világ modernizációjának virágkorában rámutatott az élet érzékére a történelem iránt, mint ami „ama tapasztalatok summája, amelyeket az ember magáról és a világról szerzett”.³⁶ Ez az érzék a modern technológia gyorsuló haladásával egyidejűleg fejlődik ki a modern társadalomban. Ezt az érzéket nem szabad átengedni sem a technikai, sem a természettudományoknak, sem pedig a mindennapok irracionálismusának és pragmatizmusának, hanem megfelelő módon, a szellemtudományok segítségével világtörténelmi sikon kell kutatni, magyarázni és megérteni. Ha manapság az ésszerűség két fajtájáról és két kultúráról magátólértődő módon beszélünk, akkor ezt valójában lehetetlen megérteni Ritternek a szellemtudományok fejlődésével és az 1960-as — 70-es években ezek nyomába lépő gyakorlati filozófiával kapcsolatos fáradozásai nélkül. Amikor ezen fáradozások alkalmával Ritter a modern társadalom absztrakt tudományos-technikai valóságának

³⁴ Uo.

³⁵ Uo., 132. o.

³⁶ Lásd V. E. Vollrath „Zwei Kulturen” c. írását.

szellemi kompenzációját szolgáló szervről beszél, nem a szellem „ünnepi beszédéről” van szó — jelenti ki Ritter maga. Hangsúlyozza, hogy a szellemtudományok nem úgy viszonyulnak a társadalomhoz, mint „az ünnepnap a munkanapokhoz”. Szerinte a szellemtudományok „mindenesetre csak a gyakorlattól” mint tudományos-technikai terméktől „eltávolodva” tudják betölteni „társadalmi rendeltetésüket”. De nem szabad, mint a tradicionális filozófiai teóriák teszik, a szellem ezoterikus szférába zárkózniuk, hiszen a szellemtudományokban az a fontos, „amit 'teóriaként' közvetlenül, és nem a szellem egy elkülönített ezoterikus helyén nyújtanak a társadalomnak”.³⁷

Itt látható leginkább — és ez a következő részben kerül bemutatásra — a szellemtudományok szoros kapcsolata Arisztotelész gyakorlati filozófiájával és ennek alapvető politikai orientációjával, amely nem elitista vagy ezoterikus.³⁸ Ezt csak úgy lehet helyesen értelmezni, ha észrevesszük, hogy a szellemtudományok milyen értelemben „térnek el alapvetően és lényegien attól, ahogyan Arisztotelész megalapozta teória és praxis viszonyát”.³⁹

Ismeretesen csak a teória és annak is bölcsességgként (szophia) legmagasabb formája tartozik Arisztotelésznél „a szellem elkülönített ezoterikus helyére” — vagyis a gondolkodás elgondolásához, mint ami az emberben „isteni”. Ennyiben Ritter fölfogása a szellemtudományokról mint „teóriáról” eltávolodik az arisztotelészi teória-fölfogástól, s ahhoz közeledik és azzal is egyezik meg nagyrészt, amit Arisztotelész praxisa etikai-politikai tevékenységnek hív. Mindenesetre ezen fölfogás Ritternél a platóni és még inkább a hegeli értelemben vett egységes filozófiai teóriával vegyített, amiről a következő részben még lesz szó. De már itt rá kell mutatnunk erre, mert Ritter az általunk jelenleg elemzendő tanulmányában, miként már említettük, nem Arisztotelész gyakorlati filozófiájának etikai-politikai gyakorlatát, hanem a modern tudományos-technikai praxist érti gyakorlaton, amely pedig a modern természettudományok bázisán játszódik le.

Csak ezzel az előfeltevéssel világos és igaz Ritter gondolata, hogy a szellemtudományok eltávolodnak „teória és gyakorlat viszonyának” arisztotelészi megalapozásától. A szellemtudományok ritteri „teória”-fogalma átfogja a teoretikus és gyakorlati filozófia-tradíció egész problematikáját, amennyiben azok Arisztotelésznél valóban azt az életet vizsgálják, mely magában hordozza célját, legyen a cél akár tudás a tudásért,

³⁷ J. Ritter: *Subjektivität*, 134. o.

³⁸ Politikáról és demokráciáról I. A. Pažanin: „Politika i demokracija u doba tehnike”, in: *Politička misao* (Zagreb), 1985. évf., 3. sz., 7—18. o.

³⁹ J. Ritter: *Subjektivität*, 134. o.

akár tudás a cselekvés és a legfőbb jó elérésének érdekében. A legfőbb jó a teóriában az általánosan legfőbb jónak, a gyakorlatban az emberi jónak felel meg, mialatt a „praxis” mint az emberi-technikai praxis, amiről Ritter beszél, inkább a létrehozás vagy előállítás (poiészisz) arisztotelészi fogalmával adekvát. Ez a gyakorlat a képességen, észrevételen és tapasztaláson keresztül érhető el. A gyakorlat ezen fogalmát természetesen ismételten meg kell különböztetnünk attól a „praxistól”, mely a modern időkben korunk „teoretikus” tudománya által gyakoroltatik, s amely az antik létrehozástól különbözően, a „praxis” előtt halad és azt egyáltalán lehetővé teszi.

Ezért csak azzal az előfeltétellel érthető meg teória és gyakorlat — Ritter további fejtegetéseiben történő — szembeállítás, hogy a „praxis” és „praktikum” kifejezések az arisztotelészi poiétikus, vagyis anyag-létrehozó élet értelmében fogandók föl; ez az élet nem magában, hanem az előállításon kívüli dolgokban és alkotásokban hordozza célját. Ugyanez áll Ritter végkövetkeztetésére is: „a filozófiai teória megalapozása” Arisztotelésznél „*egyetlen*”, a gyakorlati és a teoretikus tudományokat átfogó és e fölfogás azonos elemeiből építkező tudományfogalomból”⁴⁰ indul ki. A fölfogás ezen elemei nyilvánvalóan a teoretikus tudomány kategóriái, amely — az antik és modern kor teória és gyakorlat viszonyáról alkotott fölfogásának különbségei ellenére — mint tudomány ténylegesen annyira kötött, hogy „egy olyan tudományfogalomról” beszélhetünk, mely a ritteri koncepcióban megadott „gyakorlati és teoretikus tudományok” körét öleli föl, de Arisztotelész gyakorlati filozófiáját, mint az etikai-politikai tevékenység sajátos gyakorlati „tudományát” már nem. Ez utóbbi ugyanis nem fogható föl „egy tudomány egységes kategóriái által” és a legkevésbé sem az egységes ontoteológia kategóriái által, hanem megköveteli a gyakorlati élet tudásként exisztáló okosságának sajátos megértését. Mindez meggyőz minket és saját meggyőző erejével képessé tesz az etikai-politikai tevékenységre. Az észesség (phronészisz) alapvetően különbözik a mesterségbeli tudástól (tekhné) éppúgy, mint a tudománytól (episztemé) és a bölcsességtől (szophia), amiért is Arisztotelész és az igazságkeresés más bölcsei szigorúan el is különítették. Arisztotelésznél erről a *Nikomakhoszi Etika* VI. könyve tanúskodik leginkább. Itt ki kell emelnünk, hogy Arisztotelésznél minden dianoetikus erény közül egyedül az észesség vesz részt az etikai erények konstituálásában, melyek ott a gyakorlatot etikai-politikai cselekvésként ábrázolják.

A gyakorlat fogalmának egy másik, tágabb jelentés is tulajdonítható. Éppen ezt teszi Arisztotelész. *Politikájában*⁴¹ is így beszél a gyakorlatról, mely a valóság minden

⁴⁰ Uo., 135. o.

⁴¹ Arisztotelész: *Politika* VII., 1325 b és d.

formáját átfogja, tehát nemcsak a specifikusan emberi etikai-politikai valóságot, hanem minden valóságot, ezzel együtt a technikai gyakorlatot éppúgy, mint a gondolkodás gondolásának legfőbb teoretikus gyakorlatát. Így a teória a praxis legmagasabb formája, az ontoteológus vagy a metafizikus a legkiválóbb politikus, s a gondolkodás gondolása magasabb formája a praxisnak, mint az eszeség olyannyira befejezett formája a praxisnak, hogy az embereknek semmi másra nem lenne szükségük, ha istenek lennének. A teória és a gondolkodás gondolásának ezt a primátusát alapozta meg Arisztotelész *Metafizikájának* 1. és 12. könyve és „A lélekről” című írása, mivel az emberben végbemenő és isteni gondolkodás gondolásának boldogságáról és jelenvalóságáról tanúskodnak.

Mivel azonban az ember sem nem isten, sem nem állat, politikai lényként definiáltatik Arisztotelésznél. Éppúgy, ahogy az ember életét a poliszban Arisztotelész nem redukálta a legszükségesebb igények állati kielégítésére, nem tagadta az isteni meglétét sem az emberben, hanem úgy adott ennek elsőbbséget, amiként az legmagasabb képességként és legkiválóbb életként jelenik meg bennünk — egyáltalán: megvalósítását a legfőbb jó elérésének tartotta.⁴² Ezért ezt az életmódot nem emberi, de isteni életként jelölte meg. Ezzel semmi nem mondatott ki a gyakorlati filozófia sajátos volta ellenében, hiszen nem a gondolkodás gondolásának isteni jellegű és a tudás a tudásért horizontjából határozódik meg a legkiválóbb élet és a legfőbb jó, hanem az ember etikai-politikai cselekvésének horizontjából. Ezzel összhangban a gyakorlati filozófia emberiként és nem isteniként határozza meg a legfőbb jót. A polisz szabad és egyenlő emberek önellátó és teljes közösségeként mutatkozik meg, vagyis a legfőbb jó emberi jóként való megvalósulásának helyeként. Isteni és emberi, teória és praxis, *szophia* és *phronészisz* eme szétválása, mint az értelem két, lényegében külső formája, két lényegi és különböző életmód jellemzi Arisztotelész filozófiáját a legfőbb jó elérésének két lényegi formájával analógiában. Így megkülönböztethető minden más filozófiától, különösen az egységes ontoteológiai teória minden olyasfajta platonizmusától, mely azáltal lesz gyakorlativá, hogy eltérő világ- és létszférákra alkalmazzák.

Ez az Arisztotelész gyakorlati filozófiáját tárgyaló exkurzus nemcsak a teóriáról és praxistról folyó jelenkori eszmecserék vonatkozásában vált szükségessé, sokkal inkább Ritter tárgyalandó szövegének helyes megértése végett. A filozófiai teória mintegy egységes „gyakorlati és teoretikus tudomány” arisztotelészi megalapozását fejtegető mondatot követően olvashatjuk: „Az a létező, amelyet használva vizsgálunk a gyakorlati

⁴² Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* X. 7, 1177 a 13 és d.

mesterségek, ugyanaz a létező, mely a teoretikus tudományt önmagaként fogja föl.”⁴³ Ritter tehát „teoretikus tudomány” és „gyakorlati mesterségek” egységét látja maga előtt, nem pedig a teória illetve az etikai-politikai praxis egységét, mert Arisztotelész csak a technikai és természetes lények meghatározásában indul ki a természeti világból és az egységes teoretikus tudományból. „Gyakorlati mesterségek” alatt többféle kézművesség és mesterség, valamint az alkalmazásukból származó haszon értendő. Ritter gondolatai az egységes „gyakorlati és teoretikus tudományról” tehát a *Metafizikában* és „A lélekről” című írásban kifejtett arisztotelészi fölfogás nyomán haladnak. Ez a tudomány Ritter számára „az ember által az észlelés és tapasztalás — természettől adott — lehetőségeiben hozzáférhető világtermészet átfogó egységének” tűnik.⁴⁴

Amiben a dolgok okaikban és eredetükben saját maguk, az az antik fölfogás szerint mindig „jelenidejű és tudatos a kézművesség s a mesterségek gyakorlati belátásában”. A „teoretikus tudományok” azért lépnek be, hogy „a mesterségekben már előttük fölfogottat sajátmagaként és magábanvalóan ’tárggyá tegyék’, s az így nyert létező ’megszabadíttassék’ az élet szükségszerűségétől és szükségleteitől”. Ritter joggal emeli ki, hogy teória és gyakorlat viszonya alapvetően változott meg a modern társadalomban. A modern társadalom gyakorlatát többé nem mesterségek, átörökített tudás és tapasztalat jelzik, hanem a természettudományok. Ezért lép napjainkban „a praxis és vele együtt a társadalom mint olyan abba a viszonyba, ahol kizárólagosan a tudomány közvetít, s a közvetlen, nem arra a mintára átformált észlelés és tapasztalás számára elméletileg bezárul”.⁴⁵ A modern természettudomány illetén természete a társadalmi praxis objektumává válik. Nem előzi meg a tudományt, az követi őt. Ritter remekül látja ezt, és hangsúlyozza, hogy a modern ember, a történelemben először, az élet elementáris területein is a tudományra van utalva: „*A modern társadalomban ezzel megfordult a klasszikus teóriafogalom által föllállított viszony praxis és tudomány között.* Nem a praxis adja meg a teoretikus tudomány ittlétének tapasztalatában a világhorizontot. Egy az ittlét közvetlen tapasztalata számára egyáltalán nem hozzáférhető valóságnak a tudomány általi föltárása annak föltétele, hogy a modern társadalmi gyakorlat lehetővé váljék.”⁴⁶

A modern teória-fogalomban végbement változás ábrázolásában Ritter kimutatja, hogy a fölhasználás fogalmán keresztül nem határozható meg kielégítő módon modern

⁴³ J. Ritter: *Subjektivität*, 135. o.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo., 136. o.

⁴⁶ Uo., 136—137. o.

tudomány és gyakorlat viszonya. Döntő, „hogyan a tudomány teóriaként viszonyul a praxishoz, amely praxist konstituálva megelőzi azt; így szabad, a gyakorlatba be nem vezetett, attól független megismerésként a praxis bázisává válik. Ez a teória egyszerre és magától hajtotta végre a klasszikus filozófia szép és isteni földadatát, de nem azért, mert az isteni nem létezik többé számára, hanem mert e teória megváltoztatta a helyét. A társadalom szempontjából a teória a természeti és történelmi érzékelés helyére lépett.”⁴⁷

A teória jelentésének és helyének a modern társadalomban végbemenő változásával szoros összefüggésben áll a munka világának mint objektumnak, a természet- illetve technikai tudományok praxisának a történelmi-szellemi világtól mint a szellemtudományok szférájától történő elválása. Ezt a szférát nem lehet a társadalom természetes valóságára redukálni, mert azok együtt alkotják a modern világot: „a rájuk eső földadat különbségében mindkét tudománynak ugyanaz a jelentősége a társadalom számára. A társadalmi gyakorlat megalapozásában és absztraktságának kompenzációjában tapasztalják meg azt a valóságot, amely a társadalom világa.”⁴⁸ És tovább: „Amiként a társadalom konstitutív uralma a természet fölött nem lehetséges a természettudomány tapasztalati teóriái nélkül, úgy követeli meg a másik oldalról tételezett absztraktság a szellemtudományokat. Ezek a társadalmi létben létező embernek jelenítik meg az emberi lét azon szubsztanciális összefüggéseit, melyeket a társadalom nem szívesen tár föl. Ebben rejlik az egyetem jelenkori rendeltetése. Mindentől különbözik, ami egyetemnek és teoretikus tudományra épített oktatási intézménynek számított a premodern világban.”⁴⁹

A modern egyetemről alkotott azon fölfogásokkal szemben, hogy az „szabadság a magányban”, s még inkább: magának a modern társadalomnak az ellentmondása, Ritter fölismeri — a szellemtudományok mint modern tudományok nyomán —, hogy az egyetem csak akkor tudja teljesíteni hivatását a társadalomban, ha a társadalom a szellemtudományokat akként értelmezi, amiként azok a modern embernek olyasmit nyújtanak és magának a társadalomnak olyasmit jelentenek, amit semmi más nem tud nyújtani és jelenteni. Az ember emberségének és társadalmi létének kialakulásáról van szó. Ezért adaptálja Ritter a humboldti véleményt az egyetemnek rendeltetéséről mint a tanítás és a kutatás helyéről, a Humboldt egyetemmépe elleni minden kifogása ellenére. „Politikai feszültségektől, világnézeti és ideológiai ellentétektől hangos korunkban a

⁴⁷ Uo., 137. o.

⁴⁸ Uo., 137—138. o.

⁴⁹ Uo., 139. o.

tudomány utolsó menedéke (Humboldt): az egyetem. Az egyedüli olyan intézmény maradt, ahol teória és képzés megőrizte helyét, s az ezekben való részvételnél őrzte lényegét. Ebben a rendeltetésben, a társadalomban betöltött funkciójában semmilyen más iskola, szakiskola, oktatási intézmény nem helyettesítheti.”⁵⁰

Érdekes módon sehol sem jelent meg a gyakorlati filozófia kifejezése „A szellemtudománynak a modern társadalomban betöltött föladatairól” szóló tanulmányban annak fontossága ellenére, amit a filozófia a jelenkori ember gyakorlati tevékenységében és életében jelent. Az a látszat alakulhat ki, hogy a ritteri szellemtudományokban a társadalomfilozófia és a társadalomtudomány, mint a társadalommal foglalkozó tudomány, fölváltotta a hagyományos filozófiát. Így Henning Ottmann kiemeli, a Hegellel valamint Ritternek és iskolájának a kortárs filozófia Hegel-recepciójában és -rehabilitálásában elfoglalt helyével kapcsolatos igen informatív és terjedelmes tanulmányában, hogy Ritternél „a társadalom központivá válik” és „nemcsak az állammal bánik mostohán Ritter, de az abszolút szellem egész szférái is föltáratlanul maradnak”.⁵¹ Ritter érdeme és intenciója — amennyiben a „modern társadalom” kifejezést nem a hegeli „polgári társadalom” értelmére redukáljuk, hanem mint a modern ember világát fogjuk föl — abban áll, hogy semmit sem zár ki. A természettudományok révén absztraktság és történelem-nélküliség „kompenzálódik”, melyek a jelenkori világ minden részébe eljutnak és mindenütt gyorsan kifejlődnek. A szellemtudományok segítségével Ritter azt szeretné elérni korunkban és a jelenkori világtörténelem dimenziójában, amit Hegel ért el saját korában: „Hegel a tradicionális metafizikai teóriát közvetlenül és mint olyant, az idő illetve a jelen megismerésével azonosította.”⁵² Hegel ebből a szempontból is Ritter példaképe volt. A kortárs szemlélő számára jogosan merülhet fel a kérdés: vajon ez még ma is lehetséges-e, illetve ha igen, hogyan valósítható meg.

Ennek megoldását Ritter a kompenzáció orgánusaként kezelt szellemtudomány segítségével kísérte meg, amely a modern társadalomban föllelhető olyan, a premodern történelmi élet- és értékformák megszerzési és birtoklási módjaként mutatkozik meg a valós életben, amely — mint a létnek magának metafizikai teóriája — a társadalmat és annak „időismeretét” különben kirekeszti magából. Ritter ezt úgy próbálja meg kifejezni, ahogyan azt Hegel az antik szubsztancialitás és az újkori szubjektivitás egységénél tette. Ritter érdeme egyrészt az, hogy ellenszegült az összes — a természet-

⁵⁰ Uo.

⁵¹ H. Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin 1977, I. k., 343. o.

⁵² J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, 189. o.

tudományok, az ökonómia és a szociálfilozófia talaján álló — tudás és teória indokolatlan redukciójának, ahogyan azok Hobbestól kezdve Comte-on át egészen a modern szociológiáig fejlődtek, valamint hogy szembeszállt a bensőségesség romantikájával és a múlt restaurációjával is. Ilyen értelemben a szellemtudományok terén az ember olybéli képességének megvalósulási lehetőségét látta, amelyet korábban a művészetek, filozófia, jogtudomány stb. ápoltak és fejlesztettek; amelyek elsősorban az eredeti teória és klasszikus politikatudomány mint a szabad emberi lét két lényeges módjának szerepét veszik át. Ma ezt a szerepet a filozófiában, valamint a művészet területein a gyakorlati filozófia — a klasszikus politikafilozófia rehabilitációjaként —, a fenomenológiai esztétika és a művészet hermeneutikus filozófiája játssza, amelyek tulajdonképpen, mindkét irányban, a ritteri szellemtudományok problematikájának nyomán is fejlődtek.

Köztudott, hogy Ritter második világháború utáni tanítási tevékenységét a „Filozófiai esztétiká”-ról tartott előadásaival kezdte meg, s ezzel megvetette alapjait az európai kultúra alapvető értékeinek megújítása terén való ténykedésének, melyeket a fasizmus és a nemzetiszocializmus lerombolt. Ezt a kezdetet később a gyakorlati filozófiáról szóló értekezésében is kifejtette és affirmálta; azt a ritteri hagyaték örököinek kell eldönteniük — ahogyan ezt von Wiese jogosan veszi észre⁵³ —, hogy vajon „Esztétiká”-jának publikálatlanul *kell-e* maradnia. Az „Esztétika” egyes részeit, mint a „Nevetésről”, a „Költészet és gondolat. Megjegyzések T. S. Eliot költészetéhez” és a „Táj. A modern társadalomban megjelenő esztétikum funkciójáról” című értekezéseket „Szubjektivitás” című könyvében már publikálta. Most ne menjünk bele ezen értekezés és az esztétikai problematika elemzésébe, hanem maradjunk annál az általánosan elfogadott véleménynél, amely Hermann Lübbétől származik és Ritternek előbb említett könyvéről szól: „Mint a modern világ filozófiai föltevéseinek és alapjainak története és teoretikusa, Joachim Ritter azoknak a folyamatoknak az elemzésére összpontosít, amelyek a világtörténelem során a szubjektivitást felszabadították; az individuumot és igazságát, privát és belső voltát. Ezek azok a folyamatok, amelyek szociális, politikai és intellektuális mellékes visszahatásaikban ezt a felszabadított szubjektivitást ugyanakkor olyannyira veszélyeztetik, hogy megmaradásához szüksége van institúciók és kompenzációk védelmére. A művészet szerepe a romantika óta (ebben a polgári összefüggésében) fő témáját képezte Joachim Ritter filozófiai esztétikájának. 'Szubjektivitás' címmel röviddel halála előtt megjelent utolsó könyve bevezeti az olvasót ezen összefüggésekbe.”⁵⁴

⁵³ Lásd 1. sz. jegyzet.

⁵⁴ H. Lübbe: „Laudatio”, i. k., 19. o.

3. Szellemtudományok és gyakorlati filozófia

A szellemtudományok fejlődésével foglalkozó munkájával ugyanakkor Ritter nemcsak előkészítette, de foganatosította is a hetvenes évek elején Európában virágkorát élő gyakorlati filozófia rehabilitációját. Ennek a folyamatnak a történetét most nem taglaljuk.⁵⁵ A „Metafizika és politika” részletes bemutatása szintén lehetetlen, de nem is szükséges; szorítkozunk inkább ezek lényeges intencióinak és következményeinek néhány részletére és értékelésére, megkönnyítvén olvasatát, és mai aktualitását is megértvén.

Ritter gyakorlati filozófiájának megértésénél döntő jelentőséget kapnak „A ’politika’ és ’etika’ Arisztotelész gyakorlati filozófiájában” (1967) és a „Moralitás és erkölcs. Hegel kanti etikával való magyarázatához” (1966) című tanulmányok. Ezek teljesen megérthetők más értekezések ismeretének birtokában; itt mindenekelőtt „A polgári élet. Az arisztotelészi boldogságfogalom elméletéhez” (1956) és „Az arisztotelészi ’Természet-jog’” (1963), továbbá „Hegel és a francia forradalom” (1956) és a „Személy és tulajdon. Hegel ’Jogfilozófia’-jához” (1961) című munkákról van szó.

Ezekben az értekezésekben világosan megfigyelhető Ritter azon igyekezete, hogy nemcsak Hegel, hanem saját kora számára is bemutassa — Hegel jogfilozófiája alapján — a régi görög politikai etika avagy etikus politika hegeli megújításának jelentését és aktualitását, de kiváltképp Arisztotelész gyakorlati filozófiáját mint az etika és politika egyfajta egységét. Eltérően Wolff iskola- és Kant morálfilozófiájától, amelyek az etikát az individuum szubjektív meggyőzésére és annak lelkiismeretére korlátozzák, Hegel — Arisztotelészt követvén — s nyomában Ritter is, az emberi cselekvést politikai intézményekbe, a politikai közösség szokásaiba és törvényeibe sorolta be. Ebből is látható, hogy Hegel jogfilozófiája Arisztotelész felé orientálódik, azonban nem csupán abból a célból, hogy aztán végleg ott is maradjon, célja inkább a jelenkori valóság megértése, valamint hogy a modern szubjektivitás jogai számára úgy szolgáltasson igazat, hogy a szubjektivitás igazságát „a szubsztancia, az immanens és a jelenlevő örökként” ismerje el. Hegel ezen ismert mondatához Ritter a következőket fűzi lábjegyzetben: „Hegelnek az arisztotelészi politika felé való orientálódása a *Jogfilozófia*-nak etikára, ökonómiára és politikára tagozódásában mutatkozik meg; de mivel nála ezeknek a szubjektivitás és társadalom kettőssége kapcsán létrejövő megjelenítéséről van

⁵⁵ Arisztotelész és az újkor gyakorlati filozófiájáról, valamint Joachim Ritter részvételéről a gyakorlati filozófia rehabilitálásában l. következő munkáimat: *Filozofija i politika*, Zagreb 1973, *Moderna filozofija i politika*, Zagreb 1987.

szó, különválnak az etika a moralitásból és erkölcsben, valamint az ökonomia a családban és társadalomban. Ennek megfelelően Hegel számára a 'politika' — 'államtudománnyá' válik; ezáltal bevétezik a gyakorlati filozófiába; s ezt 'filozófiai államtudományként' hozza kapcsolatba a jelen valósággal.⁵⁶ Az így értelmezett politikával, gyakorlati filozófiával és államerkölcssel Hegel a „polgári társadalom” korlátoltságát és minden élet redukálódását annak ökonómatechnológiai alapjára föloldja és pótolja, avagy — ahogyan Ritter mondaná — önmaga kompenzálja a modern szubjektivitás veszteségeit. A hegeli filozófia erkölcsének fogalmán keresztül érthetővé válik a szellemtudományok föladata és célja. Ahogyan ez a klasszikus politikafilozófiát a modern valósággal összeköti és megújítja, úgy veszik át a szellemtudományok századunkban Hegel gyakorlati filozófiájának — mint az objektív szellem filozófiájának — lényeges céljait, így kompenzálva a gyakorlati szellem hiányosságait a technikai civilizációnak mint világcivilizációnak a világában.

Az „erkölcs” fogalmával Hegel meghaladja politikai filozófiájában, mint „filozófiai államtudományban”, moralitás és legalitás újkori — Hobbestól Kantig terjedő — szétválasztását, amennyiben megmutatja, hogy sem az autonóm morált, sem a természetjogot nem lehetséges levezetni, azaz az absztrakt módon fölfogott emberi természetből megmagyarázni, valamint hogy az emberi szabadság kizárólag csak etikai-politikai módon, tehát a közösség erkölcsi szokásai és szabályai, egyszóval az államerkölc megvalósítása által érhető el. Annak intézményein kívül minden emberi diszpozíció csupán lehetőség marad. Hegel e belátást Arisztotelész gyakorlati filozófiájának, és ennek természetjogról és etikáról alkotott fölfogásának köszönheti: „Amiképpen az individuális cselekvést meghatározó jogok a közösséghez tartoznak, azonképpen a maga részéről a politikai vezetésnek és irányításnak annak az etikumnak az elérése a föladata, mely által az ember számára” kitüntetetté, kimondottá és ismertté „lesz az, amit cselekednie kell.”⁵⁷ Most nem mehetünk bele annak a kérdésnek a taglalásába, hogy vajon Ritter magyarázatában — az antik szubsztanciális erkölcs és a szabadság újkori individuális szubjektivitásának természetjoga közötti hegeli közvetítésre és egyesítésre vonatkozólag — a klasszikus természetjog (mégpedig mind az antik, mind az újkori természetjog) teljes tradíciója elegendő módon kifejezésre jutott-e; különösen annak univerzális — éppen Hegel, mint modern gondolkodó számára fontos — jellege. Erre többek között a Ritter-tanítvány Robert Spaemann, de különösen Karl-Heinz Ilting⁵⁸ — akire Henning Ottmann is hivatkozik — mutat rá; ő

⁵⁶ J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, 108. o.

⁵⁷ Uo., 113. o.

⁵⁸ R. Spaemann: „Aktualität des Naturrechts”, in: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart

így látja ezt a Hegelnél fölmerülő problémát: „Hegel ugyan egy percre sem beszél politikai közösség nélküli jogról, de nála az ember nemcsak homo politicus. A természetjogi megalapozással szemben, jogfölfogása a 'szabadság'-ra fordít megkülönböztetett figyelmet. Az emberi jogok azonban nemcsak politikai jogok, hanem többek: a 'belső' ember jogai éppúgy, mint a gondolkodó, a művész, a tudós jogai. A közösségnek — amelyben a jog szükségszerű föltétele testesül meg — nem kell egyértelműen azt az elégséges föltételt reprezentálnia, amelyből a jog egyedül következik.”⁵⁹ Ezzel kapcsolatban olvassuk tovább a 321—322. oldalt: „A szabadság — amely a physziszt Arisztotelésznél csak a polisban érheti el — a keleti világban adott *an sich*-lététől egészen Hegel korában adott *an- und für sich*-létéig, Hegel számára csak történelmileg időszerű. Azzal, hogy a természetjog alapja 'a természet által való elrendeltség ellentéte', nemcsak a természetes állapot ellentétében megjelenő szabadságra kell hogy fölhívja az értelem figyelmét; ez magában foglalja az öntudatos szabadság terén történő előrelépést is, amelytől a jog világtörténelmileg elválaszthatatlan.” Később látni fogjuk, hogy éppen Ritter interpretációja — ellentétben egyrészt a szociológiai pozitívizmussal, másrészt a világtörténelem idealista metafizikájával — nemcsak a jogot, hanem a szellemnek (mint az emberi szabadság történelmi megvalósulásának) minden más formáját is fölvázolja.

Mint láttuk, Ritter a szellemtudományok által nemcsak a klasszikus gyakorlati filozófiát, hanem a szellem történelmi megvalósításának összes formáját — amelyek különben a modern világfejlődést alapjaiban már nem segítik elő — kiegészíti. A szellemtudományok „teóriája” itt azonban kétségtelenül problémákba ütközik és jelentős magyarázatra szorul. Ahogyan a praxisnak és poiészisnek hamis, valamint a három lényeges életmód alapvető arisztotelészi megkülönböztetésének nem megfelelő az identifikációja — amire már az előző fejezetben is utaltunk —, éppúgy nem állja meg a helyét a teória, praxis, metafizika és politika identifikációja Arisztotelésznél. Ezzel Ritter néha nincs eléggé tisztában, úgyhogy az a benyomásunk támad, mintha nem különböztetné meg elégséges módon a praxist és a forradalmat a teóriától és filozófiától; ez az érzés nemcsak 1953-as „A teória eredetének és értelmének tana Arisztotelésznél” című tanulmányánál merül föl bennünk, amelyben összekapcsolja a teoretikus életet az éthosszal,⁶⁰ hanem későbbi munkáinál is, amikor a modern társadalom teóriáját és a francia forradalmat kapcsolja össze a filozófiai teóriával.⁶¹

1977; K.-H. Ilting: „Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik”, *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64).

⁵⁹ H. Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, i. k. 313. o.

⁶⁰ J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, 14—25. o.

⁶¹ Uo., 231. o.

E tekintetben Ottmann joggal jegyzi meg, hogy „a szűk értelemben vett teória és praxis közvetlen összekapcsolása” csak Platónra támaszkodhat, és semmi esetre sem Arisztotelészre.⁶² Azonban, hogy Ritter csak „azért verhetett hidat Hegel és Arisztotelész között, hogy Arisztotelészt hegelizálja, hogy aztán Hegelt arisztotelizálja”,⁶³ és ezzel Hegel filozófiáját annak keresztényi dimenzióiba juttassa, mivel ő — mint Ottmann véli — „a kereszténység jelentését alábecsüli”,⁶⁴ és az abszolút szellemi szférát — tehát a művészetet, a vallást és magát a filozófiát — lebecsüli, mindezt legjobban az olvasó ítélheti meg Ritter tanulmányainak ismeretében.

Ezzel összefüggésben valószínűleg elegendő a Hegelről és a francia forradalomról szóló hatodik exkurzusra emlékeznünk, amelyben Ritter Lukácsnak *A fiatal Hegel* c. művét úgy fogja föl, mint „a fiatal Hegel idealista és vallásos szellemtörténeti értelmezésének antitézisét”, ugyanakkor kifogásolja, hogy „a hegeli gondolkodás teljes tartalma — amely nemcsak a politikai és szociológiai problémákra vezethető vissza — Lukácsnál elveszti önálló értelmét”.⁶⁵ Amennyiben Ritter ezt Lukács szemére veti, indokolatlannak tűnik az előbbieket Ritternek fölrónunk, mivel lehetetlen, hogy amit Ritter másnál kifogásol — nevezetesen a hegeli filozófiának politikai és szociális problémákra történő visszavezetését — önmaga is alkalmazza a saját Hegel-interpretációjában. Az exkurzus végén Ritter utal a hegeli filozófia vallási és teológiai tartalmát tárgyaló irodalomra. Azonban maga a tény — tehát hogy Ritter eme tartalmat nem tekinti a hegeli gondolkodás központi problémájának, valamint ezt nem teszi Hegel filozófiájáról szóló filozófiai elmélkedéseinek központi témájává — a filozófus Ritter mellett szól, aki a hegeli gondolatrendszer teológiai aspektusát meghagyja a teológusoknak. Nem lenne igazunk, ha emiatt Ritter szemére vetnénk a hegeli gondolkodás politikai és szociális problémákra való visszavezetését, mivel Ritter tudta, hogy „a filozófia politikai síkra terelésének egyoldalúságához hozzátartozik az az egyoldalú megközelítésmód, ahogyan a politikai tartalmat filozófiai úton oldjuk föl”.⁶⁶ Ezért is ellenezte úgy az egyoldalúságot, mind Hegel értelmezésében, mind a modern világéban.

Annál inkább nyugodtan jelenthetjük ki, hogy „Hegel világtörténelem-filozófiája, a történelmiség megvalósuló teóriájaként, amely itt az emberi lét összes fogalmának és magának a filozófiának szerves részét képezi”,⁶⁷ Rittert szolgálja, amennyiben az

⁶² H. Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, i. k. 329. o.

⁶³ Uo., 327. o.

⁶⁴ Uo., 345. o.

⁶⁵ J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, 247. o.

⁶⁶ Uo., 244. o.

⁶⁷ Uo., 247. o.

emberi szabadság történelmi megvalósítása a szellemnek és értelemnek históriailag sokrétű kifejeződéseként érthetővé és megmagyarázhatóvá válik számunkra. Különösen Herbert Marcuse „Hegel ontológiája és a történetiség teóriájának alapvetése” (Frankfurt am Main 1932) című munkája hetedik exkurzusának fejtegetéseiből látható, hogy a hegeli filozófia Ritter-féle interpretációjának pozitivista kritikája sem jogos. Vagyis az a fajta kritika, amely a szellem fogalmaiban és alakjaiban „idealizmust” és a valós történelem idealista „elszellemesítését” szeretné látni, mialatt ezen fogalmaknak és alakoknak „az a feladatuk, hogy a történelmet mint valóságot igazolják, melynek menetétől nem függhet az ember, a szabadság és az értelem rendeltetése”.⁶⁸ E Marcuséról szóló ritteri exkurzus befejezésének nemcsak a felvilágosodás szabadságteóriájának és a francia forradalomnak valamint Hegel ehhez való kapcsolatának, hanem a jelen technikai haladásának és magának a világtörténelemnek a megértésében van alapvető jelentősége. Mert habár Hegel történelemfilozófiája a francia forradalmi világtörténelem fölfogásból indul ki, Ritter utal a köztük föllelhető különbségre: „Azonban míg a fölvilágosodás filozófiája és annak pozitivista követői számára a jelenkor azzal zárja le az eddigi történelmet — a haladás elvének megfelelően (tehát hogy a később következő egyúttal jobb is) —, hogy megszabadítja attól az embert, addig Hegel világtörténelem-filozófiájában az nyer igazolást, hogy a jelenkor az eddigi világtörténelem lezárása, mivel nem oldja föl szubsztanciális tartalmát, hanem azt univerzálisan megvalósítja.”⁶⁹ „Hegel és a francia forradalom” című tanulmányában éppúgy, mint a „'Világcivilizáció'-hoz” című hozzászólásában jut leginkább kifejezésre Ritternek az a gondolata, hogy Hegel számára — mint ahogy az író számára is — a jelenkor nem földoldja az eddigi világtörténelem szubsztanciális tartalmát, hanem univerzálisan megvalósítja; amihez — Lübbe szerint — a modern társadalomban „az intézmények és kompenzációk védelmére van szükség”. Ezen tanulmány és hozzászólások elemzésébe most ugyan nem bocsátkozhatunk, szóljunk azonban pár szót ennek az igen ismert, „Hegel és a francia forradalom” című tanulmánynak a jelentőségéről: „Ez a könyv kulcs a hatvanas évek első fele jelentős belpolitikai összetűzéseinek megértéséhez. Joachim Ritter a művében hegeli aspektusban tette érthetővé a fölvilágosodás forradalmárának képében a történelem mezejére lépett emberi jogok és polgári szabadságjogok világtörténelmi fölülmúlhatatlanságát és politikai föladatait. Ebből a szempontból Hegel filozófiáját újra a kezünkbe adja, s így alkalmat ad, segítséget nyújt elsajátításához nemcsak nálunk, de Jugoszláviában, Prágában és másutt

⁶⁸ Uo., 248. o.

⁶⁹ Uo.

is. Hegelről és a francia forradalomról szóló művében Joachim Ritter olyan politikai és szellemi tradíciókat jelenít meg, amelyeket a nagy politikai rendszerek és tömbök határain túl élő újságírók, történészek és filozófusok közös konferenciáikon mint közös tradíciókat identifikálhattak, megnevezhettek és idézhettek. Ennek megfelelően Ritter könyve napjainkban világszerte elterjedt.”⁷⁰ Ami azonban a gyakorlati filozófiát illeti magának Ritternek hegeli interpretációjában, arról joggal jegyzi meg Ottmann, hogy „Ritter interpretációja a hegeli politikai teória (itt megengedett a szuperlatívusz)”⁷¹ e századi legbefolyásosabb értelmezését adja meg, Rosenkranznál rövidebben. De Rosenkranz után — tehát mintegy száz évvel később — először mutattak be ismét olyan értelmezést, amely magában foglalja mind a bal-, mind a jobboldali hegeli törekvést, anélkül hogy Hegelt magát bal- vagy jobboldali hegelianusnak tartaná.”⁷² A heideggeri lételmélet és a saját hermeneutikája között fönnálló különbségek és ellentmondások ellenére a gyakorlati filozófia — mint az ember gyakorlati életének egyfajta hermeneutikája — rehabilitációjára Rittert minden bizonnyal biztatta többek között Martin Heidegger is, aki ugyan mélyebben nem foglalkozott sem politikai, sem gyakorlati filozófiával, de megpróbálkozott a politikával és nagy befolyással volt századunk több filozófusára is. Erről Otto Pöggeler a következőket írja: „Úgy tűnik, Heidegger a legmegfontolatlanabb módon merészkedett a politikai szférákba; mindazonáltal a politikai filozófiára és teóriára indirekt hatást gyakorolt: Heidegger kezdeményező lépései nemcsak a társadalmi szerepek maihoferi megalapozásában és a ’természetjog’ történelmivé-tételében értek el eredményeket, hanem a Bergsträsser-iskolában, Hannah Arendtnél, és Ritter gyakorlati filozófiájának egy hermeneutikus filozófia keretein belüli visszaállításának terén is.”⁷³

Hans-Georg Gadamer arról tájékoztat bennünket *Heideggers Wege* címmel nemrégiben megjelent könyvében, hogy Heidegger már 1922-ben fölvetett egy interpretációt az arisztotelészi *phronészi*szszel, mint a tudás olyan másik módjával kapcsolatban, amely megkülönbözteti magát a metafizikai tradíció totális ontológiai teóriájától.⁷⁴ Ezzel összhangban valóban lehetséges, hogy ez a máig meg nem jelent, a sajátos arisztotelészi gyakorlati filozófia központi gondolatára vonatkozó heideggeri interpretáció hatott a klasszikus gyakorlati filozófia ritteri recepciójára is. Annál is inkább, mivel ismeretes, hogy Ritter a második világháború után is alaposan foglalko-

⁷⁰ H. Lübke: „Laudatio”, i. k., 18. o.

⁷¹ H. Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, i. k., 343. o.

⁷² Uo., 300. o.

⁷³ O. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg—München 1983, 418. o.

⁷⁴ H.-G. Gadamer: *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, 131. o.

zott Heidegger ittlét-hermeneutikájával, s közvetlenül a háború után egy teljes szemeszternyi előadást tartott erről a Münsteri Egyetemen. Bár itt nem áll módomban ezt kellően részletezni, ki kell emelnem, hogy Ritter és Heidegger már a kezdetektől alapvetően másképp viszonyultak az európai filozófia lényeges eredményeihez.

Míg Heidegger az európai metafizika csúcspontjaitól való elfordulásként és a preszókratikához történő visszatérésként értelmezi és teremti meg saját művét, Ritter viszont, ezzel ellentétben, jelenvalóvá teszi ezt a preszókratikusoktól Arisztotelészen át Hegelig vezető utat, s nemcsak a filozófia, hanem a szabadság előrehaladásaként is értelmezi, miközben, ezzel összhangban, új módszert és új lehetőségeket keres, hogy az európai filozófia nagy tradícióját a jelen világában is megőrizze. Ezért adja az 1953 és 1968 között megjelent tanulmányainak a „Metafizika és politika” címet, habár sosem volt metafizikus politikus, sőt nem is akart az lenni, mivel számára, mint a modernitás gondolkodójának számára, ezek kompenzálása és megőrzése volt a fontos. Ennek alapján a „Metafizika és politika” cím sem valamely újfajta metafizika teremtésének, illetve az eredeti metafizikához vagy a premodern, sőt preszókratikus mitológiákhoz való visszatérés iránymutatásának jegyében született meg; a cím azoknak a magában a modern társadalomban jelentkező törekvéseknek a kifejeződése, hogy a jelzett értelemben kompenzálódjanak és rehabilitálódjanak a tradicionális metafizika és a klasszikus politológia lényeges intenciói és vívmányai.

Ennek a célnak az elérése érdekében vizsgálat tárgyává kellene tenni a fenomenológiai mozgalom valamint a hermeneutikai filozófia lényeges intencióit a maguk egészében, Diltheytől és Husserltől Heideggeren át Ritterig és Gadamerig. Orientálási pontként Gadamer gondolata szolgálhatna az éppen említett könyvből, mely szerint Heidegger a *Lét és idő* ben kísérletet tett „egyfajta szintézist teremteni Dilthey történetiség-problematikája és a husserli transzcendentális alaporientáció tudomány-problematikája között”.⁷⁵ Hogy a *Lét és idő* után miként fejlődött a hermeneutikai és fenomenológiai filozófia, azt előzetesen ismertként tételezzük.⁷⁶ Ezért vázoltuk föl itt csak olyan

⁷⁵ Uo., 130. o.

⁷⁶ Erről részletes (szak)irodalom található, melyet itt most nem szeretnék vizsgálni. A tárgyalt problematikával kapcsolatban talán még azt kellene kiemelnünk, hogy a szellemtudományok kifejezéssel Ritter mindazt meg akarta ragadni, amit a természettudományok és a technológia nem pótolhatnak; a szellemtudományok segítségével így pótolni lehetne a technikai haladás miatt keletkezett veszteségeket. Csak így válhat teljessé a tudás „rendszere” egy nem teljes világban, mint amilyen modern világunk is. Ebben a vonatkozásban Hegel ismert gondolatmenetéhez csatlakozik Ritter, miszerint „az igazi alak, amelyben az igazság létezik, csakis ennek tudományos

rendszere lehet. Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához — ahhoz a célhoz, hogy levethesse a tudás szeretete nevét és *igazi tudás* legyen —, ezt tűztem ki magam elé.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Bp. 1979, 11. o.) Mindenesetre Hegel tudásrendszerét „tudományos rendszerként” és nem az újkori természettudományok rendszereként kell fölfognunk. Ennek oka, miként Hegel folytatja, hogy bár „a filozófiának tudománnyá-emelése korszerű”, ez nem jelenti a filozófia vagy a tudomány újkori tudományosságra való redukálását. Ellenkezőleg: „akkor erről az állásponttól egyúttal a filozófia kifejtése számára (...) a fogalom formájának ellentétét követelik”. (Uo., 12. o.) Ezáltal tud a filozófia erőfeszítésként, tudományként és eszességgént fejlődni, minden típusban, fokon és formában. Éppoly kevésbé szabad Husserl törekvése, a filozófia szigorú tudománnyá tételét, a múlt vagy a századi szcientizmus értelmében fölfognunk, mert akkor sem a naturalizmus-ellenes, sem a historicizmus-ellenes szembehelyezkedés nem érthető meg. Úgy tűnik, hogy ennek Ritter nagyon is tudatában volt, s hogy ebből a szempontból a szellemtudományok sajátos tudományosságának nézetén állt. Ugyanez figyelhető meg az idős Husserlnél, miután belátta, hogy a „Gondolatok egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához” statikus filozófiája, és a „Kartézianus meditációk” (1931) interszubjektivitás-fenomenológiája nem felel meg a filozófia mint szigorú tudomány nagy programjának. Husserl megpróbálta életprogramját egy újfajta tudományosság kifejlesztésével elérni, az életvilág álláspontjáról, az ún. genetikus és világtörténelmi fenomenológia értelmében (l. „Wissenschaftlichkeit und Geschichtlichkeit in der Phänomenologie Edmund Husserls” c. dolgozatot (Zágráb 1968) és Ludwig Landgrebe: *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982). Már ebből a néhány példából is kiderült, hogy az idős Husserl „egyfajta szintézist” (Gadamer) teremtett, s hogy nem csupán Martin Heidegger, de Joachim Ritter, sőt maga Gadamer is megpróbálkozott „egyfajta szintézist teremteni Dilthey történetiség-problematikája és a husserli transzcendentális alaporientáció tudományproblematikája között”. Mindannyian a diltheyi szellemtudományok meg-nem-valósított programjához kötődnek, s Husserl, mint ismeretes, Diltheyjel a század elején dialógust ill. levelezést folytatott. Ezért nem feledkezhetünk meg arról a tényről, hogy az idős Husserl azt próbálta megvalósítani az életvilággal és egész genetikus fenomenológiájával, amiről már a Diltheyjel folytatott levelezésben 1911-ben szó esett, és amit „decizív” módon Martin Heidegger próbált megvalósítani a *Sein und Zeit*-ben (1927). Az a tény, hogy maga Heidegger is elégedetlen maradt az első megoldással, amellyel szól, hogy ma is ugyanazon föladat előtt állunk, ami előtt századunk legnagyobb gondolkodói is álltak. Ugyanúgy a természettudományok túlbecsült matematikai módszerének mint matematizálásnak és technicizálásnak a kritikája, valamint az újkori matematizmussal és objektivizmussal mint az „életvilág” elfeledésével szemben a történelmi tradíciók újjáélesztésének szükségyszerűsége a végrehajtandó föladat. Ebben az értelemben az idős Heidegger fáradozásai is inkább azon módozat iránti kutatásként foghatók föl, amiként a tradíció — mint olyan, amit történetileg örököltünk — legalább a nagy költők és gondolkodók „adományaként” életben tartható,

de tanítványainak, mindenekelőtt Marquardnak és Lübbének a hermeneutikához és a szellemtudományhoz kapcsolódó fáradozásai is fűződnek.

4. A szellemtudományok kikerülhetetlensége és a modern világ megértésének aktualitása a ritteri történeti hermeneutika által

Joachim Ritter művének nyomán Odo Marquard külön tanulmányt tett közzé „A véletlen apológiája” címet viselő könyvében: „A szellemtudományok kikerülhetetlenségéről” szembeszáll a széles körben elterjedt fölfogással, miszerint a kísérleti természettudományok és a modern technológia fejlődése következtében fölöslegessé válnak a szellemtudományok. Marquard aktualizálja Ritter gondolatát, amennyiben azt saját téziseként formulázza: „Minél modernebbé válik a modern világ, annál kikerülhetetlenebbek a szellemtudományok.”⁷⁷ Elfogadja Ritter véleményét, hogy a szellemtudományok a kísérleti tudományok „után” keletkeznek és ezek által életre hívottan addig nem válhatnak fölöslegessé, amíg maguk a természettudományok és technikai tudományok fönnállnak és fejlődnek. Ezáltal „mindkét tudománycsoport kikerülhetetlenül hozzátartozik a modern világhoz, mégpedig úgy, hogy a szellemtudományok

mintsem a metafizikai tradíció mint „létfeladás” destrukciója gyanánt. Heidegger — miként ezt Gadamer hangsúlyozza — világosan látta, hogy a „beszélgetés” a filozófia történetével mindenkit összeköt, mert az európai filozófia története nemcsak az egyre növekvő „létfeladás” története, de egyúttal a „lételemkezés” mint gondolkodás vagy mint „rágondolás a létre” története is. „Ez ugyanaz a történet”, mert „a gondolkodás minden kísérlete ugyanazt kísérli meg elgondolni”. (Gadamer: *Heideggers Wege*, 163. o.) Ugyanezen történetként kell a „lételemkezés történetét” — így Gadamer — „elbeszélni”. Ezzel Gadamer, a gadameri nyelvfilozófia és művészet-hermeneutika értelmében, „beszélgetésként” jelöli meg Heidegger közelségét a művészethez és a költészethez, „melyben mindannyian részt veszünk. A beszélgetés továbbfolyik, mivel csak a beszélgetésben tud képződni és továbbképződni a nyelv, melyben — egy egyre inkább elidegenedett világban — otthon vagyunk.” (Uo.) Gadamer nyelvfilozófiájának jelzett értelméből érthetővé válik, miért fejlesztik manapság Ritter legjelentősebb tanítványai a szellemtudományokat mint „elbeszélő tudományokat”. Mindenesetre „tudományokként” — és ez nemcsak tanárjukkal köti össze őket, hanem a filozófia mint tudomány nagy tradíciójával, a tudomány említett hegei és husserli értelmében is. Ehhez a tradícióhoz — destrukciója ellenére is — 1933-ig Heidegger szintén hozzátartozott, az a Heidegger, aki addig — mint tanára, Husserl — a filozófiát tudományként alakította és fogta föl.

⁷⁷ O. Marquard: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 98. o.

kialakulása és fejlődése a szigorú természettudományok kialakulására és fejlődésére válaszol. A kísérleti természettudományok 'challenge', a szellemtudományok 'response'-jellegűek".⁷⁸

Ebből a röviden fölillantott gondolatmenetből az következik, hogy a szellemtudományok fölöslegességéről és kihalásáról alkotott fölfogás téves, hiszen a modern technológia és a kísérleti természettudományok fejlődése, melynek mindennap tanúi vagyunk, nem a szellemtudományok halálának, hanem a születésének lesz az oka. Más szavakkal a szellemtudományok nem áldozatai, hanem eredményei a modernitásnak, s emiatt fölülmúlhatatlanul modernek. Nemcsak a mának szükségesek, de a jövőben még szükségesebbek lesznek, amikor kibontakozásuk időbelileg még hamarabb fog reagálni a természettudományok fejlődésére, mivel a technikai progresszió elvárásaira adandó válaszok még elengedhetetlenebbül fontosakká lesznek. Ezzel szoros összefüggésben Marquard a következő prognózist kínálja: „A szigorú tudományok minden további előrelépése — a természettudományokat és ezek technológiai átültetését, de a kísérleti humántudományokat is beleértve — egyre gyorsabb, valamint folyamatosan bővülő igényt kényszerít ki a szellemtudományok iránt.”⁷⁹

Miért teszi az ember világának modernizálódása kikerülhetetlenné és egyre szűkszerűbbé a szellemtudományokat, illetve mi ezek értelme? Az erre a kérdésre adott válasz szintén megtalálható a szellemtudományok szerepének mint a veszteségek „kompenzációjának” ritteri fölfogásában. E veszteségek a technológia és a természettudományok segítségével zajló modernizálásból származnak. Már az exakt tudományok módszertani lemondása a történelmi tradícióról és arról az életvilágról, melyben eme tudományok szakemberei és alkotói maguk is állnak, kifejezi a történelmi életvilág „reális veszteségének veszélyét”, hiszen az ember ekkor életvilágilag is tárgymegértéssé válik, és minden, ami van, dologgá: exakt objektummá, technikai objektummá, technikai eszközzé, ipari terméké, ökonomiailag kalkulálható áruvá, ahol is mindez — mivel globalizálódással fenyeget — világszerte uniformizálja az életvilágokat.⁸⁰

Milyen föladatokkal és szereppel bírnak tehát a szellemtudományok az életvilágnak ebben a modernizálódási és uniformizálódási folyamatában, illetve vajon olyannyira totális-e a modern világ válsága, amennyire ezt mind a modern technika abszolút hatalmának védelmezői, mind a modernség radikális kritikusai állítják? Ahelyett hogy a totális válság és a nihilizmus fölött sírnának, a szellemtudományok segítenek a modern

⁷⁸ Uo., 101. o.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo., 104. o.

embernek, hogy fölépítsük saját életvilágunkat és, minden modernizálódásunkon keresztül, minél több mindent őrizzünk meg saját tradícióink és történelmünk vonatkozásából is. „Mi, emberek állandóan modernek vagyunk és maradunk tradícióinkban is, és éppen e tradícióinkban inkább, mintsem modernizálódásainkban. A szellemtudományok azért segítenek a tradíció(k)nak, hogy az emberek elviseljék a modernizálódást; tehát nem lehetnek modernizálódás-ellenesek: sőt, a modernizálódás rombolásának kompenzációjaként éppen a modernizálódást lehetővé-tévő jellegűek.”⁸¹

Miként segítenek a szellemtudományok a tradícióknak illetve az embernek, hogy minden modernizálást kibírjon; és különösen: miként teszik lehetővé magát a modernizálódást? Ez „az idegenné-váló eredetvilágok ismét meghitté-tevésének” hermeneutikus „művészete”. Ebből adódóan egy új kérdés keletkezik, nevezetesen: hogy érhető el az eredetvilágok ezen ismételt meghitté-tevése, miként akadályozható meg e világok idegenné-válása? A modern hermeneuta így válaszol: a magyarázaton és a „történeten” keresztül. Az interpretáció révén, állítja Marquard, „keressük meg általában az idegenné-vált számára azt a valamit, amibe az illeszkedik; és ez a valami mindig egy történet. Mert az emberek: saját történeteik. De a történeteket el kell mesélni. Ezt teszik a szellemtudományok: kompenzálják a modernizálódásbeli károkat, amennyiben elmesélnék; különben narratív atrófiában halnának meg az emberek.”⁸² Így a szellemtudományok mint „elbeszélő tudományok” fejlődnek ki Marquardnál.

De itt nem érdekel minket sem Marquard „transzcendentális belletrisztikája”, sem Lübbe elgondolása mint „analízis és pragmatika a történelemről”, mint olyanok; csak a problematika mai fejlődésének olyan példáiként, melyeket Ritter a szellemtudományok segítségével kísérelt meg tematizálni. A kortárs filozófiai diszkussziókban és polémikákban, ha nem is egyedülálló módon, mindenesetre a leginkább Lübbe és Marquard járultak hozzá a ritteri gondolat jelenvalóságához.⁸³ Így ma a ritteri gondolatok és életmű aktualitásának aspektusából érdekes látnunk, hogy Ritter jelenkori közvetlen követői milyen konzekvenciákra és eredményekre jutottak. Ezért álljon még itt néhány gondolat a szellemtudományokról mint „elbeszélő tudományokról”.

⁸¹ Uo., 105. o.

⁸² Uo.

⁸³ Ez utóbbiak közül a legismertebb és legjelentősebb a Habermas és Lübbe közötti, vö. J. Habermas: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985; H. Lübbe: *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975 és *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf 1980. Eme diszkusszió legújabb formáiról l. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985 és P. Koslowski — R. Spaemann — R. Löw: *Moderne oder Postmoderne?*, Heidelberg 1986.

A szellemtudományok mint „elbeszélő tudományok” háromfajta történetet mesélnek el. Ezek (1) esztétikai értelemben vett „szenzibilizálás-történetek”; (2) az életvilág tradíciójának „megőrző történetei”, történelmi értelemben éppúgy — a múzeumok konzervátori tevékenységeitől a kutató emlékezésig illetve az elmúlnak a jövőbe való átörökítéséig —, mint modern ökológiai értelemben; és (3) „orientálódási történetek”, mivel „a modernizálódás dezorientálódásként hat”⁸⁴, s ez tradíciók föltámasztásával, melyekkel identifikálódhatunk vagy melyektől elhatárolódhatunk, kompenzálható.

Mindháromfajta történetben különböző veszteségek kompenzálódnak; e veszteségek a modernizálódásban mint a világ „varázstalanításának” folyamatában, a természetietlenné-válás és dezorientáció során keletkeznek. A történetek három fajtája tehát megfelel a varázslat-, természetesség- és orientálódás-vesztés három folyamatának, hiszen a világ bennük áttetszővé válik. Ebből alakul ki a kompenzálásuk iránti igény, illetve ebből fejlődik ki, „a régi holminak”, mint az életvilágban meghittnek és kifejezettnak elbeszélése révén, egy bizonyos érzék. E módon fejlesztjük ki saját életvilágunkban az esztétikai szépérzékét, a múltra és jövőre vonatkozó történeti érzéket, valamint a gyakorlati morális és politikai cselekvésre vonatkozó orientálódási érzéket.

Úgy tűnik, hogy az „elbeszélő tudományok” ezen harmadik fajtája, mint a világban történő orientálódásunkat és felelős cselekvésünket alátámasztó tudomány, már magánál Ritternél is megjelent. Különösen igaz ez Arisztotelész és Hegel gyakorlati filozófiájának ritteri megújítására. Ezáltal Ritter a gyakorlati filozófia megértését készítette elő, mely egyidejűleg képes a modern társadalom és a jelenkori világtörténelem elvárásaira választ adni, és a különböző kultúrákat valamint az ezekben kialakult életvilágok különleges voltát figyelembe venni. Lübke, Marquard és Spaemann mellett Ritter fiatalabb tanítványai, így Günther Bien és Reinhart Maurer nevét is meg kell említenünk, mint azokat, akik éppúgy a gyakorlati filozófia ritteri megújításához kapcsolódnak, s jelentősen hozzájárultak a gyakorlati filozófia jelenkori megértéséhez és fejlődéséhez.

A szellemtudományok mint elbeszélő tudományok ezúton fölvázolt horizontjáról nemcsak a gyakorlati filozófia kb. húsz éve folyamatban lévő rehabilitálása válik érthetővé, de az ennek következtében manapság oly eleven, az etika különböző fajtáival foglalkozó diszkussziók is: az orvosi és ökológiai etikától a politikai és nem-metafizikai etikán keresztül egészen a negatív etikáig.⁸⁵ Ezen szellem- és elbeszélő tudományok

⁸⁴ O. Marquard: *Apologie des Zufälligen*, i. k., 105—106. o.

⁸⁵ Vö. *Ökologie und Ethik*, hg. v. Dieter Birnbacher, Stuttgart 1986; Wolfgang Wieland: *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik. Überlegungen zu Grundfragen einer praktischen*

révén érthetővé válik az ontológia és a metafizika rehabilitálásáról zajló, éppen elkezdődött beszélgetés is, hiszen e két utóbbi története is hozzátartozik a kortárs történetiséghez, legalábbis mint „történet”.

A kortárs filozófia lehetőségeinek mindezen gazdagságát, saját történetükhöz való viszonyulásukban, szeme előtt tartotta Ritter, amikor *Történeti-filozófiai szótárának* előszavában megadta a kortárs irányzatok, áramlatok főadatát, és elismerte érdemüket: „Életfilozófia, fenomenológia, egzisztenciálfilozófia, az ontológiai illetve metafizikai kérdésföltevés megújítása — nem minden összefüggés nélkül a neoskolasztika által közvetített tradíciókkal és a filozófiai történeti kutatással, mint legújabban a hermeneutikával és a kritikai teóriával — minden különbözőségük ellenére jellemezhetők egy közös tulajdonsággal. Ugyanis ezekkel nyerte vissza a filozófia saját, nem csupán a tudományok révén elébe tárt tárgyának tudatát. Idetartozik, hogy a filozófiatörténethez való hozzáfordulása nemcsak antikváriumi kutatásként, hanem belső jelenvalóság-gá-válásként is értendő. Ebben a hozzáfordulásban antik és késő antik filozófia, patrisztika és skolasztika éppúgy, mint a filozófiai megújulás mozgalmai a XVI. és XVII. századtól egy még soha el nem ért jelenléthez jutottak humanizmusban és fölvilágosodásban, vagy a Kant utáni idealizmus spekulatív témáinak fogalmaiban, melyből és melyben a filozófia, jelenkori főadataiban, nyelvileg és fogalmilag él. A rendszer és filozófiatörténet közötti választófal áteresztővé vált. Amit ez kidolgoz, behatol a filozófiai gondolat mozgásába, mint amannak jelenéhez hozzátartozóba.”⁸⁶

A jelen világában ezt csak kettős viszonyának figyelembevételével érheti el a filozófia: mind saját történetéhez, mind a kortárs természet- és szellemtudományokhoz viszonyulva.

Ritter ezzel nagyon is tisztában van, s ezért hangsúlyozza előszavának már rögtön első mondatában, hogy a történeti szótár átveszi ama főadatot, miszerint „a fogalmak és terminusok elemeiben ábrázolja a filozófia kölcsönös viszonyát saját történetéhez és a tudományokhoz”.⁸⁷ A modern tudományokhoz fűződő szoros kapcsolat kikerülhetetlenné vált a kortárs filozófia számára. Hiszen „abban a folyamatban, melyben a természet- és szellemtudományok emancipálódtak a filozófia összefüggésétől, számos,

Wissenschaft, Heidelberg 1986; *Politische Ethik: Handbuch*, hg. v. Franz Neumann, Baden-Baden 1985; Werner Marx: *Gibt es auf Erden ein Mass: Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg 1986 és *Ethos und Lebenswelt: Mitleidenkönnen als Mass*, Hamburg 1986; *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. v. Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt 1986; Wilhelm Weilschedel: *Skeptische Ethik*, Frankfurt 1976.

⁸⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971, I. k., IV—V. o.

⁸⁷ Uo., III. o.

eredetileg a filozófiához tartozó fogalom vándorolt be a tudományok fogalomtárába. Ezzel annyira megváltozott e fogalmak jelentése, módszertani és tartalmi funkciójuk, hogy a filozófia képtelen őket saját régebbi hagyományának értelmében használni és értelmezni. Sokkal inkább: azon diszciplinák közvetítésével kénytelen a terminusok tartalmi jelentéseit átvenni, mely diszciplinák fogalomtára e terminusok révén gyarapodott. Egyúttal ugyanabban a mértékben növekedik a tudományokban újjáképzett azon fogalmak és terminusok száma, melyek a filozófia megértéséhez olyan médiumként szolgálnak, amely nem megszüntetve-megőrizhető és ezáltal magasabb szintre emelhető (unaufhebbar), mint amennyire megismerés és tapasztalat általánosan és társadalmilag a tudományokat szolgálják.⁸⁸

Amiben Ritter egy filozófiai szótár föladatát látja, még nagyobb mértékben érvényes magára a jelenkori filozófiára és ennek saját fölfogására. Ez a szótár filozófiai fogalmak és terminusok megjelenítésével foglalkozik, mind a filozófia saját történetének és tradíciójának összefüggésében, mind a modern világ tudományainak közvetítésében is, még inkább az életvilágban és a tudomány-előtti illetve tudományon kívüli tapasztalás különböző formáinak közvetítésében.

Így semmiképpen sem a véletlennek köszönhetőek azok az elismerések, melyeket Ritter még életében, szótára első kötetének recenzióiban kapott. A sok vélemény közül Michael Landmannét idézzük, aki Ritter érdemét így karakterizálta: „Egy összefoglaló-továbbvezető lexikai kompendium magas fokon, mint amelyet a klasszika-filológusok a 'Paul-Wissowá'-ban, a vallásfilozófusok az 'RGG'-ben birtokolhatnak: ilyesmi előállítása nem sikerült a filozófiatörténészeknek. A dicsőség, hogy ezt egy évtizede inaugurálta, s végrehajtásához összeszedte akarateréjét, a münsteri Joachim Rittert illeti meg. Ritter predesztinálva volt rá, hogy belekezdjen ebbe a vállalkozásba — s nemcsak forráshű, több oldalról alaposan kutató filozófiatörténészként. Ami legalább ennyire fontos: Ritter körül — az akadémiai filozófiaoktatóknál ritka módon — egy széles, a kutatásban különösen tehetséges tanítványi kör gyűlt össze. A kiadótársak közül többen ebből a körből származnak. Joachim Ritter metodikai alapvetéseit is lefektette a fogalom és szó, szójelentés és dologi tényállás kapcsolatával foglalkozó tanulmányaiban. Erről tájékoztat a 'fogalomtörténet' fejezet.⁸⁹ Ritter mindig az 'elbeszélés', a fölfogás megjelenítésének mestereként mutatkozik meg, amikor a történetek elbeszélése lehetővé teszi mind a fogalom történetének, mind jelenlegi filozófiai értelmének fölmutatását. Ritter a *Szótárának* szentelte hatalmas erejét, amiként ezt a könyv mostani kiadója, a

⁸⁸ Uo., VI. o.

⁸⁹ M. Landmann: *Neue Rundschau* (Berlin).

Ritter-tanítvány Gründer kifejezte, mivel saját filozófiai munkájának összefüggéséből ismerte föl ezen szótár létrehozásának követelményét. A mai filozófia föladatához tartozik az eredet tudatossá-tétele, ahelyett hogy ezt tévesen megvonnánk tőle vagy hiábavalóan szembeszegeznénk vele; be kell hozni a történelem munkáját, hogy az idő és előrelépései fölfoghatók legyenek.”⁹⁰

Ebben áll a filozófiai-történelmi-hermeneutikai gondolat aktualitása és elevenisége, mint olyan, ami „tradíciókat tesz tudatossá” és ezáltal „a történelem munkáját” pótolja, hogy saját modern korunk a létében „válják érthetővé”. Ezen a módon e gondolat nem csupán letűnt életformák értelmének fölfedezését és megértését jelenti. Hanem éppúgy jelenti a fölfedezett értelem kritikáját, azaz a tudatossá-tevést, mely lehetővé teszi számunkra mind a tradíció továbbörökítését, mind az attól való elhatárolódást — a teljes elutasítást is, ha ez a kor parancsának gátjává és a rabság forrásává lesz.

(A német nyelvű kéziratból fordította: *Czegledi András*)

⁹⁰ K. Gründer: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1976, 4. k., III. o.

RESÜMÉE

Geisteswissenschaften und praktische Philosophie in Joachim Ritters Werk

Schon am Beispiel der Universität und Ausbildung in der modernen Gesellschaft erweist sich Ritters Gedenke, daß die Einzelwissenschaften ehemalige Rolle der Philosophie und Metaphysik übernehmen können, als richtig und interessant, denn diese Rolle und Aufgabe können heute nur die Geisteswissenschaften erfüllen. Die moderne Industriegesellschaft erzeugt diese Wissenschaften als „Organ“ der geistigen Kompensation ihrer eigenen „Abstraktheit und Geschichtslosigkeit“. Nach Hegels Vorbild, der die Einheit von antiker Substantialität und neuzeitlicher Subjektivität vermittelt und auf diese Weise das Problem der „Entzweiung“ von Vergangenheit und Gegenwart gelöst hat, versucht Ritter durch die Geisteswissenschaften vormoderne geschichtliche Formen und Werte des Lebens zu bewahren und in der modernen Technikgesellschaft als lebendig zu erhalten, die die technische Produktion zerstört und außen läßt. Diese Formen und Werte wurden früher in Philosophie, Recht, Politik, Kunst usw. gepflegt. Daher übernehmen die Geisteswissenschaften sowohl die Rolle der klassischen höchsten Theorie und der praktischen Philosophie als auch die Rolle der modernene und des Verständnisses geschichtlicher Lebenswelt. Sie erforschen mannigfaltige Formen der geschichtlichen Verwirklichung des

Geistes in jenen Bereichen des menschlichen Lebens, die auf die Natur- und technischen Wissenschaften weder zurückgeführt, noch durch sie verstanden werden können.

Obwohl sie nach dem Muster der modernen experimentellen Naturwissenschaften entstanden sind, sind die Geisteswissenschaften ebenso *moderne* Wissenschaften. Sie beantworten, vielmehr, die Herausforderungen der modernen Technologien. Deswegen sind die Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft nicht überflüssig, sondern unvermeidlich, denn sie helfen dem Menschen, alle Modernisierungen zu vertragen, und damit ermöglichen die Modernisierung selbst. In diesem Sinne aktualisieren Ritters ehemalige Schüler, vor allem Odo Marquard und Hermann Lübbe, seinen Kompensationsgedanken und entwickeln die These von der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften als „erzählender Wissenschaften“. In der geschichtlichen Lebenswelt entwickeln wir nämlich durch „das Erzählen“ nicht nur den ästhetischen Sinn für das Schöne und den historischen Sinn für das Vergangene und Künftige, sondern auch unseren Orientierungssinn in der Welt für das verantwortliche moralische und politische Handeln. Und eben das Letzte verdanken wir vor allem Ritters Vorbereitungen der Rehabilitierung der praktischen Philosophie.

BÖLCSELET HEIDEGGER ÉS ADORNO UTÁN

HERBERT SCHNÄDELBACH

Napjainkban, a „Heidegger és Adorno” témáról szólva, ez az *és* mintha azt a benyomást keltene, hogy ők tényleges viszonyban álltak, vagy hogy műveik között lett volna ilyen összefüggés, ez azonban történetileg sohasem teljesült. Heidegger nem vett tudomást Adornóról és Adorno sem vett tudomást Heideggerről, vagyis ahol róla beszélt, ott valójában nem volt tekintettel rá, sohasem került sor közöttük dialógusra. Velük kapcsolatban azonban mégsem érhetjük be ezekkel a megállapításokkal, hiszen a kortársi filozófiában mindenütt érzékelhető a hatásuk; munkásságuk filológiai birtokbavételét követően mintha hatástörténetük új szakasza köszöntött volna be — mindenekelőtt ott, ahol gondolatvilágukat nemcsak reprodukálják és parafrázálják, hanem új kontextusokban is mérlegre teszik. Ha, a bölcselet művelőiként, magunknak ebben részt kívánunk, úgy nemigen járhatunk el másként, mint hogy ezt az elmaradt dialógust mégiscsak megpróbáljuk magunk elé képzelni, saját identitásunk érdekében van szükségünk arra, hogy ennek a két meghatározó erejű személyiségnek, akik jelentős mértékig formáltak bennünket, egy eszmecsere erejéig mintegy találkozót adjunk, így utóbb föltárva ránk gyakorolt hatásuk közös forrását. Erre azonban nemigen lehet egyszerűen azáltal sort keríteni, ha szövegeket hasonlítunk össze és idézeteket fűzünk egymás mellé; pusztán filológiai eszközökkel nem szimulálhatók azok a viták, amelyeket nekik kellett volna kihordaniuk. Hiszen a bölcselet Heidegger és Adorno *utáni* helyzetében vagyunk jelenleg, s nem fordulhatunk vissza ebből a szituációból. Az „után” itt annyit jelent, hogy Heidegger és Adorno gondolkodása abban az értelemben múltbelinek tekinthető, hogy közvetlenül immár nem kapcsolódhatunk hozzájuk; a pusztán *imitatio* értelmében vett követés nemcsak egyszerűen nevetséges, hanem filozófiailag is üres dolog volna. Mindketten egészen új gondolati horizontokra nyitnak rá, ugyanakkor azonban olyan korlátokkal is szembesítenek, amelyeken nekik nem sikerült túllépniük. Mi, maiak, e határokon innen vagyunk; nem vagyunk náluk okosabbak, nem jutottunk „tovább”, hanem másfajta bölcseleti térben élünk, amely világosan elválik az övéktől, s amelyet nem tudunk elhagyni egyszerűen valamiféle nosztalgia jegyében. Változás, nem pedig haladás tudatosítja bennünk a szóban forgó határt.

Heideggerről és Adornóról szólva tehát nem annyira *velük*, mint inkább *utánuk* filozofálunk, s ez az „után” nemcsak kronológiai jelentésben értelmezendő, hanem helyzetmeghatározást is jelent: „...*miután* Heidegger és Adorno lényegileg járult hozzá a bölcselet jelenlegi helyzetének létrehozatalához”. Nélkülük nem volnánk ott, ahol napjainkban vagyunk; utánuk születettek vagyunk és maradunk. (Ezzel szeretnék foglalkozni előadásom első részében.) Második tétellem ezzel szemben a következő: a „velük” és az „utánuk” jelzett különbségéhez hozzálépett még egy harmadik gondolkodó is, mégpedig Ludwig Wittgenstein, akiről egyikük sem vett tudomást. (Heidegger róla szóló megnyilatkozásait nem ismerem; Adorno csak a „Tractatus” első és utolsó mondatait szokta idézni, s az e műről tartott szemináriummal kapcsolatban fordult egyszer így Josef Simonhoz: „Ezekből a dolgokból nem értek semmit sem, s erre igen büszke vagyok.”) Ugyanakkor Wittgensteint sem illeti meg a filozófia jelenét meghatározó monopolhelyzet. E filozófiai szituáltság értő megragadásához arra van szükség, hogy fölvegyük a két további, szintén elmaradt dialógus fonálát, nevezetesen a Heidegger és Wittgenstein, illetve az Adorno és Wittgenstein közötti eszmecserét. Csak azáltal juthatnánk el jelenlegi bölcseleti helyzetünkhöz, ha magunk is átgondolnánk ezt a három dialógust. Bár első pillantásra a három személyiség közül mintha csak Wittgenstein volna egyedüli kortársunk, az ő esetében is arról lesz szó — mellőzve a puszta utánzást —, hogy mik is a gondolkodás jelenkori föladatai. Motivációnk tehát nem történeti, hanem arra vezethető vissza, hogy a Heideggertől és Adornótól jövő filozófiai tapasztalatok és impulzusok mellőzhetetlenek, s mindenekelőtt ezek határozzák meg a számunkra föladott *conditio philosophica* mibenlétét. (Erről a második részben szeretnék beszélni.)

I.

A filozófia történetében a huszadik század — tehát jelenünk — csak a húszas évekkel kezdődik meg. Azok a kulcsfontosságú események, amelyek búcsút intenek a tizenkilencedik századnak és föltárják a jelenkorhoz átvezető kaput, három könyv megjelenéséhez kapcsolhatók: Wittgenstein „Tractatus logico-philosophicus” (1921), Lukács „Geschichte und Klassenbewusstsein” (1923) és Heidegger „Sein und Zeit” (1927) című műveire gondolok. A kor vezető akadémiai filozófiai irányzata az újkantianizmus volt, a tulajdonképpen eleven, összkulturálisan hatékony bölcselet ezzel szemben a Nietzsche igézetében élő életfilozófia. Ebben a helyzetben e kulcsművek hatása az első időkben igen különböző utakon érvényesült. A „Tractatus”-t a Bécsi Kör logikai empirizmusa mondhatni kisajátította magának és egyik alapító iratává

nyilvánította. Legyen pozitivizmusról szó vagy sem — ha hozzá vesszük a dolgok későbbi fejlődését, úgy azt mondhatjuk: az addigi, főleg tudatfilozófiaiag orientálódott újkantianizmus tudományfilozófiáját föl váltja a modern értelemben vett tudományelmélet; az elemzés és kritika vezérfonalait immár nem egy transzcendentális szubjektum képességei adják, hanem a „Principia Mathematica” ideális nyelvének struktúrái. (A szubjektum ilyen *nyelvanalitikus* decentrálására még vissza fogunk térni.) — A „Történelem és osztálytudat”-tal Lukács másfelől végső fázisához viszi az életfilozófiai kultúrkritikát, amelyhez saját fiatalkori munkássága is tartozott. A kor kultúrája iránti általános ellenérzés itt, Lukácsnak Marxhoz való visszanyúlása révén, éles ideológia-kritikai megvilágításhoz jutott, amely a fiatal értelmiségiekre magnetikus hatást képes gyakorolni, s mintha arra is alkalmas volna, hogy utólagosan minden egyebet belevonjon a pefasizmus árnyékába. Ez a könyv alapozta meg azt az eszmekört, amit napjainkban „neomarxizmusnak” vagy Hegel-marxizmusnak” szokás nevezni, s ezzel kapcsolatban nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt, hogy ez, mindenféle politikonómiai szóhasználat ellenére is, lényegileg filozófiai mozgalom. A legfontosabb alapot itt meglátásom szerint a társadalom transzcendentalizálása egy történelemfilozófiai perspektíva jegyében; mintha csak a kanti „én gondolkodom”, a fichtei ÉN és a hegeli Abszolútum talányai és apóriái oldódhatnak föl itt egy totalizált társadalomelmélet keretében. Az ehhez szükséges perspektíva-váltás a polgári nevelődési tudattól a proletár osztálytudathoz való átmenetben mintha mégis racionális irányvételt kölcsönzött volna az amorf kultúrkritikai nonkonformizmusnak, amelynek eddigi írásai mintha hirtelenjében makulatúrává váltak volna — ahogy legalábbis Lukács „Az ész trónfosztása” lapjain utólagos beállításban látja. A „Történelem és osztálytudat” is búcsút int az áthagyományozott akadémiai tudatfilozófiának, jelesen „A polgári gondolkodás antinómiái” megjelölés alatt; a transzcendentális tudat olyan társadalomelméleti fölfejtése, amelyben az társadalmi munkaként jelenik meg, a szubjektum *ideológia-kritikai* decentrálását jelenti. — Heidegger végezetül az első időkben közvetlenül Husserl közelében marad, aki a maga fenomenológiájával a transzcendentális fordulat előtt a materiális filozofálás új paradigmáját nyitotta meg — szemben az akadémiai életet uraló kriticismussal, a századfordulót követő különféle metafizika-reneszánszok gyújtópontjaként. Bár a „fenomenológia” szó híres átértelmezése a „Lét és idő”-ben éppen a husserli korlátokat feszíti szét. Amit a fenomenológiai program ki tudott fejteni a témával kapcsolatban, azt Heidegger egy határozott gesztussal pusztá felszínre fokozta le. Az egész egológiai szférát — vagyis az áthagyományozott filozófiai reflexió kutatási területét — egy fundamentálonológiával alapozta meg, amelyben az én *Dasein* ná majd egy *Da des Sein* szá alakul át: e helyütt tehát a szubjektum *ontológiai* decentrálásáról kell beszélnünk.

A wittgensteini, lukácsi és heideggeri mű hatásának a korban alighanem közös gyökere lehetett — ígéretet testesítettek meg ugyanis anélkül, hogy visszaestek volna egy kriticismuselőtti metafizikához és az akadémiákon unalomig agyonelemzett transzcendentális tudathoz. Az efelé ható tendencia általános volt; ennek illusztrálásaként csak Nicolai Hartmann ontológiáját, Max Schelers szellemmetafizikai bevezetesként elgondolt antropológiáját vagy Ernst Cassirer szimbólumfilozófiáját — amely önmagát végső soron antropológiailag megalapozandó általános kultúrfilozófiaként fogta föl — említem; mindez azonban nem igazán érvényesült: ebben kontingens kortörténeti okok is közrejátszottak, gondoljunk Cassirer esetére. Az új horizontok: a nyelv, a társadalom, a lét. Az első két megközelítésmódot 1933-tól erőszakosan elfojtják, s a harmadik monopolhelyzete érvényesül; a „Bécsi Kör” és a Hegel-marxizmus képviselőinek emigrációja a német filozófia látókörét az ontológiaira korlátozza, s emiatt a későbbiekben fáradságos repatriálási folyamatra van szükség a „nyelv” és a „társadalom” témaköreiben, amely ténylegesen csak a hatvanas években bontakozik ki. Időközben Heidegger túlkerül a maga „fordulatán”, Adorno pedig fölveszi Lukács örökségének fonalát, amely ez utóbbinak a sztalinizmushoz való megtérését követően mondhatni gazdátlanul árválkodott; a kritikai elmélet általában véve is következetesen a „Történelem és osztálytudat” alapján érvelt tovább, jóval azt követően is, hogy a mű szerzője már elfordult ettől a könyvtől.

Megközelítőleg alighanem így kellene a Heidegger és Adorno közötti elmaradt dialógus előtörténetét földéznünk, ahol is persze a részletekről nem lehet szó; elég ha sikerül azt megértenünk, hogy miért tűnik úgy első pillantásra, mintha világok vagy legalábbis félreértések választanak el munkásságukat. (Így például meglátásom szerint Adorno észrevételei Heideggerrel kapcsolatban egyszerűen hasznavehetetlenek szekunder irodalomként; Adorno számára Heidegger csak alkalom saját gondolkodásához, nem pedig annak igazi tárgya, s ez a leggyakrabban igaz arra nézve is, ahogyan Kanthoz, Hegelhez, Husserlhoz és másokhoz viszonyul. A dolog túlságos túlfeszítése nélkül azt mondhatnánk, hogy Adorno azzal egészíti ki Heideggert, amivel minden „klasszikus” filozófust kiegészít, akiről állítólagosan ír.) A dialógusra mindenekelőtt azért nem került sor, mert mintha a „társadalom” és a „lét” horizontjai egyetlen ponton sem találkoznának egymással, s ezért nem jönnek létre az azonos tárgyú filozófiai gondolatok együttesei; mintha gondolkodói erejük fényszórói sohasem irányulnának ugyanarra, s ahol mégis találkoznának, ott egymást kölcsönösen világtalannak éreznék. Mi magunk épp elég ideig álltunk a Heidegger és Adorno által vetett árnyékokban; azonban a fény—árnyék kontrasztja fokozatosan visszahúzódik, s az egész színtér áttekinthetővé válik. Napjainkban immár nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy milyen mély közös vonások vannak közöttük, amelyek alighanem magyarázatot

is kínálnak arra, hogy mindkettejükből egyaránt hiányzott az egymással való kommunikálás hajlandósága: *Narzismus der kleinen Differenz* tehát? a csekély eltérés nárcizmusa?

Heidegger és Adornót gondolatviláguk egy közös alapmotívuma kapcsolja össze és egyúttal választja el egymástól: a bölcelet rehabilitálása a metafizika leköszöntét követően. Ellenfelük is ugyanaz, éspedig a pozitívizmus a maga szcientisztikus egyetemesség-igényével, s így mindketten egy visszamenőleg is megrajzolt tudománykritikához jutnak el. A filozófiai gondolkodás azonban ebben a kettős „ellenzékiségben” — tehát hogy egyaránt szembehelyezkedett a tradicionális filozófiával, illetve azzal a modern hittel, hogy a tudományos racionalitás kínálna minden dolgok mértékét — maga is azzal a veszéllyel szembesült, hogy elveszíti szituáltóságát és kontúrozottságát. Ez azonban nem akadályozta Heidegger és Adornót abban, hogy e metafizika utáni és nem-szcientisztikus gondolkodás számára ott igényeljen primátust, ahol a számunkra döntő dolgokról esik szó. A filozófia rehabilitálása így csak radikális reformként, csak a filozófáló gondolkodásmódjának új forradalmasításaként képzelhető el, amit saját munkásságukban kívántak példázni. Minden örökölt kapott gondolkodási stílus, a filozófiai és tudományos beállítódás egyaránt, ugyanannak a gyanakvásnak lesz kitéve, amely a „logika — technika — uralom” újra és újra idézett komplexumából következik; az elvont értelemmel szembeni Hegel-kritika változataként a hagyományos logikát a maga követelményeivel egyetemben Heidegger és Adorno a gondolkodás általános technizálásának szimptomájaként értelmezi, amely mögött pedig, annak reális alapjaként, a természet technikai uralása és ehhez kapcsolódóan az embernek önmagát rabszolgahelyzetre való kárhozátatása idéződik föl. Nem szabad, hogy hagyjuk félrevezettetni magunkat a közöttük fönnálló szóhasználatbeli disszonanciák okán, s ha ez sikerül, úgy azt mondhatjuk: Heidegger és Adorno a metafizika és a tudomány közötti szituáltóság kényes helyzetében arra törekszik, hogy olyan új horizontokat nyisson a filozófiai gondolkodás számára, amelyek a identifikáló gondolkodás révén kivezetnek a „keretező” létfőlfogás helytelen beállításából és a tapasztalat elidegenedéséből; erre a „lét” és a „nemazonos” szavak utalnak. Heidegger és Adorno önmagát még a küszöbön innen helyezi el; úgy tudják magukról, hogy mondhatni az áthagyományozott filozófia miatt belekeveredtek a helytelen beállítítás és eldologiasodás mindaddig tartó történelmébe, anélkül hogy mindezt teljesen el tudták volna háritani. Ebben a szellemben mindkettő nemcsak metafizika utáni, hanem valójában filozófia utáni gondolkodást tart szem előtt, ezt azonban csak negatív módon tudják jellemezni, mintegy negatív filozófiaként, amelynek első jelentkezéseit mindketten a művészetben pillantják meg. Azt is ebből az összefüggésből világíthatjuk meg, hogy miért nincs egyiküknek sem etikája. Nemcsak a gondolkodás és a megismerés, hanem amúgy igazán a — megszokott

pályákat követő — cselekvés mutatja ismét a mindenütt érvényre jutó világtalanságot és útvesztést; ily módon az apraxia az egyetlen olyan szituáltság, amelyben a gyakorlat eszméje az utólagosság értelmében megőrizni képes a megváltó és fölszabadító cselekvés esélyét.

A Heidegger és Adorno közötti egyezések illetén felsorolása mindkettejük szemében akár blaszfémikusnak is tűnhetett volna, vagy legalábbis filozófailag megengedhetetlennek, hiszen a lényegi különbségek — amint Adorno többször is hangsúlyozta — épphogy a részletekben lelhetők föl. Ennek ellenére tanácsos, hogy az árnyalatok fölmutatása után mégiscsak föltárjuk gondolatvilágaik témáinak és motívumainak mélyről fakadó közös hangoltságát, még ha ez utóbbi, első megközelítésben, csak a felszín érzékeltetné is. Ennek nyomán azonban az a kérdés vetődik föl, hogy ténylegesen milyen mélyrehatóak a nyilvánvaló eltérések. Adorno gondolkodásának egyszer s mindenkorra egyik előnyös vonása marad az, hogy mindenkor a társadalomelmélet közelében marad, s ezáltal fönttartja a filozófia ideológiakritikai igényét. Az ideológiakritika a kritikai filozofálás mint olyan elengedhetetlen összetevője, ennek megfelelőjét Heideggernél nemigen találni. Ahol a metafizika leköszöntét követő filozofálásról esik nála szó, ott ezért mintha minden azon múlna, hogy vajon a metafizikának ezt a végét miként is meséli el és határozza meg: valóban nem jelentene semmilyen lényegi különbséget, hogy a metafizika vége léttörténeti vagy társadalomtörténeti módon nyer értelmezést és kifejtést? A kritikai elméletnek mindig is az egyik legalapvetőbb ellenvetése volt, hogy Heidegger mitizálja és misztifikálja a világ folyását, amikor, létsorsként állítva be, elvi értelemben kivonja azt az ember céltételező tevékenységi köréből, miközben ez a folyamat valójában csak a társadalmi összefolyamat külső oldala és ezáltal — legalábbis lehetőleg szerint — az emberi praxis hatókörén belül van. Még mindig kérdés azonban, hogy a „lét versus társadalom” ellentételezés tényleges hatóköre vajon meddig is terjed. Horkheimer a *Zeitschrift für Sozialforschung* lapjain publikált nagy tanulmányaiban a metafizika végét lényegileg még a marxi elmélet terminusaiban jellemezte — elsősorban is az árufetisizmus fejezet fényében —, s ebben Lukács nyomdokain haladt; a jelenkor diagnózisa nála itt egy a kapitalista termelési móddal és ennek társadalmi és kulturális következményeivel szemben megfogalmazott kritikához kapcsolódott. A „Dialektik der Aufklärung”-ban ez a specifikus társadalomelméleti keret egyetemes történeti horizonttá szélesedik; a világ elborulása immár nem pusztán a modernnek a sorsa, hanem már a kezdetekbe is be volt kódolva, a természetnek emberi termelés révén való leigázása okán, s valójában csak ennek logikáját viszi végig. Horkheimer és Adorno nyomán így a fölvilágosodás dialektikája egy nagy világvégzet dialektikájává terebélyesedik, amelybe a gondolkodás, a megismerés és a cselekvés, a mítosz, a vallások, a tudomány, a logika, sőt még a nyelv és az ész is a maga egészében

véve belekeveredik. Az ész és az uralom viszonyainak ezt a teljes elhomályosulását „A felvilágosodás dialektikája” szerint egyetlen ponton sem közvetítette emberi intencionális cselekvés; az ember mindenkor e fejlődések mellett állt és ezek anélkül bontakoztak ki, hogy tudásával vagy cselekvésével befolyásolhatta volna őket. Ezt szem előtt tartva valójában csak szócseréről van szó, ha most már mondjuk „létvégzet”-ről beszélünk. Eredetileg társadalomelméleti rekonstrukciós modelljüknek történelemfilozófiai totalizálása révén Horkheimer és Adorno végül is a világ folyásának ugyanahhoz a mitizálásához és misztifikálásához jutnak el, mint amit újra és újra fölróttak Heideggernek.

Ez a visszalépés a társadalomelmélettől a történelemfilozófiához végeredményben filozófiai hallgatásra kárhoztatta Horkheimert; Adorno viszont arra használta föl, hogy továbblépjen a bölcelet egy újabb koncepciójához, melynek révén visszatért saját filozófiai indulásának közelébe, valamint ambivalens módon mintegy Heidegger szomszédságába került. A „Negatív dialektiká”-val Adorno végérvényesen kilép a „Történelem és osztálytudat” árnyékából. Ebben a könyvben igazán érzékelhetően föltárulkozik a leggyakrabban politökonómiai terminológiában megfogalmazott társadalomkritikai futamok valós természete, amely egyébként mindig is sajátjuk volt: hogy ugyanis pusztá illusztrációi eredendően filozófiai intuícióknak és érvelésmódoknak. A munkamegosztás, a „cseretársadalom”, a használati érték és csereérték eltérése — ezek mindössze a marxi elméleti összefüggések reminiscenciái itt, amelyek pontszerűen fölidéződnek, azonban kifejtésükre korántsem kerül sor; filozófiailag döntő mondanódóját a „Negatív dialektiká”-ban Adorno immár nem a „Történelem és osztálytudat” közegében fejezi ki. Föladta az ismeret- és társadalomelmélet egységének igényét, s Benjamin nyelvelméletének hátterén egy tapasztalatelmélettel fölvértezve indul újra útnak; gondolkodása csak itt válik filozófiai értelemben kortársává a kései Heideggernek — amiről persze mindketten következetesen nem vettek tudomást.

Innen további fény vetül a „Történelem és osztálytudat”-ra is, a nyugati marxizmusnak erre az alapítási iratára, amelytől Adorno (nem úgy, mint Sartre) oly későn emancipálta magát. Mai szemszögből az ortodox marxisták elkeseredett ellenállása ezzel a művel szemben, amelynek Lukács igen gyorsan megadta magát, nagyon is érthető, hiszen a műből jövő varázs elsősorban annak köszönhető, hogy Lukács az életfilozófia ama vezérmotívumait „marxizálta” meglehetősen felszínes szellemben, amelyek meghatározók voltak az akkori „polgári” kultúrkritikában. Megmutatható ez például az „eldologiasodás” képzete révén; Lukácsnál és Adornónál ez egy lépten-nyomon föllelhető toposz. Ha pedig rákérdezünk: tulajdonképpen mi is vethető az ellen, ha a folyamatok dolgokká válnak, s az ilyen fejlődéseknek mi közük a társadalomtudományokhoz, úgy a marxi „Tőke” árufetisizmus fejezetéhez utalnak bennünket, amely

szerint a kapitalista termelési mód az oka annak, hogy az emberek számára saját társadalmi folyamataik a dologszerűség visszfényében jelennek meg. Azonban nemcsak erről az ideológiaelméleti modellről van szó; az „eldologiasodás” kategóriája ugyanis nemcsak a „visszajára fordult világ” történetileg kontingens jelenségére utal, hanem kritikai erejét ezenfelül még abból az általános, sőt metafizikai preferenciából is meríti, hogy a folyamatszerűt előnyben kell részesíteni a dologszerűvel szemben, a dinamikusát a statikussal szemben, ami végső soron arra vezethető vissza, hogy Nietzsche mondhatni Hérakleitosz-párti volt. Ettől kezdve az egész életfilozófiai kultúrkritikában a dinamikus az elevennek, a statikus pedig a halottnak számít, s ezek a minősítések nagyon is érzékeltetik az itt érvényesített értékkülönbséget. A dinamikus előnyben részesítését Lukács és Adorno egyaránt a „dialektika” varázsszavával támogatja meg, amelyet sem Hegellel, sem Marxszal nem lehet minden további nélkül egységre hozni. Hegelnél nem hat olyan szemléleti elv, hogy a dinamikusát általánosságban előnyben kellene részesítenünk, s bár az absztrakt értelmi meghatározások „cseppfolyósítása” és ezek kulturális megfelelői a Szellem észbeliségének szükséges föltételeit adják, a Szellem szférájában Hegel inkább a statikusát preferálja. Hasonlókat mondhatunk Marx esetében is: az árufetisizmus az ember szemében helytelen beállítást ad saját társadalmi termelésének és újratermelésének, ám az áruféleségek árujellege — tehát hogy társadalmilag meghatározott emberi munka tárgyiasítása — semmiféle olyan ellenvetéshez sem ad alapot, hogy „a dinamikus jobb, mint a statikus”. Marx általánosságban sohasem illette kritikával az eldologiasodást, s ennél fogva nála nem is találunk olyan kifejezést, hogy „eldologiasodott tudat”. Ez azt mutatja, hogy az eldologiasodási modell — amiként az Lukácsnál és Adornónál megfogalmazódik — sokkal inkább Nietzsche, semmint Marxra vezethető vissza, s ha valaki ismeri a simmeli „Tragödie der Kultur” koncepcióját, úgy egyértelműen világossá válik számára, hogy a „Történelem és osztálytudat” milyen mértékig adja egyszerűen az életfilozófiai kultúrkritikai közhelyek marxista parafrázisát. Simmelnél a kultúrában az eleven tragikus módon küzd a halottal szemben, Lukácsnál és Adornónál pedig a dialektikus gondolkodás áll harcban az eldologiasodott tudattal.

A specifikáló kapitalizmuskritikai kontextus nélkül az eldologiasodás is egyetemes és az egész emberiség történelmére jellemző végzetszerűséggé válik, amelyet ennyiben nem is lehet megkülönböztetni a létvégzettől. A „Dialektik der Aufklärung”, amely az árufetisizmust — például a kultúripart — az eltárgyasító természetleigázás olyan dinamikája megtestesüléseként is érzékelté, amely egyidejűleg a kultúra valamennyi területét is meghatározza, többet állít még Heideggernél is, aki legalábbis még a Szókratész előtti gondolkodókkal kapcsolatban úgy hitte, hogy róluk kimutatható: a létről még el nem dologiasodott gondolkodás szellemében filozofálnak. Ismét csak

szócseréről van szó, ha az „eldologiasodás” helyett — ami eszerint az emberi ésszel és nyelvhasználattal már eleve nembeli értelemben adott — „létfeljejtésről” avagy a „létezőben való lét rejtőzködéséről” beszélünk. Az ilyen analógiák *tertium comparationis*-a Nietzsche és az életfilozófia hatástörténetében keresendő, s erre a tényre Heidegger éppoly mesterien tudott fátylat borítani, mint Lukács: egy másfajta, abszolút eredetiséget és autentikusságot sugalló szóhasználat segítségével. (Miközben Lukács „Az ész trónfosztása” révén saját szellemi háttérének elködösítő rajzát is hátrahagyta számunkra, Heidegger saját mestereinek leértékelésével, beleértve Nietzschét is, számukra az „előfutár” minősítést hozta.) Ha pedig így a „Negatív dialektika” terminológiai felszínén hatolunk keresztül, úgy egészen kézzelfoghatóvá válnak Adorno gondolatvilágában is a nietzscheánus — életfilozófiai vezérmotívumok, s ezek mindent meghatározó erővel vannak jelen Heidegger munkásságában is. Ezért nem szabad félrevezettetni magunkat a Heidegger és Adorno között található nyelvi távolságok okán, s mondjuk „a tulajdonképpeniség zsargonja” miatt nem szabad nem fölismernünk és kimondanunk azt, ami közös bennük, és ilyen együttes értelemben gyakorol meghatározó hatást filozófiai jelenünkben.

Így arra sincs lehetőség, hogy ezt a közöset valamiféle olyan struktúraként ragadjuk meg, amelynek eltérő materiális és nyelvi megformáltsága végső soron arra vezetendő vissza, hogy az életfilozófiai késztetéseket Heidegger illetve Adorno különbözőképpen vitte tovább; bár ez így legalábbis nem igaz, hiszen egészen jól meghatározott tartalmi mozzanatokban is egybeeséseket találunk, még ha ezeket ők inkább csak nyitott kérdések, semmint határozott válaszok alakjában hagyták is ránk. A metafizika utáni és ugyanakkor nem szcientisztikus gondolkodásmód már említett nehéz szituáltóságában, amelyet Heidegger és Adorno a jelenkori bölcsélet elé állít, mindenekelőtt a tartalmasság [Sachhaltigkeit] a legerőteljesebb parancs. Említettük már, hogy Heidegger átértelmezte Husserl fenomenológiai módszerét *légein ta phainómenaként*; ezzel párhuzamosan Adorno a „Metakritik der Erkenntnistheorie”-ban azt a centrális ellenvetést fogalmazza meg Husserl szemben, hogy fenomenológiája végül is csak ismeretelmélet maradt. Sem Heidegger, sem Adorno nem hagyta magát arra a sikra leszorítani, amelyet „meta-síknak” szoktunk nevezni; a nyelvanalitikus filozofálás ezen a síkon közelítette meg az újkantianus kriticismus örökségét. Ők ránk hagyták ugyanakkor azt a nyitott kérdést is, hogy még mit is jelenthet a gondolkodás tartalmassága: vajon mik is a bölcsélet tartalmai egy olyan helyzetben, amikor sem a hagyományos vagy épp a már számtalanadszor újjáéledt metafizikáról nem lehet szó, sem a tudományról, de még a metaelméleti reflexióról sem? Miként juthatunk túl az ilyen tartalmak pusztán formális megjelölésén, amit Heidegger a lét, Adorno pedig a nem-azonos révén mindig egyszerűen csak megidézt? Adorno a „Negatív dialektika”-ban legalábbis kísérletet tett rá, hogy utat

építsen ennek a tartalmas filozófiai gondolkodásnak a dialektika újólagos fölfogása segítségével, miszerint az a szabályozatlan tapasztalat orgánonja, valamint negatív metafizikája révén; Heidegger ezzel szemben beérte azzal, hogy a bennünket talán most ismét megszólító és elgondoló lét számára nyitva tartsa a saját jogú történet horizontját, s még ezt is egy negatív metafizika alakjában. E helyütt most nem szembesíthetjük egymással ezt a két koncepciót, azt a sejtésünket legyen szabad mégis megfogalmaznunk, hogy Heidegger oldalának itt nagyobb igazsága van. A bölcséleti gondolkodás tartalmasságát követelni a metafizika destrukcióját követően azt jelenti, hogy a tartalmat mindaddig utópiává tesszük, amíg az új filozófiai gondolkodás pusztá program marad. Adorno maga így fogalmaz: „Az a megismerés, amely tartalmat akar, az utópiát akarja. Ez, a lehetőség tudataként, a konkrétéhoz mint az el-nem-torzítottéhoz kötődik. A lehetőség szerinti és sohasem a közvetlenül valóságos az, amely az utópiának helyet kerít: a fönnállón belül ezért absztraktként jelenik meg. A kiolthatatlan szín a nem-létezőből jön. Ezt szolgálja a gondolkodás, amaz ittlét valamely darabkája, amely mindenkor negatív módon eléri a nem-létezőt. Csak a legnagyobb távolság volna a közelség; a filozófia az a prizma, amely összefogja színeit.” Több mint kérdéses dolog, hogy az ilyen hangsúlyos megállapításokat miként lehet az individuálisnak a rugalmas fogalmi konstrukciók közegében adott hermeneutikája révén beváltani, amelyet Adorno negatív dialektikájának metodológiai koncepciója szem előtt tart. Heidegger ezzel szemben a gondolkodást hangsúlyos értelemben „rendelkezésre nem álló” eseményként fogja föl, amelyet nem mi bonyolítunk le, hanem a legjobb esetben is csak önmagunkat tartjuk készenlétben a számára.

A filozófiai gondolkodás tartalmasságának talányával szemben Heidegger és Adorno egy további enigmát hoz föl. Korábban említettük már, hogy a filozófiai modernnek eszmevilágában végbement a transzcendentális szubjektum decentrációja, amelyre, ha különböző utakon és módokon is, de Wittgenstein, Lukács és Heidegger egyaránt sort kerített. Heideggernél és Adornónál ez az idealista tudatfilozófia destrukciójának alakjában jelent meg. Adorno a következőképp fogalmaz a „Negatív dialektika”-ban: „Amióta a szerző bizalommal van saját szellemi impulzusai iránt, saját föladatának tekinti, hogy a szubjektum erejével áttörje a konstitutív szubjektivitás hamisságát.” Mi más is volna a „Lét és idő”, ha nem az a törekvés, hogy „a szubjektum erejével áttörje a konstitutív szubjektivitás hamisságát”? Herbert Marcusénak a Freiburgtól Frankfurtba vezető váltás aligha okozott különösebb nehézséget, hiszen a „világban-való-lét” antikarteziánus gondolati figuráját Hegel és Lukács révén különösebb nehézségek nélkül is éppenséggel át lehet fordítani társadalomelméleti kontextusba. Amit Adorno, Heideggerrel szemben folytatott polémiaja során, akaratlanul vagy akarva figyelmen kívül hagyott, az a tény volt, hogy a „Lét és idő”, majd Heidegger írásai is a „fordulata”

után, a mentalisztikus *prima philosophia* ugyanazon fundamentálikritikáját tartalmazák, amelyet saját tanúságtétele szerint Adorno már a kezdetektől igyekezett megvalósítani. Hogy ez a kritika nem Hegel-marxista terminológiában fogalmazódik meg, nem jelent döntő különbséget; a „Negatív dialektika” idézett helye épp lemondott róla. Ha tehát a tudat nem valamiféle elsődleges, hanem valamilyen keletkezett, úgy a filozófiai tudat maga is mintha *constitutum*ként kellene hogy besorolódjék a tudomány tárgyai közé, és a létezők közötti létezőként kellene értelmezést nyerjen. Ennek ellenére Heidegger és Adorno egyaránt úgy vélik, hogy a filozófiának nagyon is primátusa van a tudománnyal szemben, anélkül hogy ezt még idealista módon, tehát a konstitutív szubjektivitás primátusa felől igazolni tudnák. Heidegger e helyütt az „ittlét” ontikus megjelölésével operál, hogy tudniillik ontológiai, vagyis hogy rendelkezik létértéssel és képes viszonyra is lépni saját léteivel. Ezzel analóg módon Adorno a „Negatív dialektika” minden döntő helyén utal az el nem múlt ész reflexivitására, s az egzisztencia kierkegaard-i és heideggeri fölfogásával szemben nem emel strukturális kifogást, hanem csak a föl nem fogható eliminálásával foglalkozik. Mindkettő gondolkodásában közös tehát az a tétel, hogy a filozófiai tudat mint filozófiai tudatosság alapja az önmagához-fűző viszony, amely az emberinek strukturálisan megkülönböztető jegye. Ezt a kitüntető jelleget azonban sem Heideggernél, sem Adornónál nem alapozza meg a tudat gnoszeológiai vagy akár ontológiai primátusának tétele; ezzel szemben hat ugyanis a szubjektivitás mint olyan decentrálásának hatalmas, Schopenhauertől induló és Nietzsche át erőteljessé váló hagyománya, amelyet a modernnek filozófiai alaptendenciájaként is értékelhetünk. Miként lehet ekkor viszont mégis arról beszélni, hogy a filozófiának primátusa van a tudománnyal szemben?

Csak is egy olyan szemszögbeli váltás révén, amely fölhasználja a grammatikai első és harmadik személy közötti különbséget. A filozofálásra az ÉNt- vagy a MIt- mondas keretei között kerül sor, ahol az „ő/az” mellett maradunk, ott a szellemtudomány művelői vagyunk. A filozófia nem valaki gondolatának bemutatása és kifejtése, hanem saját gondolkodásunké, ami persze szükségképp jár együtt azzal, hogy mások gondolkodásával is dialogikus viszonyra lépünk. Hogy a filozófiai gondolkodás ezen a pályán kell haladjon, vagy egyébként semmiféle filozófia sem jön létre, azt Heideggernél és Adornónál egyaránt fölismerhetjük. A bölcsélet: önmagunkhoz-fűző elméleti és gyakorlati viszonyunk gondolati artikulálása, amely persze átjátszik a világhoz fűződő viszonyunkba is, ám korántsem — szemben a szcientikus fölfogások értelmezésével — e világhoz-fűző viszonyból bontakozik ki: épp megfordítva, csak önviszonyunkból világíthatjuk és magyarázhatjuk meg világhoz mért viszonyunkat. A bölcséleti tudat így őrzi meg szisztematikus primátusát a tapasztalati tudományok megfigyelői perspektívájával szemben. A mentalisztikus *prima philosophia* lehetősége viszont elesik, hiszen a

mondott primátust csak módszertani értelemben lehet megvédelmezni; a tudat nem első faktor — sem ontikusan és pszichikailag, sem szociálisan, az idealista mitologizálásokról már nem is szólva. Az első személy látószögének szisztematikus primátusát állító tézis összeegyeztethető a transzcendentális szubjektum decentrálásával, s csak ezért érthető az, hogy Heidegger és Adorno miért maradt egyáltalán meg filozófusnak. Az első személy szemszöge, amelyet olykor „résztvevői perspektívának” is szoktak nevezni, általában véve is az egyetlen olyan hely, ahonnan a metafizika és az idealizmus leköszöntét követően a filozófia rehabilitálása egyáltalán lehetséges; Heidegger és Adorno tették ezt számunkra hozzáférhetővé.

II.

S ezzel már meg is érkeztünk Wittgensteinhez, hiszen az imént említett látószögváltást neki köszönhetjük. Gondolkodásában egyszersmind maga is ezt követte. Wittgenstein is arra vállalkozik, hogy rehabilitálja a filozófiát egy metafizika utáni és szcientikus korban; a bölcsélet Wittgenstein szerint sem fűz semmit hozzá a tudományok perspektívájához — s épp ebben keresendő nélkülözhetetlensége. Már a „Tractatus” híres zárógondolata is érzékelteti ezt. Hiszen a filozófiai diskurzus paradox ön-felszámolása azáltal megy végbe, hogy az értelmes beszéd azonosul a tudomány megfigyelői perspektívájával, ami által az olyan önértelmezési kérdések, hogy mit jelent az „értelme”, az „igazság” vagy a „megfigyelés”, nyelviileg elveszítik a helyüket. Mindössze a „Tractatus” mondatainak értelmezési értéke marad hátra — ami a megfigyelői perspektíva terminusaiban már nem értelmezhető —, s épp ez adja a filozófiai mű súlyát. A logikai pozitivizmus által meghatározott, hosszú ideig uralkodó helyzetű Wittgenstein-recepció elfedte a „Tractatus” metafizikai implikációit is, ez a metafizikai aura pedig nagyon is összemérhető a Heideggernél és Adornónál található negatív metafizika szándékaival. „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” — ez korántsem pusztán valamiféle szcientisztikus beszédtilalom, amellyel szemben John Wisdommal és Adornóval olyan törekvésként kellene kijátszanunk a filozófiát, hogy a kimondhatatlant mégiscsak megfogalmazzuk. Ennek a megállapításnak abban kell segítenie, hogy megmutassa magát az, ami nem mondható el, mert éppenséggel csak arra képes, hogy megmutatkozzék; a világ helyes értékelésének szolgálatába áll mondhatni ama létra ellökése után, amelyet a „Tractatus” olvasójának meg kellett másznia. Mondatainak magyarázati funkciója a misztikus horizontjának megnyitását célozza, amelynek irányában a pozitivista csak vállvonogatásokra képes. A „Tractatus” pragmatikus ellentmondásossága aznmód eltűnt egyébként, ahogy Wittgenstein

szétfeszítette a megfigyelői perspektíva dogmatikusságát, s a filozófiai résztvevő perspektívájában folytatott beszédhez a jelentésértelem teljesíthető föltételeit kezdte hozzárendelni. Ezáltal valójában abba a szituációba lépett be, amely a heideggeri „ittlét-hermeneutika” és az adornói reflexióról adott negatív-dialektikai reflexió sajátja; ennek a „Philosophische Untersuchungen” lapjain nyelvhasználati gyakorlatunk anamnetikus megjelenítése felel meg, mely praxisban mindig is részt veszünk, ha objektív látószögből beszélünk a tárgyakról. Az egyidejűleg életformákat jelentő nyelvjátékok szabályainak mezején az áttekintés elvesztésével alakulnak ki azok a problémák, amelyeket azért nevezünk „filozófiaiak”, mert nem létezhet tudományos megoldásuk. Ennek oka abban keresendő, hogy eltérnek egymástól e területek látószögei és az egyik ilyen perspektíva nem redukálható a másikra, s félreismerhetetlen dolog, hogy Wittgenstein is a résztvevői vagy megfigyelői perspektíva elsődlegességének álláspontját képviseli. Az ő meglátása szerint is az a helyzet, hogy a megfigyelés szabályai és mértékei csak a nyelvhasználati gyakorlat szabályai és mértékei felől tehetők érthetővé, amelyben a megfigyelők mint megfigyelők részt vesznek; világhoz-fűződő kognitív viszonyunk csak innen tehető érthetővé és megítélhetővé.

A filozófiai résztvevő látószöge ilyen nyelvanalitikus kidolgozásának útját Heidegger és Adorno nem követte, ami távolságukat érzékelteti filozófiai jelenünktől. A filozófiai műveltség nyelvvel [philosophische Bildungssprache] szembeni értelemkritikai szkepszist osztották Wittgensteinnel, nem dolgozták azonban ki e nyelvhasználati módozatok értelemkritikai megvilágítását. Erre inkább az áthagyományozott fogalomvilág immanens önmeghaladása révén tettek kísérletet. Heidegger az eredetekhez vezető utat járta. Híres-hírhedt etimológiái azonban nem atavizmusok, hanem azt a benyomást keltő törekvését dokumentálják, hogy helyreállítsa a filozófiai beszéd *status nascendijét*, s ez nemcsak a görög kifejezésekre, hanem a német szógyökök szó szerinti értelmezésére is vonatkozik — ahogy a *Satz vom Grund*, a *Gestell* és a *Geviert* esetében is eljár. Heidegger arra tesz kísérletet, hogy a nyelvi ősközetektől csiholjon gondolati szikrákat, s kétségtelen, hogy ez valójában utópikus vállalkozás azzal a céllal, hogy a gondolkodás számára új nyelvi horizontokat nyisson. Ez azokon a pontokon nem sikerült, ahol ez az eljárás olyan új terminológiához jut el, amely a Heideggerről folytatott elmélkedésekben éppolyan *bildungssprachliche* föladatokat jelentkezéséhez vezet, amelyekkel szemben került sor az egész eljárás kigondolására és használatára. — Adorno ezzel szemben egy újfajta lenézést táplált, s olyan ideológiakritikai észrevételei voltak, amelyek racionális magva végső soron esztétikai—irodalmi tényezőkre redukálódik; e vonatkozásban Adornónak nem sikerült egy Karl Krausszá válnia. A filozófiai beszédhez adott „receptje” a bölceleti tapasztalat artikulálását célozza az áthagyományozott fogalmak olyan konstellációiban, amelyek jelentéscentrumukban

végső soron mégiscsak rögzülnek, bár ugyanakkor arra hivatottak, hogy a mondott konstellációkban kölcsönösen kritikával illessék egymást. A negatív dialektika — mint a gondolkodás önmagával szembeni emlékezete — Adorno szerint a filozófiai beszéddel szembeni beszédet kíván meg. Ami Heideggert és Adornót kölcsönösen megkülönbözteti Wittgensteintől, ez az a tény, hogy a filozófiai *Bildungssprache* kommunikatív funkcióját épphogy nem a maga egészében bocsátották rendelkezésre, hanem ehhez ilyen kultúrnyelvi ekvivalenseket kerestek. Wittgenstein ezzel szemben a filozófiai beszéd filozófia-előtti gyökereihez tér vissza — s épp ez a sokat idézett *linguistic turn*. Nem arról van itt szó, hogy az ember meggondolná a filozófiai vállalkozás nyelvi oldalát; ebben Heideggernél és Adornónál sincs hiány. A nyelvanalitikus sikot valójában akkor érjük el, amikor a filozófiai nézetegyeztetés lehetőségének nyelvi föltételeit ugyanazzal a radikalitással fogjuk föl, ahogyan Kant viszonyult a tradicionális metafizikához. Módszertanilag nála ez azt jelentette, hogy minden filozófiai tartalmi problémát először grammatikai problémaként fogalmazunk meg és tárgyalunk, hogy bizonyosak lehessünk a transzcendentális dialektika felől. Kant a következőképp fogalmaz: „A gondolkodás mint olyan logikai méltatása helytelen módon a tárgy metafizikai meghatározásának számít.” Ez az eljárás Wittgenstein szerint azt jelentené, hogy grammatikai értelmezéseket helytelen módon filozófiai tartalmi kérdések tárgyalásaként fogunk föl, s e tévedés, meglátása szerint, csak akkor kerülhető el, ha valóban elvégeztük az állítólag tárgynyelvi filozofálás értelemkritikai reflexióját és rekonstrukcióját; csak az számíthat tartalmi bölcséleti kérdésnek, ami ezt követően még fennmarad. Heidegger és Adorno számára viszont sohasem vált igazán problémássá gondolkodásuk tartalmi vonatkozása, hanem csak arra tettek kísérletet, hogy ennek, az áthagyományozott fogalmi stratégiákhoz képest, más eszközökkel feleljenek meg.

Így most az a kérdés jelentkezik, hogy vajon a negatív metafizika heideggeri és adornói szándéka mögött valójában nem a szó legszélesebb értelmében fölfogott grammatikai gyökér található-e. Mindkettejükben közös — mint már utaltunk rá —, hogy a tartalmi filozofálás elkötelezettjei, de többet idézik meg a filozófiai tartalmat, minthogysem adnának belőle; e tartalom utopizálásához ragaszkodnak, s a legtöbbet arról beszélnek, hogy ez minnek *nem* tekinthető: sem nem afirmatív metafizika, sem nem tudomány. A „Tractatus” vége felől nézve kézenfekvő az a sejtés, hogy nyelvi univerzumuk zártsága miatt keletkezik a „túlvilág” látszata, amit a filozófiai gondolkodás csak negatív módon jár körbe, pozitív módon azonban éppenséggel nem képes meghatározni. A „Tractatus”-ban az ábrázolási funkcióra rögzített tudományos nyelv szemantikai zártsága volt az, amely nemcsak a filozófia értelmező beszédeit tessékelt a kapukon kívülre értelmetlenségük okán, hanem egyidejűleg létrehozta a kimondás és a megmutatás eltérését is, amelynek objektív visszfénye volna azután a misztikus. A kései Wittgensteinnél rögzül

„a világot helyesen látni” metafizikai impulzusa, a kimondás és a megmutatás azonban immár nem definiálja a kognitív „egészen más” nyílt horizontját, hanem különféle módokon ez is bekerül magukba a különböző nyelvjátékokba. Nála így a kritikai filozofálás és a negatív metafizika immár nem komplementer módon viszonyul egymáshoz, amint ez Heidegger és Adorno esetében volt, hanem az egész értelemkritikai vállalkozás önmaga fölszámolását szolgálja, tehát a helyes világlátást célozza, amely akkor válhat sajátunkká, ha immár földolgoztuk grammatikai félreértéseinket, s ezáltal végigvittük a filozofálást.

Heideggernél és Adornónál a filozófiai tartalom utopizálása ugyanakkor jelentéssel-méletükből is fakad. A bölcséleti beszéd tartalmát mindketten úgy fogják föl, amire ennek a beszédnek vonatkoznia kell és amelynek ebbe a vonatkozásba kell lépnie ahhoz, hogy értelmes és jelentéssel lehessen; a jelentés referencia-elméletéről van tehát szó, s ezt helyezik filozófia-fölfogásuk alapjába. A filozófiai gondolat tartalmassága így tartalmi vonatkozásának funkciójaként jelenik meg. Kérdés azonban, hogy mi a filozófia „tartalma” azt követően, hogy „megdőlt” a metafizika és minden dolgot a tudományok foglaltak el — melyektől a filozófia meg szeretné különböztetheti önmagát? A helyzetet tovább élezi az, hogy Heidegger és Adorno egyaránt oppozícióban áll a tradicionális metafizika és tudomány tárgyiasító és eldologiasító gondolkodásával szemben. Heidegger kiútja a jelentés referencia-elméletének tulajdonképpen megfordításán át vezet; a tulajdonképpen gondolkodás tartalma nem a létezőre való vonatkozásunkból kell fakadjék, hanem abból, hogy a létező önmagát vonatkoztatja gondolkodásunkra és beszédünkre, a nyelvben jelenlévő lét újolagos hozzánkbeszéléséből, amely a létezőben egyidejűleg tárja föl és rejt el önmagát. Adorno arra tesz javaslatot, hogy a szükségképp eltárgyasító gondolkodás gyakoroljon önkritikát magán a tárgyakra vonatkozó konstlatív beszédben, s ez biztosítja a filozófiai tartalmakhoz való hozzáférhetőséget. (Itt érdemes azt is megjegyeznünk, hogy Adorno e vonatkozásban Lukácstól Hegelhez tér vissza, s magát az eldologiasodási metaforát is dialektikus kritikának rendeli alá.) Ennek ellenére itt is, mint ott is, a filozófia „tartalmán” valami olyat értenek, amelyre vonatkoztatnunk kell önmagunkat ahhoz, hogy bölcséleti beszédünk ne maradjon üres és ezáltal „értelem és jelentés” nélküli.

A filozófiának ez a referenciális tartalomvonatkozása persze meglehetősen nehézkes marad; talányosnak és nehéznek tűnik, s Heideggernél és Adornónál egyaránt kevesek foglalatosságának számít. Heidegger elitárius gesztusa jól ismert és nemigen kelt szimpátiát. Adorno e vonatkozásban mintha lényegesen egalitáriusabb hangoltságú volna; mégis egy ideológiakritikailag érvelő negatív elitelméletet képvisel, amely a negatív dialektikát kevesek ügyévé stilizálja: „Azok számára, akiknek abban a megcsodálatlan szerencsében volt részükhöz, hogy szellemi alkatukban nem igazodtak teljes

mértékig az érvényes normákhoz — olyan szerencse ez, amelyet a külvilághoz fűződő viszonyukban gyakorta kell visszafogniuk —, morális erőfeszítéssel mintegy képviselési értelemben lehetséges, hogy a többség számára megfogalmazzák azt, amit azok nem képesek látni vagy a valósághoz való igazodásuk miatt nem szabad látniuk.” Adorno kritizálja ugyan ebben az összefüggében az „elitárius gögöt”, ez azonban nem zárja ki azt, hogy szerényre hangolt elitek is legyenek. Ebben a kontextusban Adorno kritikával illeti a „*volonté de tous* analógiájára adott igazság-konstrukciót”, amit a „szubjektív észfogalom legszélsőségesebb következményének” nevez. „Az igazság kritériuma nem az, hogy mindenkinek közvetlenül közölhető. Ellen kell állni annak a csaknem egyetemes kényszerűségnek, hogy a megismert kommunikációját összekeverjük a megismerttel, és ahol csak lehet, magasabbra helyezzük annál, jelenleg ugyanis a kommunikáció felé tett minden egyes lépés valójában kiárúsítja és meghamisítja az igazságot... az igazság objektív és nem plauzibilis.” Ismét csak pusztán terminológiai vonalak választják el e gondolatokat a heideggeri fejtegetésektől; kiben is ne idéződné föl a *Gerede* ennek kapcsán a „Lét és idő”-ből, s Heidegger egész munkásságából a tárgyhoz szükségképp megkívánt homályosság kultusza. Amikor az úgynevezett Frankfurti Iskola ortodox képviselői az ilyen gondolatmeneteket triumfáns hangvételben vonultatják föl az igazság diskurzus-elmélete és a kommunikatív racionalitás eszméje ellen, akkor nemcsak veszélyes közelségbe kerülnek az egyébként még inkább gyűlölt Heideggerhez, hanem ugyanakkor Wittgenstein meglátását is figyelmen kívül hagyják, hogy a hangsúlyos értelemben vett kommunikáció éppenséggel nem lehet eredendően igaz meglátások utólagos közlése, amelyek ennek fényében persze mindenkor ki vannak téve a depraváció gyanújának. A prekommunikatív igazság grammatikailag létrejött illúzió, ami ama tény föl-nem-ismerésén alapul, hogy a referenciális beszéd függ kommunikatív funkciójától, és nem fordítva. A referencia maga is beszédaktus, amely interszubjektíve vallott szabályoknak megfelelően zajlik. Csak az ilyen szabályok követése révén válik számunkra lehetővé, hogy tárgyakra vonatkoztassuk önmagunkat és szót értsünk egymással velük kapcsolatban, ami merő csoda volna abban az esetben, ha a kommunikációnak mintegy utólagosan kellene hozzálépnie beszédünk tartalmi vonatkozásához. Karl-Otto Apel megfogalmazásával élve hangsúlyoznunk kell, hogy a nézetegyeztetés lehetőségének föltételei egyidejűleg az ilyen nézetegyeztetés tárgyainak is lehetőségföltételei.

A referencia és a kommunikáció ilyen összecserélése a tartalmas beszéd elméletében azon is alapul, hogy Heidegger és Adorno fönntartja a romantikus nyelvelmélet alapvető konstrukcióját, vagyis azt a reményt, hogy szó és dolog végső soron azonos. Heidegger tudja, hogy a létfelejtés körülményei között ez az identitás, és ezzel a nem-létfelejtő és metafizika-utáni beszéd tartalmassága, csak magától a lét felől hozható létre, s a valóban

gondolkodóknak épp erre a *kairosz*ra kell várniuk. Adorno utópizálja a filozófiai megismerés tartalmát, hiszen fönntartja Benjamin fölfogását „a név utópiájáról”, ami azt jelenti, hogy a világban minden egyes dolog csak akkor van fölismerve, ha igazi névén nevezik. Adorno nem közvetlenül követi ezt a modellt, mégis alárendeli a negatív dialektika eszméjét „a név utópiájának”, fölismerve persze azt, hogy ez csak a diszkurzív gondolkodás eszközeivel érhető el. A szó és a dolog identitását Wittgenstein már a „Tractatus”-ban egyértelműen elveti: „A név a mondatban a tárgyat képviseli. A tárgyakat csak *megnevezni* tudom. A jelek képviselik őket. Csak *róluk* beszélhetek, *kimondásukra* nem vagyok képes. Egy mondat csak azt mondhatja, miként van egy dolog, nem pedig azt, hogy mi.” Nincs olyan predikáció, amely magát a dolgot mondaná ki; ezt azonban sem maga a lét, sem a negatív dialektika nem képes megkerülni. Ennélfogva föl kell adnunk a romantikus azonosság-elméletet, s ezt megtehetjük anélkül is, hogy így elvitatnánk a filozófiai beszéd tartalmasságát, vagy azt mintegy helyettesítő értelemben a művészethez utalnánk. Ez a cél független a szó és a dolog identitás-modelljétől, s csak azáltal érhető el, ha elfordulunk a jelentés referencia-elméletétől.

A filozófia sajátos nyelvjáték, s mint ilyen a különféle életmódok között maga is egy életmódhoz kapcsolódik. Szemantikáját ennélfogva nem lehet rekonstruálni a pusztá jelek és azok tartalmi megfeleléseinek praxistól megtisztított mezején, hanem ez csak a dolgokról folytatott filozófiai kommunikáció pragmatikus hátterén lehetséges. A Wittgenstein által megvalósított nyelvfilozófiai fordulat egyidejűleg pragmatikus fordulat is. Az etika ezáltal ismét a metafizika-utáni és egyidejűleg nem-szcientisztikus gondolkodás hatókörébe kerül. A kommunikatív életgyakorlatra visszautalva, amelyet már a filozofálás is eleve hordoz és meghatároz és annak egy részterülete, megpillantjuk a szabályok hálózatát, amelyek a kommunikatív cselekvést, mint általunk elismert vagy elismerendő cselekvést, ebben az esetben és minden más esetben apriori kibontják. Ily módon nemcsak az elmélet és a gyakorlat között húzódó kontinuumhoz jutunk el, hanem visszatérünk a gyakorlati ész kanti primátusához is.

Vajon Heideggert és Adornót „idejétműttá” tette volna Wittgenstein? Ő maga sem kizárólag művei révén definiálja azt, ami filozófiailag a korban rejlik: a Heidegger és Adorno révén föltárt kérdéshorizont nélkül esetében mondhatni hiányozna a harmadik dimenzió, s ez azzal fenyeget, hogy érdekkörében pusztá lingvisztikaként gyöngé tudományos igényekkel vonul vissza, melynek révén például kitűnően lehet elemezni az autósok kommunikációjának nyelvi szabályait, és ezt még filozófiának is lehet tekinteni. A nyelvanalitikus Wittgenstein nem az egész Wittgenstein, s ez csak ott válik számunkra világossá, ahol kísérletet teszünk rá, hogy dialogikus viszonyba hozzuk Heidegger és Adorno gondolatvilágának motívumaival; egyébként nagyon is könnyen jelenik meg nyelvészként — ahogy Heideggerben egy germanistát, Adornóban pedig egy feuilletonis-

tát láthatunk. E perspektívából Wittgenstein is már régtől fogva mutatja metafizika-kritikusi metafizikus és antiszcientista kultúrkritikus arculatát. Csak a „Heidegger—Adorno—Wittgenstein” szinoptikus összkép érzékeltetheti számunkra jelenkori filozofálásunk keretföltételeit, segíti láthatóvá tenni a gyökereket, s teszi lehetővé, hogy céljainkat fundatív módon megfogalmazzuk.

(Fordította: Mezei György Iván)

RESÜMÉE

Philosophieren nach Heidegger und Adorno

Das Philosophieren ist ein Sprachspiel eigener Art, und als solches ist es mit einer bestimmten Lebensform unter anderen Lebensformen verknüpft. Darum ist dessen Semantik nicht in einem praxisreinen Feld bloßer Zeichen und deren sachlicher Entsprechungen zu rekonstruieren, sondern nur vor dem Hintergrund der Pragmatik philosophischer Kommunikation über Sachen. Die linguistische Wende der Philosophie, die Wittgenstein vollzog, ist zugleich eine pragmatische Wende. Damit rückt die Ethik wieder in die Reichweite eines zugleich nachmetaphysischen und gleichwohl nicht szientifischen Denkens. Im Rückverweis auf die kommunikative Lebenspraxis, die auch das Philosophieren immer schon trägt und bestimmt und von der sie ein Teilbereich ist, werden wir des Netzwerks von Regeln ansichtig, die das kommunikative Handeln als von uns anerkannte oder anzuerkennende in diesem Fall und in jedem andern a priori anleiten. Auf diesem Wege gelangen wir nicht nur zu einem Kontinuum zwischen Theorie und Praxis, sondern auch zurück zum Kantischen Primat der praktischen Vernunft.

Sind Heidegger und Adorno nun durch Wittgenstein „überholt”? Auch er definiert

nicht durch sein Werk allein das, was philosophisch an der Zeit ist: Ohne die durch Heidegger und Adorno eröffneten Fragehorizonte fehlt ihm gewissermaßen die 3. Dimension, und es droht dann, zu einer bloßen Linguistik mitschwachen wissenschaftlichen Ansprüchen zusammenzuschrumpfen, in der man z.B. die Sprachregeln der Kommunikation unter Autofahrern untersuchen und das dann auch noch für Philosophie halten kann. Der sprachanalytische Wittgenstein ist nicht der ganze Wittgenstein, und das wird uns nur dort klar, wo wir ihn in eine dialogische Beziehung zu den gedanklichen Motiven Heideggers und Adornos zu setzen versuchen; sonst erscheint er als Linguist, so wie Heidegger als Germanist oder Adorno als Feuilletonist. Längst hat sich uns in dieser Perspektive auch Wittgenstein als metaphysikkritischer Metaphysiker und antiszcientistischer Kultúrkritiker zu erkennen gegeben. Erst die gesamte Synopse „Heidegger—Adorno—Wittgenstein” stellt uns die Rahmenbedingungen unseres gegenwärtigen Philosophierens vollständig vor Augen, gibt den Blick auf deren Wurzeln frei und erlaubt die begründete Feststellung unserer Ziele.

LEMONDUNK-E AZ ETIKÁRÓL A TUDOMÁNYBAN ÉS AZ EGYETEMEN?

HANS LENK

„Intelligens barbárokat képezünk” — mondta kritikusan, évekkel ezelőtt, Stephan Muller, a baltimore-i John Hopkins Egyetem elnöke. Korábban már Lichtenberg is „tudós barbárságról” írt, bár az akkor még — boldog idők! — „a sok olvasáshoz” „húzott”. Winfried Böhm szerint az egyetem „a barbárság új inkarnációját állította elő, a képzett, de műveletlen specialistát”. Ő történelmileg az „egyetem hanyatlását” diagnosztizálja, különösen azt a föladatot tekintve, hogy „univerzális, életorientált kultúrát” közvetítsen. Olyan funkció ez, amelyet Ortega y Gasset — az akadémiai kutatás és a szakmai fölkészítés mellett — az egyetemek céljának tekintett. Mi a diákoknak ma — így Muller — nem közvetítünk többé értékeket, csupán szakismereteket; ezért képtelenek rá, hogy a legszűkebb fogalmakból, receptekből, elméletekből és technikákból kitekintsenek. De hát pusztán amerikai jelenség ez? Neil Postman szerint a televíziós nemzedék illúziókba veszve szórakozza magát „halálra”. A rádióban és a képernyőn a műsort megszakító hirdetések elnyomják a valódi élményt, miközben mesterségesen gerjesztett pótélményt nyújtanak helyette. Maga az élet, úgy tűnik, már nem olyan igazi, nem olyan drámai, mint a televíziófilm. Cinizmus és hektika határozza meg a felszínen a látszatéletemet. Ez is csak tipikusan amerikai lenne?

Allan Bloom, amerikai Platón- és Rousseau-szerkesztő, nemrégiben „The Closing of the American Mind” című, már németre is lefordított sikerkönyvében a „German Connection”-t teszi felelőssé az értéknihilizmusért és az értékpluralizmusért. Nem Marx és a Coca-Cola gyermekei, hanem Nietzsche, Freud, Max Weber és Heidegger utódai népesítik be az egyetemeket. (Maga Nietzsche, mint ismeretes, nyomatékosan megjövendölte az „európai nihilizmus” eljövételét — látnoki erejű baljós intés az egykor oly győzedelmes európai szellem számára?) A semmihez sem kötődő pluralizmus fölbomló szelleme, Antikrisztus-prédikáció, szexuális irányultság, értéknélküliség és egzisztencialista-izolacionalista értékrelativitás *l'art pour l'art* összjátéka teszi lehetlenné Blom szerint a valódi értékkelkötelezettséget, etikai kötődést és orientációt. Az „amerikai szellem hanyatlása” eszerint felsőbb tanintézményeinek hanyatlása, azaz: az egyetemeké. De vajon csak az amerikai egyetemekre korlátozható ez a provokatív—egy-

oldalú kép? Aligha. Nem panaszkodott-e Németországban is nemrégiben Peter Glotz, hogy a német egyetem életérvényessége és valóságrelevanciája elveszett a szemellenzős specializmus és a különlenyomat-termelés között? Az egymástól nyelvíleg, szellemileg és kulturálisan elidegenedett diszciplínák egymásmellettségében és széthúzásában — gondoljunk itt C.P. Snow végül ugyan hibás tézisére a két kultúrára hasadásról — az univerzitások szörny- és mamutszerű multiverzitásokká züllöttek, amelyekben az egyik fakultás nem tudja többé, vagy éppenséggel tüntetőleg nem veszi tudomásul és differenciálatlanul lebecsüli, mit csinál a másik. Bár az intézménynek, felületesen nézve, lehet, hogy van még keze és lába, de hiányzik az egyesítő agy, a központosító eszme, amely közvetítene aközött, amit Hermann Lübbe „képzésszolgáltató nagyüzem”-nek nevezett, valamint a kutatásnak vagy a kutatóknak otthont adó intézmények között, s amely még táplálná az oly szükséges, szellemi szikrákat szóró, központi intellektuális lángot. A filozófia, amely egykor mint „a tudományok királynője”, mint vezető diszciplína, prepotens módon túlzott követelményeket állított önmaga elé az elburjánzott német idealizmusban, elveszítette minden hitelét és megalapozási kompetenciáját. A biztos megalapozás vagy éppen a „végső megalapozás” utópikus igényébe mindazonáltal mindmáig kapaszkodik — mint valami szalmaszálba — néhány tudós és filozófiai iskola. Racionalista Münchhausen azonban nincs a láthatáron.

Vajon a nyomorúságnak és a dezorientáltságnak ezek a diagnózisai így, ilyen egyszerűen helyénvalók — vagy túlzottak, nagyon is egyoldalúak, nincs reális alapjuk? Ha és amennyiben valami is érvényes ebből a siralmas képből, akkor az mindenesetre nem amerikai, hanem általános nyugati jellegzetesség, amely valamennyi fejlett ipari, pluralista társadalomban és ezek tanintézményeiben föllelhető a hatvannyolcas lázadást követően, amely „a talárok alatt megbúvó dohosság”, a kettős morál és a szigorú szcientizmus valamint a technikai fejlődés orgiája ellen irányult. A talárok eltűntek, a dohosság — többnyire — maradt; ünnepli nem éppen örömteli újjáéledését, hízlalja mindenütt a hivatalnok-mentalitást és a középszerűséget, amelynek uralmát egyetemeken már Max Weber is oly nyomatékosan panaszkolta. Idézzük még egyszer Lichtenberget amaz intellektuális euroszklerózis tanújaként, amelyet „ébredő tanultság és alvó emberi értelem” szült. Vajon időközben a tanultság is élethossziglan tartó tudósisztviselő-álomba szenderült? Siratóénekek, búcsú-apokalipszisek vannak divatban Európa szellemi mizériájáról, s olyan népszerűek, hogy már aligha provokatívak. Rezignáltan beállt rájuk az elfáradt euroszklerotikus, aki már elérte a nyugdíjjogosultságot. „Európa siráma” címmel írt glosszát a *Frankfurter Presse* (1988. V. 27.) az európai identitásról tartott berlini szimpóziumról: „A demokraták siránkozása van túlsúlyban. Nyoma sincs a merész tenyészvikaságnak à la Zeus, aki egykor bika képében részesítette fölfrissítő orgazmusban Európa kisasszonyt. A kisasszony a szerző urak cirógatásai alatt mintha

rigolyás vénasszonnyá töpörödött volna.” Az európai kultúra: „saját önképének teteme”. Bode Osanyin nigériai drámaíró azt veti szemünkre, hogy „az európai ember önmaga paródiája lett”. Nem érvényes-e ez az európai szellem némely hordozójára is az oktatás és a kutatás körhíntájában? Adott esetben a tisztséggel megbízott vezető-kutató rakétasebesen repül vagy műizgalomban ingázik rámenősen a *workshoptól* a bizottmányi ülésig, s rendkívül fontosnak tűnik önmaga szemében és másokéban is. Arthur Koestler látnoki erővel karikírozta a *conference hoppingot* „Herren Callgirls”-ében; David Lodge szintén ezt tette (1985) „Small World. An Academic Romance” című munkájában a tiszta szellemtudományra (irodalomtudományra) vonatkozóan. Újabban a politikai-tanácsadói és a szakértői ringlispilek fokozták a jelentékenység-érzetet, hasonlóképpen, mint az új mázzal áthúzott segédeszköz-ideológia, valamint a gazdaság és a tudomány új, fogaskerékszerű egymásba-kapcsolódása. Ez ellen alapjában véve természetesen semmit sem lehet fölhozni — legföljebb csak az ellen a régi német hajlam ellen, hogy egyik végletből a másikba essünk, ami egyébként időközben az ún. brit betegség (az angломánia) kultúrpolitikai változata is lett. Noha a szellemtudományokat újabban, akadémikus vasárnapi prédikációkban és üres szólamnyilatkozatokban, a transzcendentá*l*entertainereknek kijáró lovagiassággal, „szükségesnek” (netán szükséges rossznak?) nyilvánítják, pótolhatatlannak és nélkülözhetetlennek nevezik — ezek a tudományok épületes, szenzibilizáló, védelmező és a modernizálás okozta károkat kompenzáló történeteket mesélhetnek (mintha ezt a költők nem tudnák jobban megtenni!), az euro-ESPRIT-újjáéledésnél mindazonáltal a rájuk vetődő árnyékban állnak. Ahhoz, hogy pusztá narratív föladatokra redukálják őket, szívesen látott segítséget nyújt, hogy magán a szellemtudományi oldalon is megerősítik a *hard-science*-előítéleteket, miszerint ez fölötte áll a csupán vitatkozó és paláverező diszciplínáknak, amelyek túl messze esnek az élenjáró tudomány gyönyörű kései mintadefiníciójától: Éltudomány az, amelyik sok munkahelyet teremt! A mintadefiníciót megalkotó mintatartomány kultuszminisztere nemrégiben még megnyugtató állásfoglalásokat közölt: A szellemtudományokat jobban támogatják, mint valaha. A habilitált, munka nélküli filológusok és filozófusok tömegéről (akik különösen a közép-korosztályból kerülnek ki) nem tett említést — noha én több volt Heisenberg-ösztöndíjast is ismerek közöttük. Persze a mintatartomány valójában az egyetlen ország, amely a habilitáltak Fiebiger-programját teljesítette. (A tehetséges doktoráltak esetében a hiány, amelyet a múlt évi rektorkonferencián egy Max Weber-programmal javasoltam enyhíteni, itt is tátongó maradt.) Még világosabban kilógott a politikai lóláb másfél évvel ezelőtt a Szövetségi-Tartományi Bizottmány negyedik kutatáspolitikai megbeszélésén (1986 végén): az elkészített sajtó-kommunikét, amely szerint a szellemtudományok nagyjában-egészében jól föl vannak szerelve, a szellemtudományok szakembereinek egyhangú

tiltakozása ellenére változatlan formában adták át a sajtónak. Hatékony eljárás lehet-e az euroszklerózis ellen, ha imázsunkat rózsaszínű szemüveg segítségével manipuláljuk?

Bárhogy áll is a dolog, a kérdés ez: Elsüllyed-e a szellemtudományokkal együtt az épületességben, a közészerűségben az európai szellem (akármilyen legyen is ez a különös lény — netán különböző a Nyugat szellemiségétől?). Szétfolyik-e a szklerotikus, szétszabdalt Európa multiverzitálásában a szellemi Európa morális egysége, amelyet egykor a kanti etikai elvek tartottak össze? Egyik kollégám (Felix Hammer) máris „végtelen felelőtlenséget” konstatált a kutatásban (bizonyára „felelőssé nem tehető” értett rajta). Először jön a gazdaság, azután a morál; először a technika és csak jóval utána az etika — vagy az, ami megmaradt belőle. „The business of business is business”, punktum! Így vélekednek amerikai közgazdászok a vállalkozói etikáról.

Vajon most váltak érezhetővé a Daniel Bell által másfél évtizede megjósolt „erős feszültségek az [...] intézmény- és törvényellenes beállítottságú kultúra és a gazdasági gondolkodás uralma alatt álló, technokratikusan kormányzott szociális struktúra között”, „amelyek a posztindusztriális társadalomnak talán valamennyi problémája közül a legtöbb gondot okozhatják”? „A társadalmi struktúra szétagyolódása (gazdaságra, technológiára és foglalkoztatási rendszerre)”, amit Bell előrejelzett, valamint a politikai szervezete egyrésztől; másrésztől pedig a kultúráé, az értelemtartalmak szuimbolikus kifejezéséé — nem vezetett el mindez az egyetemek dequalifikáló elszigetelődéséhez? Vagy csak a pluralizmus posztmodern egyvelegéről van szó, ami — minden lehetséges kódolás és idézés zagyva keverékében — mindent-átfogó „kinek hogy tetszik”-hez és ezzel minden kötődés elvesztéséhez vezetett a posztmodernizmusban? Posztindusztrializmus vagy posztmodernizmus, vagy éppen az értékváltás-vitában sokszor földidézt posztmaterialista orientáció — ez a triász lenne az európai szellem sorskérdése?

Azt hiszem, mindezek a diagnózisok csak részgazságokat tükröznek. Vannak mélyebb okok, amelyek egyetemi és tudományos kultúránk szcientizmusával függenek össze. A természettudományok diadala következtében csak az objektíválható tudás számít megismerésnek. Bölcsesség, „világbölcsesség”, vagyis a kanti értelemben vett filozófiai orientáció, értékek vállalása — persze a szabadságról és demokráciáról szóló üres szölamok mellett mindez szubjektívnak, megalapozatlannak, egyenesen „tudománytalannak” számít.

„Ott még élt az etika fogalma” — állapította meg nemrégiben egy televíziós interjúban Erwin Chargaff, a polemizáló biokémikus és tudománykritikus, akit az ellene acsarkodók azzal vádolnak, hogy a saját fészkébe piszkít. A világháborúk *előtti* egyeteméről és tudományokról beszélt így. Alkalmassint általában a tudósok és a tudományok humanista orientációjára és elkötelezettségére is gondolt. Vajon az élet

„patkányversenye” és a tudomány élsportszerű konkurenciája, amelyek mintha az „egyre gyorsabban, egyre többet, egyre erősebben, egyre drágábbat” pseudo-olimpiai mottót követnék, oda vezettek, hogy búcsút veszünk minden etikai megfontolástól? Bernard Barber tudományszociológus vizsgálatai a hetvenes években valóban azt az eredményt adták, hogy etikai megfontolásokat még az orvosbiológiai humán kutatásban is (!) annál kevésbé vettek tekintetbe, minél gyorsabb karrieremelkedés várományosai voltak a kutatók. „Publish or perish” — ez hát az egyre gyorsabban forgó tudomány-körhinta igazi hamleti kérdése? Az egyik tetten ért tudományos bűnöző, Joseph H. Cordth, a híres Mount Sinai School of Medicine munkatársa, aki új gyógyszereket hamisított, hogy további pénzeszközöket szerezzen a kutatási tervhez, szó szerint beismerte: „I had to earn the money for research or die.” Ez a kiélezett helyzet ma már nem is annyira tipikusan amerikai. Az én Technikai Főiskolámon is a tudóst immár nem publikációi minősége és száma szerint ítélik meg, hanem az általa megszerzett anyagi eszközök mennyisége alapján. Az egyetemi tanár kutatási föladatokat és pénzeket szerez — és *kutattat*. Erre ott vannak asszisztensei és munkatársai. Egy kolléga bevallotta nekem, hogy immár csak egy kutatóipari üzemet igazgat és optimál, szerez és szerez, aztán összeírja, amit az asszisztensei kutattak, akik ehhez határozott időre szóló állásokat és társ publikálási lehetőséget kapnak. Kéz kezét mos — különösen a munkatársát a vezető rajta tartott keze. A fő dolog, a kassza és az imázs rendben van — és a körhinta forog tovább. A pénz körül forog az egész világ — a tudományé is? Nem csoda, ha egy másik kolléga a mai tudósok korrupszágára panaszkodik. Ő már nyugalomba vonult és egy európai tudományos társaság elnöke. Beismeri, hogy korábban ő sem gondolkodott másként, mint szaktársai; minden skrupulus nélkül, minden etikai szándék és megfontolás nélkül vett részt a források maximalizálásában, tervígereket tett, hogy eszközöket szerezzen be, amelyek a határidős témák kutatási posztjainak meghosszabbításához szükségesek voltak.

A tudomány korrumpálása és lemondás az etikáról? Az ember ma azt érzi, hogy a tudomány totalizálása határokba ütközött, hogy a tudást és a bölcsességet az objektívált tudománnyal hiba volt asszociálni — prepotens szcientista egyoldalúságot, tudatosan kezdeményezett, de tévútra vezető szcientokráciát fejezett ki. Másrészt azonban most provokatív módon nem önthetjük ki egyszerűen a fürdővízzel együtt a gyermeket is, ahogy ezt a még mindig divatos tudománykritika és ellenpápái, Feyerabend, Chargaff és Pietzschmann — és a többiek valamennyien — hangoztatják. Az említett nagyon is emberi — vagy csak nagyon is német (?) — hajlam arra, hogy egyik végletből a másikba essünk, csak annyira tipikus, mint az a másik hajlam, amely a kutatóktól, egyetemi emberektől és értelmiségiektől sem idegen, hogy ti. saját diszciplinájukat, tudásukat és képességeiket túlértékeljék. A tüskés hal territoriális viselkedése szinte egyetlen

tudományszak művelőitől sem volt soha idegen; ma sem az. És törzsbika-allűrök a tudomány állatkertjében is vannak, különösen a jet-set-állatkertben.

Valójában a tudomány és a technika korában aligha lehet túlértékelni a tudományos eredmények és a tudományossá lett technika jelentőségét. Hirosima és Nagaszaki mindennél drasztikusabban demonstrálták a nyugati természettudomány hatóerejét. Annál sürgetőbb lett az etikai mérték, a morális mérséklet, a humanista beállítottság érvényesítése. Sok érintett atomfizikus — a szó kettős értelmében „érintett” — belátta ezt már nem sokkal a második világháború után, miközben sok más tudós — egyébként szintén fizikus — még teljesen tudományága imperialisztikus kiterjesztésének szentelte magát. Az elkötelezett tudósok egyesületeit (Atomic Scientists of Chicago, Union of Concerned Scientists) és a tudomány felelősségét valló társaságokat (Society for the Responsibility in Science) olyan, korábban a Manhattan-tervben aktívan részt vett atomfizikusok, mint Szilárd, Bethe, Frank, különösen pedig emigrált tudósok és technikusok, pl. Victor Paschkis meghatározó részvételével alapították. Ezek a társaságok viszonylag erőtlének és hatástalanok maradtak, alig jutottak nagyobb, különösen politikai jellegű nyilvánossághoz. A haladás elsöprő lendülete legázolta az etikai ész és a morális aggály gyöngé palántáit. Mindenképpen hosszú időre, talán helyrehozhatatlanul hosszú időre szólt ez. Csak újabban, a technika-okozta ökológiai rendszerválság fölmerülésével kezd megváltozni a helyzet. Korábban túlfeszítettük a tudományos tudás íját. Van-e még esélye az etikának az európai multiverzitásokon és a tudományos-technikai-ipari komplexumokban?

Még 1984-ben, tehát a Csernobil előtti időszakban, az egyetemi újságunkban, a *Fridericianában*, egy „Felelősség és technika” című dolgozatban arról írtam, hogy a tudományos-technikai nagylétesítményekért ma már valójában nem viselhetik a felelősséget egyes személyek. Szó szerint ezt írtam: „Az egyes ember csak pro forma, formálisan viselheti a nyilvános — mintegy a politikai — felelősséget egy technológiai nagylétesítményért. Mi haszna van azonban annak, ha ő (esetleg egy atomerőmű vezetője) egy STB, egy súlyosnak tekinthető baleset után — visszalép? A felelősség tisztára formális magára vállalása ma már nem tűnik elegendőnek.” Erre kaptam egy fizikustól — Jülichből — egy dühös levelet, amelyből idézni szeretnék: „Az, amit Lenk professzor a felelősség reális aspektusáról, különösen a technikus felelősségéről ír, például azon a helyen, ahol az STB-ről van szó [...], enyhén szólva a tények legrosszabb kiforgatására emlékeztet...” Az STB-nek csak (?) „mint értelmezési zavarnak van a technikus számára kötelező erejű realitása; a technikus felelősségét azért, hogy egy ilyen zavaron megbízhatóan úrrá legyünk”, „az ignoranciára hivatkozva még nem törölhetjük ki a világból”; ez a felelősség legyen „jogilag kodifikált és törvényes úton érvényesíthető”. „Mindenesetre egészen másként” áll a dolog „a tényleges felelősséggel, ha a szó

hatalmával bíróról van szó, például a felelősséggel azért, amit ön a pusztá STB szóval akar sürgetni, szorgalmazni, elindítani”. A levélíró gúnyolódik még egy kissé az „agitpolfilszoc urak” hagyományos akadémikus érintkezési stílusán, a tradicionális etikával „vagdalkozó Lenk professzor szómágiáján”, s úgy véli, „itt még komoly hiányosságokat kellene megszüntetni”. Azt tanácsolja nekem, ne annyira a technika etikai problémáival foglalkozzam, mint inkább a felelősség különböző technikáit vitassam, esetleg publicisztikailag hatékonyan dolgozzak föl ilyen témákat, mint: „Felelősség és tudatlanság”, „Felelősség és a modern politikaüzem”, „Felelősség és szószaporítás”, „Felelősség és a mai egyetemi oktatók”.

Ami ezt az utóbbi tanácsot illeti, igaza van neki, a hüvös északnyugatról való fizikusnak. És én szívesen meg is fogadom a tanácsát.

Mindazonáltal érvelésemnek ezt a pontját egyáltalán nem értette meg. Azt talán nem lehet a szemére vetni, hogy az STB-t (csupán?) „értelmezési zavarának”, azaz nem valóságosnak, hanem csak modellfikciónak tekintette (akkor még nem ismerték el nyilvánosan, hogy Harrisburgban is történt egy magolvasás). Nyilván fontosabb, hogy egyes emberek felelőssé tételének (a csernobili atomerőmű vezetőjével, mint ismeretes, *megtették*, hogy megfosztották hivatalától) és a jogi kodifikálásnak a stratégiái mint szabályozási eszközök ma már valójában nem kielégítő; a tudomány s a technika nyilvánvalóan túl hatalmasak lettek ahhoz, hogy a felelősség politikai-jogi szabályozásának hagyományos intézkedéseivel hatni lehessen rájuk, és szélsőséges esetekben is uralkodni lehessen felettük. Ha az atomerőmű vezetője vagy az illetékes szakminiszter veszi a kalapját (vagy — nálunk ez a realisabb — államtitkárát nem túlságosan rosszul dotált korengedményes nyugdíjba küldi), ez tulajdonképpen csak az ilyen szabályozások viszonylagos tehetetlenségét mutatja. Ismétlem: a nagyprojektumok felelősségproblémája, tekintettel a tudományra és a technikára valamint befolyásuk erejére, nem oldható meg többé pusztán formális-politikai eszközökkel.

Hagyományosan a technikát és a tudományt morálisan semlegesnek tartják, még néhány Nobel-díjas is, mint Chain, Krebs és mások. A tudós morálisan nem felelős fölfedezése alkalmazásaiért, eleve föl van mentve, minden tekintetben vétlen. „Én nem etikus vagyok, hanem biológus”, ez a kijelentés, amely egy a madridi Ramon-Cajal Intézetben dolgozó ismert biokémikustól (Delgados-tól) származik, hangsúlyozottan fejezi ezt ki.

Albert Einsteinnek egyébként nem ez volt a véleménye. A harmincas években írta barátjának, Max von Lauenak, a szintén Nobel-díjas fizikusnak: „Azt a véleményedet, hogy a tudomány emberének a politikai, azaz a szó tágabb értelmében vett emberi ügyekben hallgatnia kell, én nem osztom. Hiszen éppen a Németországban uralkodó viszonyokon láthatod, hová vezet az ilyen önkorlátozás. Ez annyit jelent, mint ellenállás

nélkül átadni a vezetést a vakoknak és a felelőtleneknek. Nem a felelősségérzet hiánya rejtőzik e mögött? Hol tartanánk, ha olyan emberek, mint Giordano Bruno, Spinoza, Voltaire, Humboldt így gondolkoztak és cselekedtek volna?”

Ezzel szemben igaza lenne Nobel-díjas kollégájának, Max Bornnak: „Ma már nem a kolera- és pestisbacilusok fenyegetnek bennünket, hanem a politikusok tradicionálisan cinikus gondolkodása, a tömegek eltompultsága és a fizikusok és más tudósok kitérése a felelősség elől”? Born, pesszimista módon, „valamennyi etikai alaptétel összeomlását” tartja technikai korunk „igazi betegségének”. A technika fölokodta az „öröklött etikát”: „Az etikának ez a leértékelődése annak következménye, hogy oly hosszú és bonyolult lett az út az emberi tevékenység és végső effektusa között”, vagyis a kiváltott cselekvések és ezeknek az egyén számára realisztikusan nehezen fölbecsülhető, mindenesetre érzelmileg földolgozhatatlan hatásai között. Born úgy véli: „Minden kísérlet, hogy etikai kódexünket hozzáidomítsuk a technika korában kialakult helyzetünkhöz [...] félresikerült.”

Mindenesetre, a fizikusok becsületére legyen mondva, hogy Hiroshima és Nagaszaki bombázása után ők voltak az elsők, akik megkísérelték komolyan fölvetni és nyilvánosan megvitatni a felelősség-témát. (Gondoljunk pl. a Göttingeni Tizennyolcak inkább politikai, de mély morális felelősségtudattól áthatott 1957-es fölhívására.)

Voltak azonban másfajta, éppolyan vagy még inkább reprezentatív megnyilvánulások, elhárító stratégiák, önigazolások és utólagos racionalizálások is. Így Oppenheimer mondása: „It was technically so sweet”, Fermi fölkiáltása: „Hagyjatok békén az aggályaitokkal, ez oly szép fizika”, és különösen Teller interjúja a *Bild der Wissenschaft*-ban (1975. évf. 10. sz. 16. o.): „Egy tudósnek [...] alkalmaznia kell azt, amit megértett. És én úgy gondolom, ennek nem kell határokat szabni. Amit meg tud érteni az ember, azt alkalmaznia is kell” — ezek a kijelentések ismertek. Egyetemünkön az egyik kolléga — mint ahogy a postaügyi miniszter is nemrég (a nyilván ártalmatlan kábelesítési vitával kapcsolatban) — e mellett a technokratikus imperatívusz mellett állt ki.

A megértés, az alkalmazás és a magyarázat után Teller szerint „a mi felelősségünk mint tudósoké megszűnik”. Tellernek azonban nemrégiben ismeretessé vált egy 1945. július 2-án Szilárdhoz írt levele is, amelyben az áll, „hogyanem sok reményt jósolok magamnak arra, hogy valaha is tiszta lesz a lelkiismeretem. Hiszen olyan szörnyűek a kutatásaink, hogy a lelkünket sem tiltakozásokkal, sem a politikába való beavatkozási kísérletekkel nem menthetjük meg... És azt sem állíthatom, hogy legalább megpróbáltam teljesíteni a kötelességemet. Ellenkezőleg — hiszen a valódi kötelességérzet visszatartott volna az ilyen munkától...” — Tehetetlen cinizmus? Vogel—Strauss-politika a tudományban? Az okoskodás szükséges, de önmagában nem sokat segít. De hát mi egyebet lehet tenni?

Vajon az egyes tudósoktól „mindenekelőtt *morális* értékelést” kell követelni, amint azt az ismert 1974-es haifai Mount-Carmel-Nyilatkozat a technikáról és a morális felelősségről mondja: „Vannak emberek, akik a teljes felelősséget viselik a technikával való visszaélésért”? A hivatkozás a technikai fejlődés „állítólag megváltoztathatatlan öntörvényűségére [...] menekülés a morális és politikai felelősségtől”.

Csupán a posztulátumok azonban nem elegendők, a felelősségfogalmak elemzése nyilvánvalóan szintúgy nem, jóllehet sürgetően szükségesek. „A szavak szépek, de a tojásokat a tyúkok tojják” — mondja egy afrikai közmondás. A szavaknak megfoghatóbb, alkalmazhatóbb modellekhez és rendszabályokhoz kell vezetniük. Különösen arra van szükség, hogy a morális közös felelősség személyes vonatkozásai mellett megvilágítsák a morális vagy a morálissal analóg közös felelősség lehetőségének intézményi problémáit is. Elintézhetjük-e ezt olyan egyszerűen, mint Carl Friedrich von Weizsäcker, aki nem sokkal ezelőtt (1983) így írt: „A tudomány felelős a következményekért, [...] a tudós, megismerésének következményeiért, nem legálisan, hanem morálisan felelős”? Lehet azonban egyszerűen *a tudomány*, egy intézmény, egy kultúrterület morálisan felelős, ugyanabban az értelemben, mint egy egyedi személy? Nem kell-e a morális felelősség lehetőségét közvetlenül személyekhez, egyes emberekhez, vagy mint közös felelősséget, személyek csoportjához rendelni? Az USA-ban jelenleg élénk vita folyik az etika, különösen az üzleti etika területén arról, hogy a testületeknek és intézményeknek van-e morális státusuk, viselnek-e morális felelősséget, vagy egyáltalában morális személyek-e (mintegy hasonlóan a jogi személyekhez). Véleményem szerint mindenképpen tulajdonítható egyfajta szekunder morális felelősség az intézményeknek, amelyek metasíkon másodlagosan cselekszenek — anélkül hogy ezzel félreérthetően morális személyekké kellene nyilvánítanunk őket. Ezek azonban messzemenően elemzési és részben technológiai problémák, amelyeket itt nem tárgyalhatunk. De megvitatásukat Európában is sürgősen napirendre kell tűzni. Annál is inkább, mivel a társadalmi realitás e téren tipikus és megoldatlan megosztási és összehozódási problémákat vet föl: Megosztható a morális felelősség, vagy oszthatatlan? A részesedés problémái fölmerülnek a hierarchikus rendszerek esetében (a közösen cselekvők, az együttműködők mentségei, a parancs-szükségállapot alóli kibúvók), a szinergetikus hatások és a kumulatív vagy előre láthatatlan károsodást okozó hatások esetében (erdők kihalása, elsivatagosodó zónák eróziója), vagy komplex informatív döntési rendszerek esetében (a felelős valóban „a rendszerekben” keresendő, mint a brémai informatika-oktató Klaus Haefner véli? suba alatt nem az egyes ember „véltlen felelőtlenségének” bevezetése ez, tabu-megsértés vagy csak kategóriatévesztés?).

Bár értelmes dolog megbízhatóbbá tenni a komputer-rendszereket, *morális* bizalmat és felelősséget azonban nem ruházhatunk rájuk. A komputer nem morális, az

információs rendszer nem szociális lény. Ezek messzemenő szociális hatása ellenére is: az embereknek kell viselniük a teljes felelősséget alkalmazásukért és a velük való visszaélésért — de kinek? A programozónak? A számítóközpont vezetőjének? A politikusnak? ... A felelősségvállalás, ha a felelős döntések esetleges távoli kihatásait tekintjük, éppen csak hogy elviselhetőnek tűnhet az emberek számára, de morálisan mégiscsak elkerülhetetlen. Az ember morálisan nem mentesítheti magát azzal, hogy átruházza morális felelősségét a komputerekre és az információs rendszerekre. Az automatizált döntések tényleges kiterjedtségét tekintve, ez a felelősségdilemma — amely elől nem térhetnek ki az érdekelték és a felsőbb szinteken döntést hozók — egyre sürgetőbbé válik. A felelősség nem oldható föl sem a grémiumok vagy etikai bizottságok anonimitásában, sem az információs és döntési rendszerekben! Az egyetlen reakció csak az lehet, hogy a felelősségtudat érzékennyé tételét mindenütt fokozottan ösztönözzük, adott esetben akár forszírozzuk, és kialakítjuk minden érdekelt megfelelő felelősség-készségét. A technikusok és a tudósjelöltek egyetemi képzésének konzekvenciái kézenfekvők: gyakorlatias szemináriumokon arra kell megtanítani őket, hogy ezt a szélsőségesen megnövekedett felelősséget tudatosan vállalják. Nyomatékosan támogatni kell — információ- és rendszertechnológiai korunkban — a felelősségproblémával kapcsolatos összekuszálódott kérdések etikai és jogi megvitatását. Az európai szellemnek is meg kell mérkőznie ezzel a morális és etikai kihívással.

Összefoglalóul hét tézis a tudományban viselt felelősségről

1. A felelősségproblémák annál sürgetőbbek, minél inkább növekszik a tudományos tudás és a technikai hatalom, s minél inkább a technika alakítja a világot. Hatalom és tudás mindenkit felelőssé tesznek.

2. A tudós, valamint a tudomány mint intézmény illetve mint szakmai egyesülés totális semlegessége éppannyira irreális, mint amennyire az lenne az egyes tudós és technikus kizárólagos felelőssége.

3. Analitikusan különbséget kell tennünk továbbá, amennyire lehet, a „tisztá alapkutató” és a „technikai alkalmazás” modellértékű pólusai között, a „felfedezés” és a „fejlesztés” között. Otto Hahn nem volt felelősé tehető az atombomba kifejlesztéséért, Teller azonban másokkal együtt felelős a H-bombáért. A realitás azonban ma konkrétan többnyire köztes helyzeteket és kevert típusokat produkál.

4. A felelősségben való osztozás modelljeit ki kell fejleszteni, azért, hogy a tudós és a technikus nyilvános közös felelősségét a társadalommal és az emberiséggel (illetve az emberiség eszméjével) szemben, valamint a csoportos és együttes felelősségviselést érthetőbbé, operatívva és megfoghatóbbá tegyük. A felelősségben való részességet

mindenkor hatalom és tudás befolyása és centralitása szerint kell kidolgozni. A megítélés és a különböző esetekre érvényes szankciók intézményes eljárási szabályait ki kell fejleszteni (különösen fontosak: a morálisan cselekvő szakértők védelme, a megkülönböztetések, a képzési és orientálási célzatú vitalehetőségek, a *hearing*-ek stb.), anélkül hogy mindent egyszerűen alárendelnénk a jogi szabályozásnak, vagy annak, hogy bürokratikus szuperbizottságok mindent és mindenkit etizáljanak. A morál túl van a jogi szabályozásokon — ezt a belátást különösen mi, németek, szívesen elfelejtjük.

5. A felelősség eltérő fajtáit és típusait analitikusan meg kell különböztetni egymástól. Ezek átfedhetik egymást. Ahhoz, hogy a felelősség-konfliktusokat világosan kidolgozzuk — és megoldásukat előkészítsük —, alaposabban meg kell vizsgálnunk őket.

6. A felelősségviselés prioritási szabályozását (pl.: a direkt és a morális felelősség megelőzi a közvetett szerep-felelősséget) esetleg nyilvános viták, szellemtudományi és filozófiai elemzések segítségével kell megtervezni és fölülvizsgálni.

7. Ami a tudomány és a technika kihívásaira reagáló etikai vitát illeti, ennek sajnos még mindig az elején tartunk. Nem kell profétának lenni ahhoz, hogy megfogalmazzuk a tézist: *Nemhogy a jövőben, hanem már ma sem engedhetjük meg magunknak, hogy az alkalmazott tudományok szorongató etikai problémáit, valamint a technikában és a gazdasági életben meglévő problémákat elhanyagoljuk.*

(Mindezeket a problémákat eddig kevésbé kutatták és gondolták át filozófiailag. Az egyetemi oktatásban aligha tárgyalják őket bárhol is. Más helyütt megpróbáltam elemezni a felelősségfogalom különböző fajait és típusait: a felelősséget mint viszonyfogalmat, a külső illetve a belső felelősséget, a cselekvés-/eredmény-/felelősséget, analitikusan megkülönböztetve a közvetett szerepvállalás felelősségétől, a jogi és az általános-morális felelősségtől; hierarchiakat és fokozatokat mutattam ki, amelyeket rendezni és prioritási szabályok szerint strukturálni kell — analitikusan. A szituációhoz kötött és végső soron (morális) önfelelősséget vállaló személyes döntést az ilyen modellek nem pótolhatják és nem szüntethetik meg.)

Az Allan Bloom-féle kuvikhangok ellenére az amerikai egyetemek az etikai viták tekintetében ismétcsak gyakorlat-közelibbnek, kezdeményezőbbnek és rugalmasabbnak bizonyultak, mint az euroszklerotikus multiverzitások: etika a tudományban, „mérnöketika” (engineering ethics), etika a közigazgatásban és a kormányzásban, bioetika, orvosetika, ökoetika, a (szabad) foglalkozások etikája (professional ethics) hozzátartoznak az Egyesült Államok élvonalbeli egyetemén az alapstúdiumokat végzők programjához, és gyakran a „graduate school”-éhoz is. Az amerikai egyetemeken ráadásul a *college*-fokozaton egységes az *undergraduate*-alapstúdium. És ott az europesszimista vendégprofesszor mindenütt érzi még — a „humanities”-ben is — a megragadó optimizmus szellemét, amely a mi *no-future*-diákgenerációnk számára a

szellemtudományok területén — a rendszer folytán — elkallódott vagy szétzúllóban van. A háború után Berlinben a Műszaki Egyetemen bevezetett humán stúdiumot, amelynek a német technikus szellem újabb tévútra vezetését kellett megakadályoznia, éppen 1968-ban a professzorok és a diákok egyetértésével törölték el. „A szellemi és humanista fontoskodást” — így egy mechanikaprofesszor — földadták!

Allan Bloom állítólagos szabadalmazott receptjét, hogy ti. az európai tradíció „Nagy Könyveit”, mint amilyen Platón *Állama* és Kant *Kritikái*, újra meg újra olvassuk, tanulmányozzuk és tájékozódási vezérfonalnak vegyük, természetesen nem tekinthetjük mindent gyógyító csodaszernek, hanem csak egy — talán szükséges — részfeltételnek a morális eligazodáshoz korunkban. Vannak — például a géntechnikában — egészen újfajta etikai problémák (szabad-e az embernek biotechnikailag és genetikailag fajokat, akár a sajátját is, megváltoztatni — történjék ez bár azért, hogy „jobbá tegye”(?) őket, vagy azért, hogy a több mint 2000 örökletes betegség ellen eredményesen küzdjön?). Az ilyen kérdések a klasszikus Nagy Művek olvasása révén nem válaszolhatók meg.

A „great books culture” szükséges, nem lehet lemondani róla, ha azt akarjuk, hogy egy emberhez méltó kultúra — így épp az európai is — helytálljon és fennmaradjon —, de semmiképpen sem elég valamennyi új értékprobléma megoldásához. Egyébként éppennyire nem elég egy pusztán a narratívára redukált szellemtudomány sem. Az európai szellem és egyetemeinek egysége átfogó kihívásként feltörő probléma. Interdiszciplináris kommunikációt, konfrontációkat, korrektúrákat és kooperációkat kell operatív módon létrehoznunk, úgyszólván ezek kiépítésén kell fáradoznunk. Konstruktív kritikára van szükség — és konstruktív kezdeményezésekre. Ez mind a szellemi, mind a politikai Európára érvényes.

Az euroszellem azonban az etika dolgaiban is hátul kullog. Itt is tapasztalhatók az euroszklerózis álmosító effektusai. Ezeket erősíti a híres „mosom kezeimet” magatartás — különösen nálunk. Csak a jogra sandítunk, vagy másokat teszünk morálisan felelőssé. „Szent-Flórián-segíts”-gondolkodás és bűnbakkeresés — nem voltunk-e mindig mindent-jobban-tudó morális nagymesterek abban, hogy más szemében meglássuk a szálkát? Úgy állunk az etikával, mint a jövővel? „What has ethics ever done for me?”

Elvezethet-e annak a technika-ipar-tudomány nagyhatalomnak a morális kihívása, amely mellett már régen idejétmúltnak tűnik minden nemzeti határ, új *etikai* iniciatívához a nyugati egyetemeken és a nyugati szellemben, s elvezet-e ezzel a problémák-diktálta új párbeszédhez, hogy úgy mondjuk, a különböző „kultúrák” operatív, szerény kommunikációs egységéhez a multiverzitásokon (egyes szakok cenzort játszó tudálékossága nélkül, önjelölt vagy nyilvánosan kikiáltott szellemi pápák nélkül)? Az embernek ezt kell remélnie és prognosztizálnia. Pusztá vágyálom? A végső megalapozás bizonyosságai és ígéretei nélkül is lehet racionális vitákat folytatni. A

sürgető szükséghelyzetek mindig kikényszerítenek a szabályozásra vonatkozó kezdeményezéseket. A géntechnika kérdéseiben már megtették az első lépéseket. Talán egy abszolútum-igények nélküli gyakorlatközei filozófia és más szellemtudományok a nyílt viták fórumaivá lehetnének, s moderátorfunkciókat vállalhatnának magukra, ahogy én ezt két évtizede szorgalmazom. Hogy vajon az ilyen iniciatívák eredményesek és hatékonyak lesznek-e, az természetesen a békés Európa csillagaiban van megírva.

(A német nyelvű kéziratból fordította: Rózsahegyi Edit)

IRODALOM

- Bloom, A.: *The Closing of the American Mind*, New York 1987
- Böhm, W.: „The Decline of the University”, in Röhrs, H. — Hess, G. (Hg.): *Tradition and Reform of the University under an International Perspective*, Frankfurt — Bern — New York — Paris 1980, 41—51. o.
- Born, M.: „Was bleibt noch zu hoffen?”, *Universität* 1963, ld. uo. 171—178. o.
- Born, M.: „Zerstörung der Ethik durch die Naturwissenschaften”, in Kreuzer, H. (Hg.): *Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart 1969, 179—184. o.
- Einstein, A.: Levél 1933. V. 16.; idézve in Herrmann, A.: *Die Jahrhundertwissenschaft. Werner Heisenberg und die Physik seiner Zeit*, Stuttgart 1977, 115. o.
- Glötz, P.: „Keine Fragen mehr? Spekulationen über das Elend der deutschen Universität”, *Die Zeit* 1988. évf. 16. sz.
- Haefner, K.: *Mensch und Computer im Jahre 2000*, Basel 1984
- Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979
- Koestler, A.: *Die Herren Call-Girls. Satirischer Roman*, Bern—München 1971, München—Zürich 1972
- Lenk, H.: „Zu ethischen Fragen des Humanexperiments”, in *Pragmatische Vernunft*, Stuttgart 1979, 50—76. o.
- Lenk, H.: „Technik und Verantwortung”, *Fridericiana* 1984. évf. 34. sz. 35—49. o.
- Lenk, H.: (Hg.): *Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie*, Paderborn 1985
- Lenk, H.: „Verantwortung und Gewissen des Forschers”, in Neumaier, O. (Hg.): *Wissen und Gewissen. Arbeiten zur Verantwortungsproblematik*, Wien 1986 (Conceptus-Studien 4), 35—55. o.
- Lenk, H.: „Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik”, in Lenk, H. — Ropohl, G. (Hg.): *Technik und Ethik*, Stuttgart 1987, 112—148. o.

- Lichtenberg, G. Ch.: *Sudelbücher* (Hg.: W. Promies), in Lichtenberg: Schriften und Briefe I, II; 1968, 1971
- Lodge, D.: *Small World. An Academic Romance*, Harmondsworth / Middlesex 1984, 1985
- Ortega y Gasset, J.: *La Mision de la Universidad*, Madrid 1930
- Weizenbaum, J.: *Die Macht des Computers und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt 1977
- Weizsäcker, C.F.v.: *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1983, 340—342. o.

RESÛMÉE

Abdenken der Ethik in der Wissenschaft und Universität?

Sieben zusammenfassende Thesen zur Verantwortung in der Wissenschaft

1. Verantwortungsprobleme werden desto dringlicher, je mehr wissenschaftliches Wissen und technische Macht wachsen und je mehr die Welt technisch geformt wird. Macht *und* Wissen machen jemanden verantwortlich.
2. Totale Neutralität des Wissenschaftlers und der Wissenschaft als Institution/professionelle Vereinigung ist ebenso unrealistisch, wie eine Alleinverantwortung des Wissenschaftlers und Technikers es wäre.
3. Analytisch sollte man, soweit möglich, weiterhin zwischen den modellhaften Polen „reine Grundlagenforschung“ und „technische Anwendung“, zwischen „Entdeckung“ und „Entwicklung“, unterscheiden. Otto Hahn war nicht für die Entwicklung der Atombombe verantwortlich zu machen, aber Teller hat die H-Bombe mitzuverantworten. Doch die Realität konkretisiert sich heute meist in Zwischentypen, Mischtypen.
4. Beteiligungsmodelle müssen entwickelt werden, um die externe Mitverantwortlichkeit der Wissenschaftler und Techniker gegenüber

der Gesellschaft und der Menschheit (s. idee) und um Gruppen- und Mitverantwortung verständlicher und operational und greifbarer zu machen. Die Idee der Verantwortungs-beteiligung je nach Zentralität und Einfluss durch Macht und Wissen ist auszuarbeiten. Institutionelle Verfahrensregelungen der Beurteilung und der allfälligen Sanktionen sollten entwickelt werden (Schutz besonders moralisch handelnder Experten, Auszeichnungen, Diskussionsmöglichkeiten für Ausbildungs- und Orientierungszwecke, Hearings usw.), ohne alles einfach der rechtlichen Regelung oder der Ethisierung von allem und jedem durch bürokratische Superkommissionen zu unterwerfen: Moral geht über Rechtsregelungen hinaus, besonders wir Deutschen verdrängen diese Einsicht gern.

5. Unterschiedliche Arten und Typen von Verantwortlichkeiten sind analytisch zu unterscheiden. Sie können einander überlappen. Zur klaren Herausarbeitung — und zur Vorbereitung der Lösung — von Verantwortungskonflikten sind sie genauer zu untersuchen.

6. Prioritätenregelungen von Verantwortlichkeiten (z.B.: Direkte und moralische Verantwortung geht vor indirekte Rollenverantwortung) sind zu entwerfen und abzu prüfen durch evtl. öffentliche Diskussion, geisteswissenschaftliche und philosophische Analyse.

7. Was insgesamt die ethische Diskussion angesichts der Herausforderungen von Wis-

senschaft und Technik angeht, so stehen wir leider immer noch am Beginn. Es gehört keine prophetische Fähigkeit dazu, die These aufzustellen: Wir können es uns schon heute und schon gar nicht künftig mehr leisten, die drängenden ethischen Probleme der angewandten Wissenschaften und in der Technik und Wirtschaftswelt zu vernachlässigen.

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK MÓDSZERTANI PROBLÉMÁIHOZ

KOÓS ÁGNES

1. Néhány általános episztemológiai és/vagy módszertani kérdés

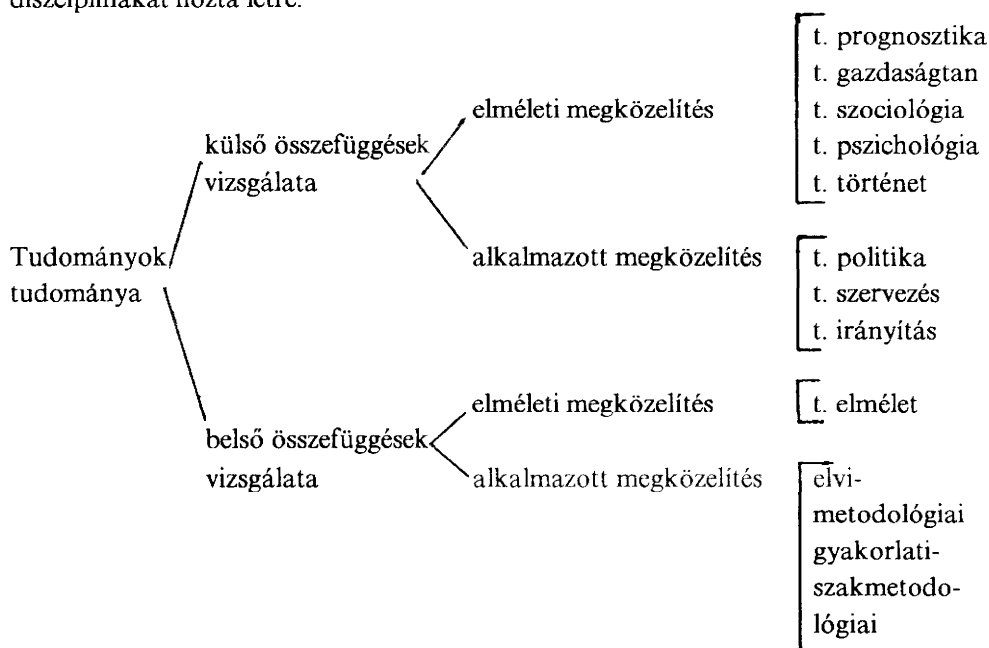
A tudomány meghatározása minden eddigi eszmerendszerben a megismerésre vonatkoztatva történt, s így a fogalom lényegi jegyeivé azok léptek elő, amelyek más megismerő rendszerektől vagy eljárásoktól különböztetik meg. A köznapi tudattól jól elhatárolja a tudományt rendszeressége és módszeressége, más sajátosságai viszont az ideologikus eszmerendszerektől való különbözőségét húzzák alá. Akárcsak sok más társadalmi jelenség esetében, a normativitás segít a tulajdonságok továbbéltetésében és -fejlesztésében, úgyhogy a jellemzők gyakran követelményformát öltenek.

A legtöbb tudománydefinícióban a tudományos megismerés legfontosabb attribútuma az objektivitás, amit az arisztotelészi igazságfogalom platformján állók egyszerűen a tárgy adekvát visszatükrözéseként értelmeznek, a korrespondencia-elv nem-föltétel-nélküli hívei pedig a tudomány termelésének szociológiai jellemzőire alapozott általános interszubjektív érvényességgel (vagyis mindenkire egyaránt vonatkozó érvénnyel) helyettesítenek. Tekintettel arra, hogy az antiagnosztikus filozófiák sem állítják, hogy a tudományos megismerés termékei mind (vagy akárcsak nagyrészt) kimerítik az abszolút objektív igazság fogalmát, a fönti divergenciából, főleg a természet- és matematikai tudományok területén, még nem következnek szükségszerűen módszertani nézeteltérések.

Ilyen, világnézeti állásfoglalást kerülő pragmatikus tudománymeghatározás pl. a Peter Checklandé: „a tudomány a világ nyilvánosan ellenőrizhető megismerésének módszere”, ami Merton intézményes imperatívuszainak leíró vetülete, s tulajdonképpen a kollektív ellenőrizhetőség és ismételhetőség eszményének alapvető jellemzőként való pusztulása — ámbár a szerző közvetlenül és bevallottan inkább K. Popper és Th. Kuhn leíró-magyarázó munkásságára támaszkodik. Checkland rendkívüli tudományos teljesítménye (és pedig nem is valamely szűkebb szakterületen, hanem az átfogóbb elméletek területén) kétségtelenül azt támasztja alá, hogy egy ilyen minimális kifejtésre törekvő tudománydefiníció nem válik okvetlenül az egyéni tudományos teljesítmény kárára.

Észre kell viszont vennünk, hogy ez a tudománykoncepció az igazságproblematika felől a bizonyítás problémái felé csúsztatja az ismeretelméleti gondolkodást, s aláhúzza a tudományokról való gondolkodás „tudományosításának” szükségszerűségét, hogy nyilvánvalóvá váljanak azok a normák, amelyek az ismeret „tudományosként” való elismerését szabályozzák. Vagyis a hagyományos antiagnosztikus (és főleg a marxista) ismeretelméletekhez képest, amelyek az emberi tudás végső fokon való ellenőrzését a megismerésen túli tényezők hatáskörébe utalták, a megismerés ontológiátlanított koncepciója, amely kénytelen a racionalitás határain belüli döntési eljárásokat és érvelési rendszereket kifejleszteni, sokkal nagyobb és bonyolultabb apparátust hoz létre a filozófiai-világnézeti alapelvek és az élő tudomány között. A módszertan bizonyos fokú kodifikációja (a kutatásé is és a bizonyításé is) természetesen nemcsak üdvözlendő, hanem a tudományok fejlettségi fokából származó abszolút szükségszerűség is, viszont a társadalomtudományokban az „in vitro” megfogalmazott módszertani követelmények gyakran fölerősítik a köznapi tudat társadalomszemléletének hibáit, ahelyett hogy hatékonyan küzdenének a helytelen sztereotípiák ellen. A. Sayer például ebben a vonatkozásban az aktuális értékrendet általánosító praxeológiai, illetve a zárt-rendszer szemléletet konzerváló statisztikai modellek térhódítása ellen emel szót.

Az utóbbi évtizedekben a tudományról való rendszeres gondolkodás a következő diszciplínákat hozta létre:



A tudományelmélettel szemben, amit gyakran még episztemológiának is neveznek és a tudomány ismeretelméleti (esetleg logikai) megközelítését jelenti, fölvetődhet a kérdés, hogy szaktudománynak vagy filozófiai ágának tekintendő-e. Mivel legközelebbi rokontudománya a logika, kézenfekvőnek tűnik olyan erősen technicizált filozófiai diszciplinának tekinteni, amely metaelmélete révén kötődik a filozófiához. Természetesen, a logika magasabb szintű formalizáltsága és főleg az egyes rendszerek axiomatizáltsága miatt már csak jól körülhatárolható problémák révén (igazságfogalom, deskriptív vagy normatív jelleg, valószínűség, tautológiák értelmezése, modális kvantorok értelmezése stb.) kapcsolódik a filozófiához. Ezzel szemben a kevésbé koherens és ma még korántsem egyértelműen körvonalazódott episztemológia még olyan kifejezetten gyakorlati kérdést sem tud filozófiai előfeltevések nélkül megoldani, mint a tudományok rendszerezése. Farkas János például 27 pontban foglalja össze az ehhez tisztázandó elvi-elméleti premisszákat. A tudományelmélet magva azoknak a modelleknek a kidolgozása, amelyek a leginkább megközelítik a tudományos ismeret megjelenési formáinak és együtteseiknek kívánatos és követendő szerkezetét. Léteznek ugyan olyan jóslatok, amelyek szerint ezeknek a modelleknek közeledniük kell egymáshoz, de — amint erre maga a jóslat is rámutat — egyelőre több van belőlük, s nemcsak hogy éles viták dúlnak az egymáshoz való viszonyuk tekintetében, de még a legjellemzőbb alapmodellek felsorolása sem esik egybe a különböző szerzőknél. És természetesen ezekben a vitákban nagyon fontos filozófiai kérdésekben kell állást foglalni, amint az különben kiderül maguknak a modelleknek a nevéből is, mint pl.:

- nomotetikus (vagy nomologikus vagy *covering law*) modell — szükségszerűen fölveti a determinizmus problémáit;
- statisztikus (vagy probabilitisztikus vagy sztochasztikus) modell — szükségszerűen fölveti a valóság/lehetőség viszonyának kérdését;
- strukturális-funkcionális modell — szükségszerű az elem és a rendszer, illetve a teleológia kérdéseit tisztázni vele kapcsolatban;
- genetikusszerű modell — értelemszerűen a keletkezés, a történetiség problémáit veti föl.

Ez a legelterjedtebb tipológia — csak a strukturális-funkcionális modell új minőségű modellbe fejlődött át, a genetikussal kapcsolatban pedig még sok a kérdőjel. De idézhetünk olyan tipológiát is, amelyik ezzel alig-alig érintkezik: így Ruzavin (1978) szerint axiomatikus-deduktív, hipotetiko-deduktív, genetikai és taxonomikus tudományrendszer-modellek lehetségesek, Fedoszejev pedig a módszertani modellek sorában különböztet meg matematikai, összehasonlító-történeti, kibernetikai és struktúra-elemző típusokat.

A nomotetikus/statisztikus/funkcionális/genetikusszerű tipológiával kapcsolatban fölmerült legfontosabb problémákat az alábbiakban körvonalazhatjuk:

(a) A genetikus modellt Piaget, az intelligencia fejlődését tanulmányozva, absztrahálta, s szerinte más, biológiai vagy társadalmi interpretációi is lehetségesek — ezekből konkrétan a tudományfejlődésre kísérte meg alkalmazni módszerét. Mivel a modellben a strukturális-funkcionális és a történeti megközelítés elemei keverednek, ezért általában — érdemei elismerése mellett — megpróbálják visszavezetni valamelyik másik módszertani modellre, amint azt pl. a Piaget 80. születésnapja alkalmából rendezett vita anyaga kitűnően dokumentálja. Kiemelhetünk néhány jellemző hozzászólást: egyrészt Seymour Papert a klasszikus kibernetikai modellel szeretne volna formalizálni, másrészt Czeslaw Nowinski és Léo Apostel a kauzális kapcsolatok (és törvények) földerítésére és megfogalmazására serkentették Piaget-t, végül pedig Léo Apostel agyszerre féltette Piaget rendszerét a relativizmustól, szubjektívizmustól és a historizmustól.

(b) A strukturális-funkcionális modell fő alkalmazási területei a biológia, a szociálan-tropológia és a szociológia voltak, a nyelvészetben inkább csak strukturalizmusnak nevezték. A modell sorsát főleg három tényező befolyásolta negatívan: (i) filozófiai szempontból úgy tűnt, hogy a kauzalitást a teleológiával helyettesíti; (ii) a szociológiában alulmaradt a nomotetikus és a rendszerelméleti, a nyelvészetben pedig pl. a generatív módszerekkel szemben; (iii) rohamosan fejlődik az átfogóbb és jól formalizálható, filozófiai premisszáiban pedig a teleológiát következetesen kerülő rendszerszemlélet.

(c) A nomotetikus és a statisztikus modell egymáshoz való viszonyát a törvény fogalma határozza meg. Ha a statisztikus (sztochasztikus) törvényeket is a dinamikusak (ill. determinisztikusak) klasszikus formájában fogalmazzuk meg a „Ha $x = \{x_1, x_2, \dots, x_n\}$, akkor $x' = \{x'_1, x'_2, \dots, x'_n\}$ ”-formában — természetesen hozzáfűzve az „y értékű valószínűséggel” záradékot —, akkor a két modell elvi különbsége eltűnik. Létezik is olyan determinizmuskoncepció, amely a statisztikus törvényt tartja a törvény általánosabb formájának és a dinamikus-determinisztikusakat a partikulárisabbnak, amely csak különleges esetekben, nagyon jól körülhatárolható ok és elhanyagolható más hatások (főltételek) létezése esetében érvényesül. A két modell gyakorlati megkülönböztetését azonban, minden más megfontoláson kívül, eléggé indokolja a matematikai statisztika és a valószínűségszámítás fegyvertárának fölhasználása a statisztikusban.

(d) Az előbbi problémára is kiható vitatott téma az okság és a törvényszerűség egymáshoz való viszonya. A törvényeket ugyanis föl lehet osztani instrumentálisakra és okságiakra: instrumentális pl. az $E=mc^2$, vagy az egyetemes gáztörvény ($PV=RT$), amelyek zárt rendszerben az egymástól függő paraméterek változásait *írják le*, szemben a keletkezést vagy változást *magyarázó* kauzális törvényekkel, mint pl. „ha egy adiabatikus zárt rendszerben a térfogat csökken, akkor a nyomás nőni fog”. Amint a példa is mutatja, az instrumentális törvény könnyen átalakítható kauzáliássá vagy ilyenek halmazává. De az instrumentális törvénynek az oksági kapcsolatokhoz való

viszonya tényleg bonyolultabb, mint a kauzálisé, és a logikai szerkezete is más, úgyhogy a distinkciót érdemes (persze a megfelelő korlátok közé szorítva) fönntartani. Stewart Richards még tovább megy a törvény és az okság elválasztásában, amikor megkülönbözteti a szubsztancia törvényeit és a funkcionális törvényeket (ide sorolja például a dinamikus-kauzális és a statisztikus törvényeket). A szubsztancia törvényei nagyjából leírások vagy definíciók (pl. „a víz = H_2O 1 atmoszféra nyomáson és 0-tól 100°C-ig”), s főleg azért ítéli meg nekik a törvény „rangját”, mert általánosított empirikus tartalmuk (és talán a magyarázóerejük) megkülönbözteti őket a logikai igazságoktól. Tulajdonképpen ebből a megfogalmazásból is könnyen lehet kauzális törvényt származtatni, pl.: „Ha a vizet 1 atm nyomáson 0°C alá hűtjük, akkor megszűnik víz lenni”, ami jól alátámasztja azt a koncepciót, hogy az oksági kapcsolatok a dolgok tulajdonságaitól függenek és fordítva.

Az empirikus szférában tehát a törvény fogalmának extenziója nem haladja meg az okságát, de magasabb absztrakciós szinten elképzelhetők olyan lényegi és szükségszerű kapcsolatokat kifejező tételek (vagyis törvények), amelyeknek a tartalma több oksági kapcsolatból illetve ezek rendszeréből épül föl. És természetesen fölvethető a logikai törvényekkel kapcsolatban is, hogy milyen oksági kapcsolat fejeződik ki bennük.

A másik oldalról is problematizálható a törvény és az okság viszonya: állítható-e minden ok—okozat kapcsolatáról, hogy az törvény? A természettudományokban kialakult törvénykoncepció ugyanis általánosíthatóságot tartalmaz: azt, hogy sokszor, billiószor előforduló esetben mindig ugyanaz az oksági mechanizmus fog lejátszódni. A társadalomban azonban ritkák a teljesen hasonló esetek, és így minden, az egyének viselkedését indokoló kijelentés csak annyira általánosítható, amennyire fönáll a valószínűsége annak, hogy hasonló neveltetéssel és értékrenddel rendelkező más emberek is éppolyan helyzetbe fognak kerülni. Pl. az „X azért verte meg Y-t, mert Y durván rátámadt és X erősebb volt Y-nál” nem azért nem lesz „Ha egy gyöngébb ember megtámad egy erősebbet, akkor az erősebb meg fogja őt verni” formájú törvény, mert előfordulhat néhány egyén, aki hagyja magát megveretni, hanem mert magának az egy „gyöngébb ember megtámad egy erősebbet” esetnek az előfordulási gyakorisága relatíve alacsony. Továbbá beszélhetünk pl. az értéktörvényről: azonban teljesen antiintuitív az emberré válás antropológiai törvényéről beszélni, pedig mindkettő az adott szempontokból egymástól függetlennek tekinthető egyedek tevékenységének az eredőjét írja le, viszont az antropológiai szemléletmód egyetlen egységes emberi fajjal számol, a közgazdaság pedig több (különböző államhatárok között konstituálódó) árutermelő társadalommal.

A nomotetikus modell tehát a kauzalitásra épül és ebből származtatható kitüntetett sajátossága: a prediktív képesség. A tudományos előrejelzés másik formája ugyanis az

extrapoláció, ami a meglévő fejlődési tendenciák — trendek — regressziós görbéjéről leolvasható értékekkel írja le a várható jövőbeli helyzeteket, elvileg csak olyan időhatárok közt alkalmazható, amelyek közt nagy valószínűséggel föltételezhető, hogy a tendenciát létrehozó — ismeretlen — mechanizmusnak nem lesz ideje megváltozni.

A főnt említett episztemológiai modellek körvonalazása a tudományfejlődés és a tudományos rendszerépítő eljárások szembeszökő sajátosságainak alapján történt — weberi terminussal azt mondhatjuk, hogy az „ideáltípusok” módszerével. Az episztemológia törekvése ma már azoknak a módszertani antinómiapároknak a kidolgozása, amelyekre egy megalapozottabb tipológia építhető. Az eljárás történelmi analógiája a temperamentum-típusoknak idegrendszeri típusokká válása Pavlovnál az idegrendszeri sajátosságok dichotomizálása révén; habár az episztemológiában nem garantálható az „intuitív” típusok fennmaradása. A legközelebbi antinómiapárok sorában megkülönböztetünk olyanokat, amelyek a formális tudományokon kívül valamennyi másra vonatkoznak, és olyanokat, amelyek csak a társadalomtudományokra jellemzők.

1. Általánosabb antinómiapár például az empirikus *versus* teoretikus, ami gyakran az induktív és a deduktív eljárások szerinti megkülönböztetéssel jár együtt. A neopozitivizmus — kezdeti korszakában — kiélezte ezt a szembenállást, de a tudományos gyakorlatban annyira nyilvánvalóvá vált, hogy minden megfigyelés és kísérlet elmélettől-függő, hogy ma már kísérletek történnek egyrészt a két szélsőségnek tartott állapot közötti intervallum skálázására (pl. Heino Apel javasolt egy eljárást egy elmélet empirikus és teoretikus részarányainak megállapítására, az elméletben fölhasznált fogalmak jelentése és referenciája alapján); másrészt kísérleteznek olyan tudományrendszer-modellekkel is, amelyeknek a premisszái illetve az értékelő kritériumai közül teljesen kiiktatják az empirikus-teoretikus megkülönböztetést (pl. Alekszejev a fizikai ismeretek szerkezeti modelljében csak a közvetlenül megfigyelhető jelenség illetve közvetlenül nem megfigyelhető jelenség distinkciót ismeri el). És természetesen ennek az antinómiának a föloldását célozza az elvontabb fogalmak operacionalizálására kidolgozott eljárások sokasága. Az induktív vs deduktív antinómiapár is átfogalmazódhatik az episztemológiában, itt az élő tudomány eljárásait tartva szem előtt, a különböző általánossági szintek közti mozgást a „magyarázat”, illetve az „interpretáció” fogalmai jobban közelítik.

2. A redukcionizmus *versus* rendszerszemlélet (vagy „megjelenés elve”) antinómiapár a különböző szervezettségi szintek közti elméleti mozgás szembenálló irányaira mutat rá, föltételezve, hogy ez a mozgás mindkét irányban (a fizikai entitásoktól a társadalmi folyamatokig) lehetséges, viszont gyakorlati, eszme-gazdaságossági szempontokból (és talán a megalapozottság, bizonyíthatóság-ellenőrizhetőség szempontjaiból) megfontolandó, hogy mikor melyik módszert érdemes használni. A redukcionizmus lényegére

rámutató klasszikus példák a Mengyelejev-táblázatban jelentkező kémiai sajátosságokat megmagyarázó (fizikai) atomszerkezet-elmélet, vagy az egyed biológiai sajátosságait a DNS-lánc szerves kémiai fölépítésével magyarázó genetikai elmélet. Másrészt pedig nyilvánvaló, hogy a „kémiai semlegesség „vagy a macskaság” tulajdonsága csak a kémiai, illetve a biológiai szervezetségi szinteken nyilvánul meg, s csak ezeken a szinteken van akár elméleti, akár gyakorlati jelentősége; a többi, ugyanehhez a szinthez tartozó tulajdonsággal („savasság”, „lúgosság”, ill. „ragadozóság”, „emlősség” stb.) való viszonya szerint: ezek a viszonylatok adják a rendszerszemléletű elméletek vázát. Az előző antinómiapár esetében egy fölérendelt, nagyobb általánosságú tételt neveztünk az adott tétel magyarázatának — itt pedig azt, amelyik egy tulajdonságot (vagy viszonyt, vagy jelenséget) egy alacsonyabb mozgásforma (v. szervezetségi szint) sajátosságaiból vezet le; így fölvetődhetik a kétféle magyarázat viszonyának vagy elsődlegességének a kérdése. A kémia például egy adott reakció magyarázatára fölhasználhatja mind azt a tételt, hogy „egy erősebb sav kiszorítja sóiból a gyöngébbeket”, mind a reakció molekuláris szerkezetének a fölírásával az elektron-át kapcsolódások mechanizmusát. Az első magyarázattípus egy nomotetikus-(axiomatikus)-deduktív modell sajátja; a második úgy tűnik, mintha kauzális viszonyok együttesét *írná le*, mert az atomok elektronhéj-(energiaszint-) elméletében nincs olyan *törvényerejű* tétel, amely mondjuk épp az NaCl-molekula elektronjainak a kénsav hatására kialakuló helyzetét jellemezné. Ugyanakkor kétségtelen, hogy ez is az általánosabb törvények vagy elméletek segítségével való magyarázat követelményének tesz eleget, de ezt ontológiailag nem az egyedi-sajátos—általános viszonyával, hanem az anyag szervezetségi szintjei extenziójának a különbségével és egymásraépülésével lehet megragadni. A példa egyébként arra is rávilágít, hogy a történelemben idiografikusnak nevezett, ritkábban előforduló kauzális viszonyokkal való „megértetés” (vagyis a nem-nomotetikus eljárás) a természettudományoktól sem idegen.

3. További módszertani antinómiapárként körvonalazódik a determinisztikus/statisztikus (sztochasztikus) szembenállás, főleg két szempontból: (i) a predikció szempontjából, mint kauzális törvényre alapozott előrejelzés *versus* statisztikus módszerekkel nyert függvénygörbére alapozott előrejelzés, vagyis — a társadalomtudományokban — extrapoláció, és (ii) mint magyarázó eljárás *versus* leíró eljárás. — (i) A kauzális törvényre alapozott predikció 1-es plauzibilitást kap minden olyan esetben, amikor a valóságban fönnállnak a törvény föltételében felsorolt követelmények, vagyis az elméletileg posztulált ok minden korlátozás nélkül jelentkezik a valóságban. A statisztikai függvénygörbék az ontológiailag egyformának és egymástól függetlennek tételezett egyedek valamilyen paraméterének az idő függvényében való változását írják le (pl. egy országban az egy főre jutó nemzeti jövedelem növekedését), vagy két, esetleg

több paraméter együttes változását (pl. az egy főre eső nemzeti jövedelem és a demográfiai reprodukciós együttható kovariációját), úgyhogy véges számú megfigyelt eset értékei alapján meghatározzák azt a regressziós függvényt, amiből a függetlennek tekintett változók minden lehetséges értékére ki lehet számítani a függő változó értékét, természetesen bizonyos konfidenciahatárok között. A regressziós függvény nem ad választ arra, hogy miért épp ezek az értékek kapcsolódnak, és így a módszer filozófiai alapja tkp. csak a világ egyformaságába és a jelenségek ismételhetőségébe vetett hit: épp ezért roppant érzékeny a feltételek változásának a lehetőségére, s így lényegesen jobb eredménnyel használható a változatlan tárgyú természettudományokban (pl. az analitikus kémiában), mint a változó-fejlődő tárgyú társadalomtudományokban. A regresszió módszere tehát jellegzetesen leíró módszer, de olyan leíró módszer, ami feltételezi a kauzalitást. Vagyis ebből a szempontból is ennek a módszertani antinómiapárnak a reális tartalma a determinisztikus kapcsolat *versus* leírás lenne, ha a rendszerépítő gondolkodás nem törekednék következetesen a változók determinációs viszonyának a tisztázására, s így egy „ $y=ax$ ” alakú regressziós függvény, ha x -et y okának tekintjük, a „ha $x=\alpha$, akkor $y=\alpha\alpha$ ” alakú statisztikus törvénné válik, amelyben a regressziós függvény konfidenciahatárai alapján meg kell adnunk a valószínűség értékét is. A kauzalitás irányának a meghatározása a regressziós függvénytől függetlenül, vagy az előző ismeretek alapján, vagy kísérleti jelleggel, hipotetikusán történik, s a társadalomtudományban különösen nehéz föladatnak tartják.

(ii) A determinisztikus eljárások jól körvonalazott tulajdonságokkal rendelkező jelenségek viszonyaival vagy külső hatásra változó paramétereivel foglalkoznak, sebből a szempontból mellékes, hogy egyetlen dolog viselkedését (pl. a Föld pályaadatái), az azonos helyzetbe kerülő minden dolog egyenkénti viselkedését (pl. a szabadesés törvénye) vagy a dolgok homogén, nagy számosságú halmazának az együttes viselkedését (pl. $PV=RT$) írják-e le. A statisztikus eljárások ehhez a legutóbbi lehetőséghez állnak a legközelebb, csak, amíg az egyetemes gáztörvény minden változója jól definiált és jól kvantifikálható tulajdonságot fejez ki, s a törvény jól magyarázható a gázok kinetikus elméletével, vagyis egy redukcionista magyarázattal; a statisztikus eljárások mai fő alkalmazási területén, a társadalomtudományban viszont az „emberek nagy számosságú halmazának” a tulajdonságait roppant nehéz megfogalmazni, még nehezebb kvantifikálni (főleg olyan skálakon, amelyek legalább az egyik végükön zártak, mint pl. a $V=0$, $T=0K^\circ$), s a köztük lévő kapcsolatok leírását a figyelembe-nem-vett más tényezők hatása erősen zavarja. A redukcionista magyarázatoknak pedig a társadalomtudományokban sajátos korlátai vannak, amelyekről természetesen még szó lesz. Mindennek ellenére, ha sikerül kiválasztanunk a szignifikánsnak tűnő sajátosságot, akkor a társadalomtudományi statisztikus *módszer* már csak a megoldások tökéletes-

ségét, exaktságát tekintve különbözik attól, ahogyan a fizikai $PV=RT$ törvényt megfogalmazták. A tulajdonságok megfogalmazása azonban *leírás*, és ma a társadalomtudományok nagy része foglalkozik azzal, hogy statisztikai tulajdonságfogalmakat dolgozzon ki, mérje ezek aktuális értékeit, és esetleg ezen tulajdonságfogalmak alapján határolja el az emberek nagy csoportjait. Tulajdonságokkal foglalkozik pl. a társadalomstatisztika („egy főre eső nemzeti jövedelem”), a demográfia („reprodukciós együttható”), a gazdaságstatisztika („munkatermelékenység”), a társadalomlélektan („agresszivitás”) és maga a társadalomelmélet is („termelőeszközkhöz való tulajdonosi viszony”). Az elnevezések (társadalomstatisztika, gazdaságstatisztika) inkább a statisztika-leírás képzetet szentesítették ezeken a területeken, noha a lexikonok megkülönböztetik a „statisztika” több értelmét. Az episztemológiai modellek illetve módszerleírások szempontjából pedig a „statisztikai módszer” a tudományokban a populációkra (halmazokra) érvényes tulajdonságok megfogalmazásával és értékeik mérésével kezdődik, vagyis a leíró lépcsőfok egy magyarázómodell kezdeti, szerves része. Ez csak akkor válik igazán föltűnővé, amikor a klaszterezés vagy taxonképzés során az intuitív megközelítés számára egyáltalán nem körvonalaázódó csoportokat különítünk el az adott populációban.

4. Hasonlóan pragmatikus szempontokat is fölvető módszertani antinómiapár az elmélet (vagy modell) integratív ereje *versus* az elmélet (vagy modell) inferenciális ereje. Az integrativitás azt fejezi ki, hogy az elmélet a valóság mekkora szeletének a jelenségeit próbálja magyarázni, illetve az általa tanulmányozott jelenségek valós előfordulásainak mekkora hányadát képes a rendszerébe ellentmondások nélkül befogni — egy elmélet integratív erejének a határait a paradigmaváltások mutatják ki, amikor is az újonnan fölfedezett jelenségek a rendszer egyes tételeivel szembekerülve, kikényszerítik a rendszer bővítését. Az inferenciális erő főleg a prediktív, esetleg a posztdiktív képességen mérhető. Mindkét tulajdonság fontos jellemzője az elméleteknek, a probléma itt az, hogy valóban az antinómia, vagy legalábbis a fordított arányosság viszonyában vannak-e egymással? Vagyis ha csökken a tanulmányozott jelenségek szférája, akkor nő-e az előrejelzések pontossága? Intuitíve azt mondanánk, hogy kevesebb dologról könnyebb pontos ismeretet szerezni, de ez ellen hat pl. az a szintén köznapi tudás, hogy a meteorológus könnyebben és pontosabban megjósolja a másnapi budapesti időjárást az európai légköri viszonyok ismeretében, mintha csak a magyarországi időjárási tényezőket venné figyelembe. Viszont az ausztráliai légköri viszonyok ismerete már tényleg fölösleges lenne számára — itt tehát a prediktív képesség maximuma az integratív jellegnek egy optimumával, nem az elképzelhető legkisebb és nem az elképzelhető legnagyobb értékkel társul.

5. Meg szoktak még különböztetni alapkutatásokat és alkalmazott kutatásokat, habár ma már majdnem ugyanannyi érv szól ez ellen, mint mellette. Egy klasszikus példa a megkülönböztetésre az elméleti fizika és a mérnöki tudományok viszonya lenne, egy klasszikus ellenpélda pedig ugyanez a kvantumfizika esetében, ahol a mérnöki-technológiai hozzájárulás nélkül sem a kísérletek, sem a megfigyelések nem valósulhatnak meg, s a tudósnak legalább annyira kell ismernie a készülékeit, mint azt a jelenséget, amelyet vizsgál. Az alkalmazott tudományok meglehetősen függetlenül lettek a hagyományos tudományágtól, saját elméleti struktúrákat és módszertanokat fejlesztettek ki, úgyhogy pl. a kénsav ipari előállításának technológiája semmiképpen sem vezethető le csupán az elemek periódusos rendszerének a táblázatából. Ha pedig úgy határozzuk meg az alapkutatás ill. alkalmazott kutatás különbséget, hogy az előbbi kidolgozza az általános törvényeket, az utóbbi pedig sajátos esetekre alkalmazza őket, akkor olyan furcsa konklúziókat kellene elfogadnunk, mint hogy a geológia a fizika és a kémia alkalmazott tudománya, a történelem pedig a szociológiáé: azok, akik a társadalomtudományok módszertanának a természettudományoséhoz való közelítésének a hívei, gyakran el is fogadják, hogy a történelem a szociológiai posztulációk alkalmazásának a területe, bármennyire abszurdnak is tűnnék pl. a II. világháborút a kiscsoportkutatásban nyert fenyegetettség kohézió (Crozier 1955) törvénnyel magyarázni. Gyakorlati szempontból a társadalomtudományok alkalmazott tudományainak a tervezés-fejlesztést, a közigazgatást, az irányítást, a településszociológiát, a pedagógiát stb. lehet tekinteni. Összességükben talán a — valószínűleg a tudományfikációs irodalomból származó — „társadalmi mérnökség” gyűjtőnév jellemezné őket a legjobban.

2. A társadalomtudományok sajátos problémái

Az eddig felsorolt módszertani antinómiapárok a faktuális tudományok összességét érintik; a társadalomtudományokban ezenkívül más módszertani jellegzetességek és specifikus antinómiapárok is érvényesülnek, amelyek a társadalomtudományoknak a többihez viszonyított sajátosságaiból adódnak.

A tudományok összességét, tárgyuk és módszereik szempontjából, három vagy négy csoportba szokás sorolni. A hármas fölosztás: formális tudományok, természettudományok és társadalomtudományok; a négyes fölosztás kiemeli még a biológiai tudományokat, vagyis a formális, a természettudományi, a biológiai és a társadalmi tudományokkal számol. Ezek közül a formális tudományok (pl. a logika, a matematika, a kibernetika) a logikai igazságok területe, amelyek ugyanis az empirikus valósággal

közvetlenül nem konfrontálódnak, s így a legnagyobb módszertani cezúra föltétlenül ezek és a másik 2 vagy 3 csoport között adódik. A tárgy szerinti tudománycsoportosítás a valóságnak azon a tulajdonságán alapszik, hogy a fejlődés, ha jellemzi is az anyag szerveződésének minden szintjét, gyakorlatilag elhanyagolható a fizikai jelenségek esetében, míg meghatározó a társadalomban. Így a tudományok elhelyezhetők egy olyan skálán, amely a változatlan tárgyú fizikától a dinamikusan változó tárgyú szociológiáig ível. Clara Dan, aki foglalkozott ezzel a kérdéssel, három típust különböztet meg a skálán:

I. A nem-fejlődő tárgyú tudományok
(pl. fizika)

1. Az aktív tényezők száma relatíve kicsi és könnyen el lehet határolni őket az inaktív tényezőktől.
2. A tárgyat a stabilitás, vagyis a jelenségek szabályszerű ismétlődése jellemzi.
3. A matematikai struktúrák könnyen alkalmazhatók rájuk.
4. A törvények alkalmazhatósági területe szigorúan meghatározott.
5. Az ellenpélda falszifikáló erővel bír.
6. A predikció szükséges és lehetséges, de az előrejelzett események már az előrejelzés pillanatában is léteznek, csak meg kell figyelni őket (pl. a spektrum vöröseltolódása).

[Erős módszertani patternek alkalmazása.]

II. A lassan fejlődő tárgyú tudományok
(pl. biológia)

1. Az aktív tényezők száma nagyobb és struktúrákba szerveződhetnek; az aktív tényezők elhatárolása megnehezedik.

2. Az egyedi reakciók közt különbségek lépnek föl.

3. Nehezebben matematizálhatók.

4. Megjelennek a meghatározatlan alkalmazhatósági területű kvázitörvények.

5. Az ellenpéldának nincs szigorúan falszifikáló ereje („caeteris paribus” záradéka).

6. A predikció még nem létező, jövőbeli eseményre vonatkozik, és nem pontos: a jelenségeknek egy osztályára vonatkozik, az alosztályra már nem (pl. „a sugárzások mutációt fognak előidézni”, a mutáció közelebbi meghatározása nélkül; az orvosi diagnózisok határozatlansága).

III. A fejlődő tárgyú tudományok (pl. szociológia, lélektan)

1. Azoknak a tényezőknek a száma, amelyek egy esemény megjelenését előidézik, a mérhetetlenségig nőhet.

2. Az egyedi reakciók közti különbségek nőnek.

3-4. (Ebből a szempontból a szerző nem jellemzi a csoportot.)

5. Az ellenpéldának nincs falszifikáló ereje.

6. Az előrejelzett eseményosztály a megvalósuló konkrét eseményosztályhoz képest nagyobb terjedelmű, mint a biológiában: (a) a predikció megváltoztathatja az emberek magatartását és így a probléma premisszáit is; (b) a szubjektivitás és az értékek tényezői nem elhanyagolhatók abból a szempontból, hogy az emberek dolgozhatnak tudatosan egy kisebb objektív valószínűségű, de több humánértékkel rendelkező állapot megvalósítása érdekében.

Mindezen fontos különbségek alapján a szerző arra a következtetésre jut, hogy a II. és III. tudománycsoport számára szükséges lenne kidolgozni egy gyöngébb pattern-készletet, amelynek alapján az itt végzett tudományos kutatások gyakorlatilag összevethetők vagy episztemológiailag értékelhetők lennének, mert a kidolgozottabb erős patternek a biológiai és társadalomtudományi csoportokra jelenlegi formájukban nem alkalmazhatók. Javasolja például a *posztidikció* módszerét a társadalmi (magyarázó) elméletek ellenőrzésére, oly módon, hogy egy adott, már létező (vagy a múltban létezett) eseményt le tud-e vezetni az előzményként adott föltételeiből (pl. az első világháború utáni helyzetből a fasizmust). A példa rávilágít, hogy Clara Dan szerint a II. és III. tudománycsoport módszertani ideálja is a nomotetikus modell kellene hogy legyen, és csak az objektív nehézségek miatt tartja szükségesnek az ettől különböző, de efelé konvergáló patternek megfogalmazását és alkalmazását. A posztpozitivizmusával rokon fölfogás leginkább abból a szempontból bírálható, hogy nem vet számot a rendszerszemléletű paradigmák lehetőségével.

Nem ritka viszont az az ismeretelméleti-tudományfilozófiai állásfoglalás, amely a társadalomtudományok és a többi tudomány közti módszertani megkülönböztetést elvi alapokra helyezi. Ennek legismertebb ontológiai érvei — amelyek azonban nem meritik ki a mögöttük rejlő világnézet teljességét — a következők:

- A társadalmat bonyolult pszichikummal rendelkező egyedek alkotják, akiknek a tevékenységét, cselekedeteit közvetlenül olyan szubjektív (belső és egyedi) sajátosságok motiválják, mint a szándék, akarat, vágy, érzelmek stb.
- A társadalom működésében valamiféle célszerűség érvényesül.

- Az emberek, de a szervezetek vagy intézmények működését is normák irányítják.
- A társadalom jeltermelő közösség, és a jelek világának a tanulmányozása a materiális okság elve alapján (a hagyományos magyarázattal) elképzelhetetlen, azt csak (az okságtól független eszközökkel) megértetni lehet.

Más megfontolások, amelyek a társadalomtudományok vagy társadalomelméletek módszertani függetlenségének hite irányában hatnak, nem a tárgy sajátosságain, hanem a kutató és a társadalom, vagy a kutatás anyagának, eredményeinek és a társadalomnak a specifikus viszonyán alapszanak.

(i) Az adatgyűjtésnek a társadalomtudományban vannak etikai korlátai (pl. a kísérletezés tilalma), és olyan korlátai is, amelyek a kutatott közösség érdekvédelméből, erkölcsi fölfogásából vagy szokásaiból származnak. Ismeretes, hogy a homoszexuálisokról készült első átfogóbb mű még nyomozói módszerekkel gyűjtött adatokra támaszkodik, és az etnográfiaiban is előfordul, hogy bizonyos ritusokon nem látják szívesen a gyűjtőt (pl. Egyiptomban a halottsirató szertartáson).

(ii) A társadalmi kutatások céljai sokkal differenciáltabbak, mint az egyszerűen az ismeretek bővítését, pontosítását és hasznosítását célzó többi tudomány céljai, amelyek épp azért elsőrendű föladatuknak tartják a már fölhalmozott ismeretrendszer módszertani hagyományaiba való beilleszkedést és az újonnan nyert ismeret elhelyezését a már létező ismeretstruktúrákban. A társadalmi kutatások módszerei erősen függenek attól, hogy a cél a predikció, a társadalmi gyakorlat, a társadalmi önismeret ápolása vagy egy emancipációs mozgalom körvonalazása-e.

(iii) A társadalom kutatója nem függetlenítheti magát a tárgytól, s a társadalomban elfoglalt helyzete az elsajátított értékei révén (sőt, esetleg az érdekei révén is) irányítja a kutatási tárgy kiválasztását, a fogalomkincsét, a módszereit, a társadalomban konstituálódott más értékekhez és normákhoz való viszonyát.

(iv) A tudományos munka fogadtatásánál számolni kell az érintett közösségek esetleges érzelmi reakcióival, sőt, a jogos vagy jogtalan érdekvédelmi mechanizmusok beindulásával. Így nagyon megnő az esetleg elhamarkodottan közzétett vitatható eredmények jelentősége, vagy a részgazságoké, amelyek szélesebb kontextusban, vagy ellenkezőleg, pontosítva, megváltoztathatják az értékeléseket, valamint az interpretálatlanul közölt és ezért elfogult szempontokból sajátosan interpretálható eredményeké. (Ezek a példák a kutató részéről föltétlen szakmai lojalitással, objektivitásra-törekvéssel készített munkákra vonatkoznak, nem a szándékosan vagy tudatosan ideologizált szövegekre.)

(v) Az emberi magatartást nagymértékben befolyásolják az ismeretek, s így a nyilvánosságra kerülő társadalomtudományi eredmények is, függetlenül attól, hogy ezek a leírás, a magyarázat vagy a predikció formájában jelennek-e meg. Általában a

társadalmi predikció magatartás-szabályozó jellegét szokták kiemelni, pozitív vagy negatív *feedback*-ként (ill. önmegvalósító vagy önmagát megakadályozó jóslatként) értékelve. De társadalmi hatása lehet a nem predikciós szándékkal készült illetve közzétett eredményeknek is, pl. a demográfiai adatoknak a születésszabályozásra, a tájmonográfiáknak az iparosításra, az értékszociológiai fölméréseknek az értékek változására (konformizmus révén).

(vi) Semmilyen tudományos kutatás sem független a társadalomtól, legföljebb a társadalom bizonyos intézményeitől és szervezeteitől (az államapparátustól, az egyes pártoktól) való függetlenségét ismerhetjük el. Az adatgyűjtés és a földolgozás egyre bonyolódó módszerei kezdik képtelenséggé tenni a magányos tudós utópiáját. A társadalomtudományi munkák nagy része ma már a megrendelők (főhasználók) által igényelt témákra vonatkozik, az ő döntéseikhez szükséges mértékben részletezett; konklúzióinak logikai szerkezete pedig a döntéshozás folyamatához idomul, felsorolja a lehetséges alternatív megoldásokat, ezek következményeit, a következmények közti viszonyokat stb.

(vii) A társadalmi változások értékelését és főleg a „társadalmi mérnökség” változtatási szempontjait erősen befolyásolják mind a kutató, mind a döntéshozó esetében a fejlődéskoncepciójukból adódó, ezt konkretizáló elvek. De a fejlődéskoncepció gyakran nem racionális reflexió, hanem egyszerűen az utánzási hajlam, esetleg az ideáltípushoz való közeledési vágy eredménye.



Mindezek az ontológiai és pragmatikus megfontolások a társadalomtudományokban gyakran úgy jelentkeznek, hogy kétségbe vonják a nomotetikus és az ezzel konvergens statisztikai modell létjogosultságát, vagy legalábbis az egyedüli tudományosményként való funkcionálásának a jogosultságát, és alternatív módszerekre akarják alapozni a társadalom tanulmányozását. Kétségtelen, hogy ma a társadalomtudományokban a legnagyobb a módszertani heterogenitás, egymással párhuzamosan léteznek a legellentmondóbb metodikák, a filozófiai esszé éppúgy társadalomelméleti műnek számít, mint a számítógépes földolgozással nyert eredmények, az interaktív interjú éppúgy kutatási nyersanyag, mint a népszámlálási statisztikák. A módszertani normativitás szétforgácsolódik: vannak követelményjellegű szabályai az interjúkészítésnek és ugyancsak követelményjellegű szabályai a népszámlálásnak, de nincsenek olyan általánosan elfogadott normák, amelyek a lehetséges metodikák közti választást eldöntenék. Igaz, hogy a társadalmi jelenségek szférája olyan széles, hogy a legkülön-

bőzőbb indíttatású módszereknek eddig ritkán volt alkalmuk ütközni, de a kutatások expanziójával az eddig viszonylag elszigetelten fejlődő kognitívumrendszereknek össze kell érniük, s a határterületeken föllépő feszültségek szükségessé teszik majd a módszertani választásokat. A módszertani sokszínűség alapja a társadalomtudományok horizontális, tárgykör szerinti tagozódása (pl. gazdaság, jog, politológia, történelem, szociológia stb.), valamint a mikro- és makrostruktúrák szerinti vertikális tagozódás, amelyekhez még hozzászámíthatjuk a tények viszonyát tanulmányozó ágazatok és a normák viszonyát tanulmányozó (jog, erkölcs) ágazatok tárgyában jelentkező különbséget. (A „társadalommérnökség” nem annyira a tárgyat, mint a funkcióját tekintve különül el a társadalomtudományok egyetemében.)

Ma egy társadalomtudós belátása szerint választhat több alternatív társadalomszemléletet, több alternatív gazdasági, jogi, politikai, történelmi stb. elmélet között, és ugyancsak belátása szerint választhat a módszertani készletből. Természetesen az elmélet és a módszer összefüggenek, de az elmélet inkább csak a választható módszerek fő tulajdonságait határozza meg, s a konkrét megoldásokat a kutatási téma diktálja vagy sugallja — jellege szerint — a kutatónak. És kialakultak már a társadalomtudományokban is szinte reflektálatlanul alkalmazható rutineljáráások. A társadalomtudományi módszerek fő jellemzői, akárcsak az általános-episztemológiaiaké, antinómiapárokba szervezeten tárgyalhatók.

2.1. Magyarázat versus megértés

A természettudományok és a társadalomtudományok között a legnagyobb módszertani szakadékot az a fölfogás tételezi föl, amely szerint a társadalomtudomány nem is tudomány, hanem inkább filozófia, mert a létnek abban a szférájában, amelyben az emberi lélek irányítja az eseményeket, nem lehet a materiális okságra alapozni az elméleteket, hanem a lelki történések finom rajza adja a társadalmi jelenségek és mozgások megértésének kulcsát. Kifejezetten a társadalomtudományok módszertanával kapcsolatban ezt az álláspontot a XIX. századi német neokantiánusok fogalmazták meg, elválasztva az akkor még egyetlen komoly társadalomtudományként számbajöhető történelemnek a módszereit az akkor már roppant dinamikus fejlődő természettudományok módszereitől: így született meg az idiografikus—nomotetikus antinómiapár, ami kifejezetten és szó szerint még csak a „leíró”, illetve „törvénnyel magyarázó”, akár kompatibilisnak és komplementernek is tekinthető metodikák közti distinkciót jelenti, de a teljes neokantiánus eredetű módszertani elmélet ennél sokkal

mélyebb ellentmondással tölti föl. David Rubinstein így foglalja össze a szembenálló *metodikák* vitatott pontjainak listáját:

objektív	szubjektív
materializmus	idealizmus
magyarázat	megértés
megfigyelés	interpretáció
tények	eszmék
ok	értelem (jelentés)
viselkedés	cselekvés
lét (termelés)	tudatosság (ideológia)
alap	felépítmény
társ. szervezet	társ. psziché
struktúra	kultúra
objektív (funkcionális)	értelmes (interpretálható)
rendszer	módszer

Igaz, ez a lista már nem pusztán Windelband és Rickert munkásságán alapszik, hanem figyelembe veszi még Ranke, Droysen, Dilthey, sőt Weber szellemi hagyatékát is, vagyis a hermeneutikai gondolkört, különösen a „megértő pszichológia” (Dilthey) és a „megértő szociológia” (M. Weber) téziseit (Wittgenstein „megértő lingvisztikáját” a szerző inkább marx-i, mint a hermeneutikus gondolkörhöz közelíti).

Annak a társadalomkutatási elméletnek, amelyet a táblázat jobb oldalán álló terminusok jellemeznek, végül nem a félreérthető „idiografikus”, és nem a tágabb értelmű „szubjektív” vagy „idealista” lett a jelölő-jelzője, hanem a „megértő” (= „hermeneutikus”), illetve az ezzel szinonimként használt (főleg a magyarázat, és kevésbé a megfigyelés ellenpárjaként értelmezett) „interpretatív”. Az elmélet fejlődése, XIX. századi kialakulásától kezdve máig, határozott eltolódást mutat horizontálisan a történelemtől a szociológián és a szociálintropológián keresztül a társadalomlélektan

felé, vertikálisan pedig a makroszintű tanulmányoktól a mikroszintűek felé. Ha eltekintünk a weberi eszmerendszer máig tartó hatásától, három kifejezetten „interpretatív” élő iskolát különböztethetünk meg: a szimbolikus interakcionizmust (pl. G. H. Mead), az etnometodológiát (pl. Garfinkel vagy A. V. Cicourel) és a (Weberre is támaszkodó) szociológiai fenomenológiát (A. Schutz). Az ezek által használt jellemző módszerek: a résztvevő megfigyelés, a fókuszált interjú, az életrajzi dokumentálódás és az önéletrajzírás, a kvázikísérlet (szimulált helyzetekben) és a kérdőívezés. Általánosságban megjelölhető céljuk a köznapitudat kognitív, normatív és szimbolikus struktúráinak kialakulását nyomon követni, s a módszereiket azzal az egyáltalán nem idealista érveléssel indokolják, hogy a kutatónak a saját bőrén kell éreznie azoknak a helyzeteknek a hatását, amelyek bizonyos struktúrák kialakulását előidéznek (empatikus identifikáció, szimpatikus introspekció stb.). Tanulmányaiknak szétforgácsolttsága és esetlegessége viszont szembeszökő, ha pl. a genetikus lélektan eredményeivel hasonlítják őket össze; a társadalom makroszintű jelenségeinek magyarázatára pedig inoperánsak.

Ha közelebbről megnézzük azt a terminuslistát, amelyben D. Rubinstein összefoglalta az általa hermeneutikusnak tekintett törekvések központi fogalmait, világossá válnak a társadalomontológiai premisszáik is:

(i) a társadalmi objektivációk helyett a szubjektív képződményekre helyezni a hangsúlyt, a tények helyett az eszmékre, a társadalmi szervezet helyett a társadalmi pszichére; együttesen kimeríti a társadalomontológiai idealizmus fogalmát, amely szerint a fejlődés nem az objektivációk kauzális viszonyán, hanem az egyének szubjektív sajátosságain múlik;

(ii) a „viselkedés” és a „cselekvés” megkülönböztetésének alapja, hogy a viselkedés adott objektiv helyzetre adott válaszreakció, a cselekvés pedig a cél által vezérelt: az egyikben a determináltság, a másikban a teleológia dominál;

(iii) a „struktúra” (gyakran „társadalom” vagy „civilizáció”) megkülönböztetése a „kultúrától”, illetve az „objektív (funkcionális)”-é az „értelmes (interpretálható)”-tól, természetesen az utóbbi tényezők javára, a kutatás súlypontjának az „alapról” a „felépítményre” csúsztatásával konvergens, és még a XIX. századi makroszintű hermeneutika eszméi élnek benne, amely szerint a kultúrkörök mindegyike sajátos, koherens szimbolikus világot épít maga köré, amely értékei és normái révén maximálisan meghatározza a mindennapi lét eseményeit. Az egyszer kifejeződött kultúrkörökben a fejlődés szükségszerűen leáll, mert az értékek és normák világában — idealista alapról — semmiféle evolúciós dinamikát nem lehet posztulálni, itt csak radikális változásokról, revolúciókról lehet szó — vagyis a következetes szubjektivizmus illetve hermeneutika történelmi perspektívája csak egyfajta katasztrófaelmélet lehet.

2.2. *Individualizmus versus holizmus*

Az individualizmus versus holizmus antinómiapár az általánosabb „redukcionizmus *versus* rendszerszemlélet” és az „empirikus *versus* teoretikus” ellentétek szintetikus társadalomtudományi változata. Az előbb tárgyalt „magyarázó *versus* megértő” ellentétre „merőleges”, vagyis mind az objektivista, mind a szubjektivista rendszerek lehetnek akár individualisták, akár holisták, de itt csak az elterjedtebb és meggyőzőbb objektivista változatokkal igyekszem foglalkozni.

(A) Individualizmus

A logikai következtetések szempontjából a fönt jelzett különbség az indukció és a dedukció különbségének felel meg: az individualista eljárások a társadalmi alapegységek (ill. elsősorban az emberek) tanulmányozásával nyert tulajdonságokat és kapcsolatokat igyekeznek általánosítani, a holista eljárások pedig a társadalmi makrostruktúrák (intézmények, társadalmi osztályok, szervezetek) tanulmányozásával nyert ismereteiket igyekeznek úgy lebontani (pl. a fogalmak operacionalizálásával), hogy végső soron megfigyelhető alapegységeket vagy kvantifikálható és mérhető tulajdonságokat nyerjenek. Elvileg tehát ez még nem sokban különböznék a más tudományokban is honos empirikus-teoretikus különbségtől, s az induktív episztemológiára épülő szociológiai iskolák mai fő képviselőit, az előző évtizedek pozitivistá (Comte, Mill) és operacionalista (Lundberg) hagyományait is értékesítő angol-amerikai irányzatot úgy is nevezik, hogy empirista iskola. Módszertani törekvéseiket Lazarsfeld és H.L. Zetterberg fogalmazták meg, s az eszményük egy axiomatikus-deduktív nomotetikus rendszer, amelyet a statisztikus (probabilisztikus) instrumentális törvények megfogalmazása révén építenének ki, induktív úton. A törekvés gyönge pontjait az alábbiakban lehet összefoglalni:

(a) A módszer fő alkalmazási területe a szociológia, a normatív szférákat is (jog, erkölcs, politika) a tényleírások felől közelíti (jogszociológia, értékiszociológia, politikai szociológia), a történelemre pedig elvileg annyira lenne alkalmazható, amennyire a mai ember viselkedése megfelel a régmúlt korok embereiének.

(b) Jelenleg az empiristák semmilyen általános társadalomelméletet nem ismernek el (ami persze nem azt jelenti, hogy teljesen elfogulatlanul közelednek a társadalmi jelenségekhez, hanem csak azt, hogy a köznapi józan ész struktúrái szerint teszik ezt), s ámbár ez roppant megnehezíti az empirikus kutatások konklúzióinak megfogalmazását, a változók mért összefüggéseit inkább korrelációformában vagy regressziós függvények formájában közlik, mintsem hogy valamely társadalomelmélet értelmében

tsági kapcsolatot állapítanak meg köztük. Kidolgozták viszont a modellezési technikákat, amelyek lehetővé teszik, hogy az összefüggő jelenségek összes determinációs variációját végigpróbálva, a legplauzibilisabbat ki lehessen választani.

(c) Az induktív módszerek nehezen teszik lehetővé az egyének szintjére jellemző tulajdonságok és a csoport vagy közösség szintjére jellemző változataik közti különbségek áthidalását. Ugyanez a nehézség jelentkezik a fogalmak operacionalizálásánál is, és Lazarsfeld meg is állapította, hogy nem minden fogalom operacionalizálható. Ami azt is jelenti, hogy minden reményteljes várakozás ellenére, az individualista és a holista elméletek békés egybenövése nem valószínű. De történtek próbálkozások az egyedi-partikuláris—általános szintekre jellemző megfogalmazások rendszerezésére, hogy az átmeneteket megkönnyítsék:

egyszerű cselekedetek	diszpozicionális cselekedetek	aggregált cselekedetek
leírás	megismerés	társadalmi meggyőződés
értékelés	attitűd	társadalmi értékelés
előírás	elvárás	társadalmi norma

Lazarsfeld négy olyan tulajdonságcsoporthat különböztetett meg, amelyekkel egy közösség leírható, s ezek közül csak egy csoport olyan, amely az egyénre és a közösségre is alkalmazható: az analitikus tulajdonságok csoportja. A többi három — strukturális tulajdonságok, relacionális tulajdonságok és topologikus tulajdonságok — jellemzik ugyan a közösséget, de az egyént nem.

Ez a nehézség komoly veszélyforrássá is válhat. Az empirizmus kritikussai rámutattak, mi lesz abból, ha (i) a csoportjellemzőket kezdik keresni az egyén szintjén (ezzel kapcsolatban gyakran tréfás példákat fogalmaztak meg, mint pl. azt, hogy a gólyalétszám és a nagyobb természetes szaporulat korrelációja alapján igazolódik, hogy a gólya hozza a gyereket; vagy a fiataalkori bűnözés és a szenilitás korrelációja alapján keresni lehet majd a fiataalkorú szenilis bűnözőket); illetve abból, ha (ii) az egyéni jellemzőket kezdik a csoport szintjén keresni (és az ezzel kapcsolatos példa már korántsem olyan mulatságos, mert komolyan vett ideológiai szövegek részét képezi: ha a munkásokra, mint egyénekre jellemző bizonyos fokú vertikális társadalmi mobilitás, vagyis egyesek közülük föltörhetnek és vállalkozók lehetnek, ez korántsem jellemző a munkásosztály egészére, vagyis a munkásosztályból sohasem lesz vállalkozói osztály).

(d) Ezeket a nehézségeket figyelembe véve, nem megalapozatlan az empirizmus kritikusainak az a kifogása, hogy az empirista módszerek egy atomisztikus társadalomontológiára épülnek, ami az egyenként minden vonatkozásban egyformának és egymástól függetlennek tételezett egyéneket a „külvilág”, a társadalom egészével helyezi oppozícióba. Ebben a koncepcióban a társadalom vertikális tengelyén elfoglalt hely éppolyan „interindividuális” különbséggészeli, mint pl. az extrovertáltság—introvertáltság tengelyén való megoszlás, sőt, a rendszeren belül sem a megoszlást előidéző tényezők, sem az azt megváltoztató mechanizmusok nem tárthatók fel.

(e) Végül tisztázni szükséges az „empíria” és a „redukcionizmus” viszonyát a szociológia esetében. Történetesen a szociológiának mint tudománynak az alapegysége egybeesik a megelőző szervezetségi szint tudományának, a lélektanak a tárgyával. Más határokon az átmenetek fokozatosabbak, s ezért (is) könnyebb az elhatárolás, pl. a fizikai atom és a kémiai molekula, a kémiai szerves anyag és a biológiai élő anyag közt. Viszont a társadalmi jelenségeknek a lélektani sajátosságokkal való magyarázata elvileg (i) tautologikus;

(ii) nem tesz eleget a magyarázattal szemben állított episztemológiai követelményeknek;

(iii) nem tesz eleget a redukcionista magyarázattípusnak a tanulmányozott egységek homogenitására és függetlenségére vonatkozó követelményeinek; mert

(i) az emberi pszichikum messzemenően társadalmi meghatározottságú;

(ii) a magyarázat egy kevésbé általános tételt egy általánosabbal támaszt alá, márpedig a lélektani fogalmak és törvények szférája nem lehet szélesebb, mint a társadalmiaké;

(iii) a lélektan megfigyelései szerint a kifejlett pszichikumú emberek közt olyan interindividuális különbségek léteznek, amelyek az azonos helyzetben tanúsított magatartásokat szórhatják a normálisnál jóval erősebben vagy aszimmetrikusan — nincs garancia arra, hogy egy sor lélektani tulajdonság, pl. a temperamentumbeliek, a kreativitás, vagy bizonyos képességek megoszlása az emberiségen belül (és főleg a kisebb csoportokban) valamilyen jellegzetes eloszlásgörbét követne, ami a valószínűségi eljárások alkalmazásának alapja; s végül az emberek nem egymástól függetlenül reagálnak és cselekszenek — ez alátámasztható mind a tömegpszichózisokkal, mind az érdekvédelmi szervezetek létrejöttével, sőt a társadalmi predikciók már tárgyalt visszacsatolós jelenségeivel is.

A mai tudományosztályozások a lélektant társadalomtudománynak tekintik, ami a konkrét pragmatikus megoldások szintjén fejezi ki, hogy a lélektan nem lehet a társadalomtudományok reduktív-magyarázó tudománya.

(f) A statisztikus (probabilisztikus) eljárások zárt rendszerekkel dolgoznak. (Pl. a társadalomstatisztikában az „egy főre eső nemzeti jövedelem” egy-egy országra érvényes,

a mintavételen alapuló kutatások pedig a populáció nagyságához méretezik a mintanagyságot stb.)

(B) Holizmus

A társadalom egységes egészként való tanulmányozása távolabbi múltra tekinthet vissza, mint a pozitivista vagy empirista törekvések, és — a történetírástól eltekintve — alighanem Arisztotelész *Politikája* volt az első olyan mű, amely makroszintű, de konkrét (összehasonlító) tudományos módszerrel szölt a társadalom aktuális problémáiról. Hasonló szellemben fogant művek már csak több mint két évezred után, a közgazdaság területén születtek, amikor Quesnay makroszintű statisztikai leírásokat használt a társadalom tanulmányozásához.

A társadalomkoncepciók fő alakulási útvonala azonban a történelem és a történelemfilozófia. Ezek a diszciplínák hívták föl a figyelmet a társadalmi jelenségek mulandóságára és változékonyságára, s az összehasonlítások egyrészt elősegítették a saját kor jobb megértését, másrészt racionálisabb alapra helyezték az egyes intézményrendszerekkel, szervezeti formákkal, erkölcsökkel és művészeti megvalósításokkal szembeni értékelő attitűdöt. A XIX. század a nagy történelmi szintézisek kora, amelyek mindegyike egyúttal egy-egy társadalomelmélet premisszája is: Hegel történetfilozófiáját sajátos módon tagadva fogalmazta meg Marx a történelmi materializmus alapeszméit; Comte, Weber és a hermeneutikusok egyszerre foglalkoztak történetírással és társadalomtudományi elméletük megalapozásával. E példák közül csak a marxi és a hermeneutikus rendszer teljesen holista, de Webernek, sőt Comte-nak is volt „társadalomkoncepciója”.

Ezeknek a társadalomelméleteknek a története világosan mutatja, hogy keletkezésükhöz hozzájárultak az induktív módszerek: a történelmi tények rendszerezése és az összehasonlító eljárások. Viszont a XIX. században még ritka volt a mai értelemben vett kifejezetten szociológiai kutatás, a társadalomelméletek kidolgozói a történelem mellett inkább a lassanként körvonalazódó többi társadalomtudományra, a statisztikára, a néprajzra, a közgazdaságra, a jogra támaszkodtak.

Ha az említett négy múlt századi — századvégi társadalomelmélet sorsát tekintjük, a „természetes” szelekció egyedül a marxizmusnak látszott kedvezni: a hermeneutikus módszerek azóta a mikroszociológiába szorultak vissza; a weberi eszmék ma elsősorban annyira élnek, amennyire Habermas weberianusnak tekinthető (s egyébként csak más elméletek kontextusába integrálódik egy-egy tipológiája vagy elképzelése); Comte elképzeléseinek a visszhangja pedig bár érzékelhető az empirikus irányzat törekvéseiben,

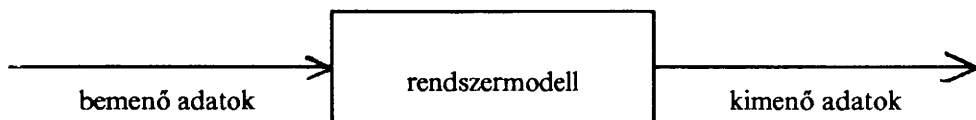
de alapjában véve már a Comte-utód H. Spencer elképzeléseit tökéletesítő amerikai funkcionális iskola is más törekvéseknek adta át a terepet.

A holista szociológiai elméletek közül a marxista „történelmi materializmus” XX. századi riválisai eddig a strukturalizmus, a funkcionalizmus és a strukturális-funkcionális elemzés voltak, valamint a belső ellenzékként körvonalazódott, de végül tőle divergensnek bizonyuló neomarxista praxisfilozófia, amelynek társadalomontológiai koncepcióját Lukács György dolgozta ki. Inkább módszertani alternatívaként, mint elméletként jelentkezett Durkheim és Piaget rendszere, amelyek konstruktív dialogizáló viszonyban álltak a marxizmussal.

A frankfurti iskola törekvéseit episztemológiai szempontból erősen bírálta K. Popper, és legkarakterisztikusabb társadalomelméleti elképzelése, a Marcuse-é is átadta már a helyét a nyugati társadalom jelenlegi helyzetét jobban közelítő, és a közérzetét inkább kifejező irányzatoknak, amelyeket J. Cohen az „identitásparadigma” és az „erőforrásparadigma” nevekkel jellemez; de erősen hat még Habermas kommunikatív racionalitás-elmélete.

A strukturalista-funkcionalista episztemológiai (módszertani) modellel kapcsolatban már említettem, hogy annak továbbfejlesztett változata a rendszerszemlélet. A rendszerszemlélet meghaladja a funkcionalizmussal szemben jogosult társadalomontológiai (teleológia, stabilitás), filozófiai-erkölcsi (a racionalitás *non plus ultrája* a beilleszkedés) és ismeretelméleti (zárt rendszerszemlélet) kifogásokat, de természetesen megvannak a saját problémái. Ezek közül elsőnek említeném a modellezés általános episztemológiai problémáját, vagyis azt, hogy magyarázatnak tekinthető-e egy jelenség modellezése, vagy csak egyszerűen ábrázolásnak. Szélsőséges esetben: egy anyag molekulájának a színes fagolyókkal való reprezentálása magyarázza-e a molekulát, vagy csupán leírja? A rendszermodellek alapján gyakran fogalmaznak meg predikciókat, márpedig a predikciót csak a magyarázat alapján lehet megfogalmazni stb.

A rendszerelmélet ma több síkon konstituálódott módszertani elmélet. Megkülönböztetjük a konkrét kutatásokhoz legközelebb álló, inkább csak szemléletként érvényesülő változatát, amelynek a nyelvét N. Müller kvázitechnológiainak nevezi, mert az olyan terminusoknak a meghatározása, mint az integráció, a stabilitás, a kontroll, a komplexitás, leíró jellegű és az épp tanulmányozott jelenségre vonatkoztatott. A különböző tudományokban alkalmazott rendszerszemléletű eljárások absztrakciójaként körvonalazódott a rendszerszemlélet, olyasfajta meta- (módszertani) tudományként, mint a logika vagy a kibernetika. Végül a logikai rendszerekhez (pl. kijelentéskalkulus-hoz, deontikus logikához) és a kibernetikai modellekhez hasonlóan megjelentek a gyakoribb rendszerek formalizált modelljei. A rendszermodell ismeretelméleti fölhasználásának modellje a predikció problémájára is megadja az általános választ:

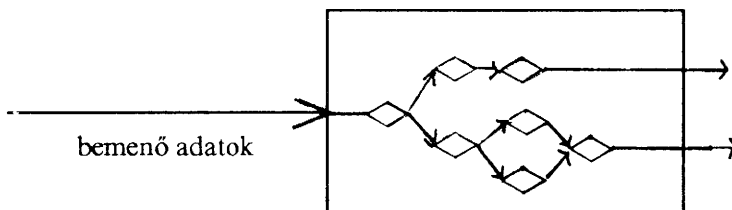


adott	keresett	(episztemológiai) aspektus
input, output	rendszermodell	elmélet
input, r. modell	output	predikció
r. modell, output	input	technológia

A lehetséges kombinációk 1. esete az a bizonyos „fekete dobo” elmélet, amellyel pl. a behaviouristák dolgoztak, csak ők lemondtak a rendszerjellemezők kereséséről és ragaszkodtak a „ha...akkor” típusú viselkedési sémák megfogalmazásához, ami kauzális összefüggésnek ugyan kauzális összefüggés, de az általánosításával kapcsolatos nehézségeket láttuk az individualizmus módszerének elemzésénél.

A 2. eset az, hogy a bemenő adatok és a rendszermodell ismeretében előrejelezzük a kimenő adatokat, csak akkor lehetséges, ha

(i) ismerjük a rendszeren belüli valamennyi mechanizmust, ami a bemenő adatok hatására mozgásba jön és végig tudjuk követni a determinációs láncokat, vagyis a rendszeren belüli kauzális viszonyokkal magyarázunk:



(ii) ismerjük a rendszer egy izomorf alrendszerének az outputját hasonló bemenő adatokra, vagy az illető rendszer sajátos változata egy ismert általánosabb rendszer-modellnek, amelynek a viselkedését szintén ismerjük;

(iii) az extrapoláció ezekben a terminusokban annak az esetnek felel meg, amikor ismerjük a rendszer néhány korábbi input-output adatát, és az azok alapján meghatározott regressziós függvény értékeivel jósoljuk a későbbi bemenő adatokra adandó választ.

Nyilvánvaló, hogy (ii) és (iii) esetek a rendszermodell tökéletlenebb ismeretének esetei, kivéve az általánosabb modellre támaszkodót, amennyiben ismerjük annak belső kauzális összefüggéseit.

Végül a 3. eset a döntés és a gyakorlat szférájába tartozik, ha óhajtott output megvalósításának mikéntjéről van szó; vagy a történelmi-történeti ok kutatásába, ha azt nyomozzuk, hogy a rendszer miért reagált úgy, ahogyan reagált.

A formalizált rendszermodellekkel kapcsolatban fölvetődik ezeknek a kibernetikai modellekhez való viszonyának kérdése. A kibernetika a rendszerekben végbemenő vezérlést és hírközlést modellezi, vagyis főleg az információk kapcsolatokat; s a vezérlés által előidézett szubsztanciális vagy energetikai reakciók (pl. a printer működésbe lépése, a lift mozgása az emeletek közt) a kibernetikai rendszereken kívül eső anyagi- vagy energiatárolók terhére mennek végbe. A rendszerek általános elméletének viszont olyan anyagi és energetikus kapcsolatokat is kell modelleznie, mint amilyenek egy rugós óra alkatrészei vagy két szomszédos helyiség hőmérséklete közt állnak fenn, vagyis a kibernetikai modell és a rendszerelméleti modell *elvi* különbsége abból fakad, ahogyan az információs, a szubsztanciális és az energetikai kapcsolatok viszonyát értelmezzük.

A kibernetika, kialakulása óta, arra az álláspontra helyezkedett, hogy a jelnek vagy információnak anyagi hordozója van, legfőljebb rávilágított arra is, hogy a különböző reális rendszerekben a jel továbbításához szükséges energia (pl. a lift memóriájába beírni, hogy melyik emeletre szándékozunk menni) aprócska töredéke a jelben foglalt utasítás kivitelezéséhez szükséges energiának (pl. a lift fölemeléséhez a 10. emeletre). Szokatlanabb szemléletmód viszont az anyagi kapcsolatokat tekinteni egyszersmind információs jelközlő vagy vezérlési tevékenységnek is, zavaróan emlékeztet a panteizmus és a hylozoizmus törekvéseire; de amikor a szemiotika e századi fejlődésében eljutott a jel-rendszerezési kísérletekhez, tipológiáját az „anyagi jelek” osztályával indította, aminek tipikus esete: ha egy kő meghorzsol egy másik követ, jelet hagy rajta.

Úgy tűnik, az anyag/energia duális szemléletének akceptálása után (foton-fényhullám, $E=mc^2$ stb.) a modern tudomány kezd megbarátkozni az anyag/energia/információ triális szemléletével is (pl. az entrópia fogalma ilyen háromfelől közelített fogalom), a marxista filozófia pedig a visszatükrözést mindig is az anyag egyetemes attribútumának

tartotta. Ezeknek a viszonyoknak a részletes kidolgozása és a szemléletmódok összehangolása természetesen még rengeteg munkát igényel — a bennünket itt érdeklő szempontokból az a lényeges, hogy egyelőre rendelkezünk legalább három (aktív, nem-hume-i) kauzalitásfogalommal:

(i) A klasszikus, általánosan ismert formájú definíció (ez a többiekkel való összehasonlításban válik nyilvánvalóvá) szubsztancia-központú: „olyan jelenségek szükségszerű összefüggése, amelyek közül az egyik (az ok) kiváltja a másikat (az okozatot)”.

(ii) Paczolay Gyula a rendszerelméletéről írt könyvében (és talán nem véletlen, hogy épp egy ilyen jellegű műben) oknak nevezi „egy változás hajtóerejét, energiaforrását”, amelyek energiatárolók formájában szoktak jelentkezni, mint pl. az akkumulátor, az akarát, a sikerélmény, a szövetségesek segítsége stb. Az energiaforrások energiakészleteként fölfogott okkal szemben ható erők eredője pedig a potenciálját.

(iii) Kuznyecov munkássága nyomán elterjedt az okságnak az az információs fölfogása, amely szerint az ok és az okozat kapcsolata struktúrák leképezési viszonyaként értelmezhető: az ok struktúrájának valamilyen vetülete áttevődik az okozatra, mint ahogyan pl. a fényképezett objektum külső struktúrája a fénysugarak révén áttevődik a film fényérzékeny rétegeinek a struktúrájába.

A kauzalitás triális jellege elismerésének nagyon fontos következményei vannak:

(i) A rendszerelmélet szempontjából azt jelenti, hogy a kibernetikai modellek mind beilleszthetők az általános rendszermodellek sorába: az információáramlás is determinációs viszonyként kezelhető. Viszont rögtön fölmerül az a probléma, hogy a klasszikus kibernetikai modellek határainál az információs-okságon kívül mindig figyelembe kell venni az energiatárolókat; másrészt pedig az a probléma, hogy bizonyos esetekben az információnak szükségszerűen el kell különülnie a hordozójától, mert amint azt pl. Sipos János megfogalmazta, ha az élő szervezetben nem menne végbe az információs tartalom elvonatkoztatása a hordozó folyamatoktól, működésképtelenné válna a „túlinformáltság” miatt. Egyébként maga a rendszerelmélet is ilyen kettős indíttatású: a megjelenés és a hierarchia gondolata a szubsztanciával foglalkozó biológia felől, a kommunikáció és a vezérlés gondolata a távközlési és a vezérléstechnikai villamosmérnökség felől táplálta az elméletet. Vagyis a kibernetikai rendszerekben használt szintetikus kifejezés az információs és energetikai kapcsolatok jellemzésére, a vezérlés, ami pl. Pattee szerint „a hierarchia felsőbb szintjei felől az alsóbbakra kiterjedő kényszer”, nem alkalmazható minden elővigyázatosság nélkül az általános rendszerelméletben, mert pl. a társadalmi rendszerekre vonatkoztatva egészen antiintuitív és valószínűleg hamis formalizálása lenne mondjuk a hadsereg viselkedésének az, ami azt fejezi ki, hogy „A katonák azért mentek szembe a nyilvánvalóan túlerőben levő ellenséggel, mert a parancsnokuk vezényszavával rákényszerítette őket” — ugyanis a

biológiai rendszerek önfenntartó törekvésének potenciálgátját önmagában semmilyen, a 2. jelzőrendszeren keresztül érkezett információ nem tudná átlépni.

(ii) Az információs okság egy szempontból nagyon különleges okság (vagy kiemeli az okságnak egy különleges vonását): az okozatra egy olyan struktúra tevődik rá, ami már azelőtt is létezett, mint struktúra, és az könnyen a teleológia képzetét kelti: a lift megvalósítja a lift-vezérlő berendezésben megfogalmazódott célt. A rendszerszemlélet teoretikusai, akik szeretnék elkerülni a teleologikus szemléletet, de nem tekinthetnek el a rendszereknek attól a nyugtalanító sajátosságától, hogy rengeteg, egymással párhuzamosan zajló és egymást keresztül-kasul metsző folyamat végeredményeképpen a rendszerek makroaspektusa mégiscsak a stabilitás, a dinamikus egyensúly és sok esetben a fejlődés, a teleonómia fogalmával írják le azt a viselkedésformát, amely olyan, *mintha* célt teljesítene. Legjellemzőbb példa erre az élő organizmus, amely növekedése során kiteljesíti a DNS-ben kódolt „célját”.

(iii) A társadalmi jelenségek determinációjában így semmiképpen sem tekinthetünk el az információs okság jelenségeitől, klasszikus kifejezéssel, az eszmék hatásától. De ugyanez a fölfogás belesimítja az információs okságot a materiális és energetikus determinációk rendszerébe, lehetővé teszi a visszatükrözés és a vezérlés árnyalt, pontos tárgyalását a teleológia transzcendens képzei nélkül. Végül arra késztet, hogy egy rendszer okának egy másik rendszert tekintsünk (tételezen csak annyit fogalmaz meg, hogy egy struktúra oka egy másik struktúra), ami a társadalomtudományok számára eddigi eredményeik pozitív visszajelzése, mert nemcsak a holista rendszerek, hanem az empirikusak is, ha magyarázni akarnak valamilyen jelenséget, kénytelenek azt több tényező együttes hatásának tulajdonítani.

Rengeteg előnyös vonásuk ellenére, a rendszerszemléletű társadalmi elméletek episztemológiai szempontból azért nem válhattak egyeduralgó formává a társadalomtudományokban, mert az oksági kapcsolatokat a föltételek olyan részletes tárgyalásával adják meg, amely leszűkíti az általánosíthatóságot, illetve azt, hogy a történelemben valamikor még ezzel analóg helyzet előfordulhasson. A tudományos gondolkodás ökonómia-igénye azt követeli, hogy a leggyakrabban előforduló helyzetek determinációs viszonyait lehessen megfogalmazni, vagyis törvényeket és nem egyszerűen okságot.

A rendszerszemlélet igyekszik válaszolni erre a kihívásra: évtizedek óta igyekeznek kidolgozni olyan rendszertipológiákat, és ezeken belül olyan formális modelleket, amelyek a valóságban előforduló rendszereknek elég jó közelítései ahhoz, hogy egy-egy modellbe betáplálva a reális rendszer bemenő adatait, biztonsággal fogadhassuk el a

nyert kimenő adatokat a reális rendszert illető predikciónak. Legismertebb társadalomtudományi alkalmazása ennek a koncepciónak a Mesarovič-Pestel-féle világmodell, amit több más kauzális növekedési komputerprogram követett, de a módszer fejlődését végigkísérte és kíséri ma is a főleg gyakorlati szempontokat felvető kritika. Egyrészt az általános rendszerelmélet nem képes tökéletes tipológiát kidolgozni, másrészt a társadalmi jelenségek rendszerszemléletű földolgozása, hogy a rendszermodellek illeszthetők legyenek rájuk, szintén lassan halad. Így elismert eredményt e tárgyban csak az intézmények szervezeti-szervezési modellezése mutathat föl: mai legelterjedtebb formájának a P. Checkland által kidolgozott eljárás tűnik a szervezeti problémák megoldására. Ennek nem a magyarázat és nem a predikció a célja, hanem egy adott intézmény működési zavarainak elhárítása végett elemzi a rendszert (a rendszergondolkodási absztrakciók fényében), és általában struktúraváltoztatással járó terápiát ír elő számára. Mégis, ebben az esetben még relatíve elkülönül a rendszerelméletre és az operációkutatásra épülő modellezés az optimalitáskritériumok kiválasztásának értékelő-ideologikus mozzanatától — a formális rendszerek elméletének harmadik jelentős társadalmi fölhasználási módjában, a gazdasági tervezésben ezek már teljesen összefonódnak.

A rendszerelmélet társadalmi alkalmazásának példái eddig túlnyomóan gazdasági jellegűek, s megfigyelhető az is, hogy a rendszer struktúrájának a változtatása ezekben tudatos, kívülről-felülről jövő emberi beavatkozást föltételez, vagyis az önfejlődő rendszerek tanulmányozása ezekhez képest lemaradt. A rendszerszemlélet kritikussai, a strukturalista-funkcionalista módszer-elődök miatti óvatosságból és az említett rendszerelméleti alkalmazások hatására, így fogalmazták meg ellenvetéseiket a módszerrel szemben:

(a) A rendszermodellezés hajlamos a társadalmi rendszereket stabil vagy dinamikus egyensúlyban (homeosztázisban) lévő entitásoknak tekinteni, s hiányzik belőle a struktúraváltozás és az egyik rendszerről a másikra való átmenet szempontja.

(b) A rendszerszemlélet is az „alkalmazkodási racionalitás” talaján áll, a kreativitás és a rendszer szintjén megnyilvánuló új sajátosságok létrejötte (emergencia) az elméleten belül nem magyarázható.

(c) A rendszermodellezés nem magyarázza a rendszerek keletkezését, ami pedig annak a filozófiai problémának a vetülete, hogy hogyan csökkenhet az entrópia.

(d) A társadalom egyetlen tudományosan legitimált szemléletmódjává téve egy technokratikus ideológia hordozója lehet azáltal, hogy azok kezébe teszi az optimális döntések meghozatalának a jogát, akiknek a legátfogóbb képük van az egész rendszer működéséről.

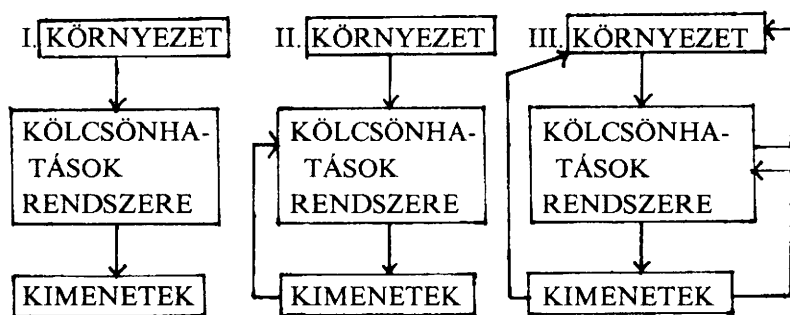
(e) A gyakorlatban alkalmazva a továbbiakban a modell irányítja a rendszer jellemzőiről a döntéshozókhoz érkező képet: az információs csatornák előre megállapított változók értékeinek a továbbítására állnak be, márpedig a változók kiválasztása lehetett már eleve helytelen vagy ideológiailag elfogult, azonkívül az új, a modellépítésnél figyelembe-nem-vett jelenségek így sokáig figyelmen kívül maradhatnak.

(f) Túl nagy a szakadék a formális matematikai rendszerek és a társadalomtudományok empirikusan megalapozott kvalitatív fogalomkészlete között, vagyis nehéz ráhúzni a matematikai fogalmakat a fluid, inkohereus eszmehalmazokra.

(g) Sőt kérdéses, hogy helyes célkitűzés-e a társadalmat tükröző fogalomkészlet tökéletes kicsiszolása és a fogalmak struktúrákba-illesztése, amikor az elmélet tárgya olyan dinamikusan változik, hogy egyrészt napról napra kellene utánaigazítani egy csomó fogalmat, másrészt megjelenhetnek olyan új jelenségek is, amelyeknek a fogalmai így csak nehezen törhetnék át a már kikristályosodott fogalmi rendszert (ami érzékelhetően analóg probléma az (e) pontban említettel és a rendszerszemléletnek alighanem a legkomolyabb elvi problémája).

A kritikák természetesen korántsem alaptalanok, de nagyjából a rendszerelméleti kutatások aktuális szintjére vonatkoznak, s nem veszik figyelembe a modellezés számítógéppel segített fejlődési perspektíváit. Így például:

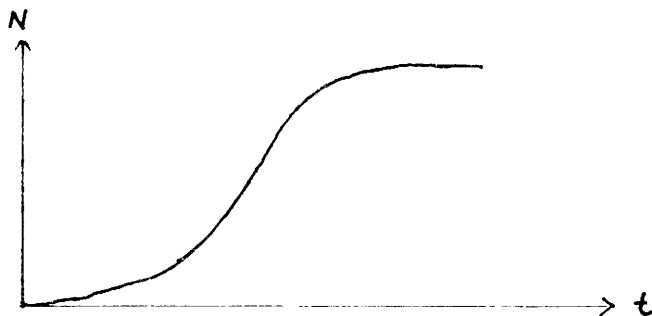
(a—b) Nagy vonalakban kidolgozták már a rendszerek struktúraváltoztatásának a koncepcióját, illetve megfogalmaztak egy olyan tipológiát, ami a rendszerelmélet keretén belüli fogalomkincssel (rendszer, input-output, visszacsatolás) vázolja a rendszerek változási mechanizmusát. R. Boudon szerint beszélhetünk reprodukciós folyamattal jellemzett rendszerekről (I), kumulatív folyamattal jellemzett rendszerekről (II) és változási folyamattal jellemzett rendszerekről (III).



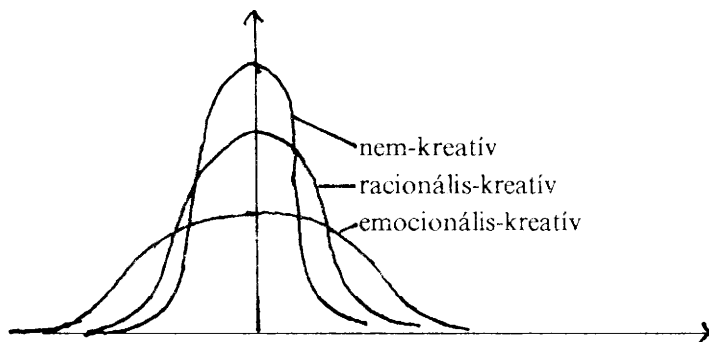
A koncepció szerint változásra — és fejlődésre — csak az a rendszer képes, amelyiknek a kimenő adatai úgy hatnak vissza a környezetre, hogy megváltoztatják a további bemenő adatokat, és ezek fogják megváltoztatni a rendszer struktúráját. Ez a

formalizálás jól illeszkedik minden eddigi filogenetikus, antropológiai és emberi-ontogenetikus fejlődésmélethez, de maga a modell semmilyen megszorítást nem tartalmaz a változások irányultságára (vagy értékelhetőségére) nézve: pl. egy archaikus társadalom áttérése a földművelésre éppúgy modellezhető vele, mint egy féktelenül környezetszennyező társadalom viselkedése. Azonkívül nem tesz különbséget a környezet átalakítása és a helyváltoztatás általi bemenőadat-változtatások közt — pl. a bálna őse nem teremtett úszómedencét magának, egyszerűen olyan helyre vándorolt, ahol aztán fiziológiailag is kénytelen volt a vízi életmódhoz alkalmazkodni. Sőt, előfordulhat, hogy maga a környezet lép elő változó rendszerré és ettől módosulnak a bemenő adatok — pl. a radioaktív sugárzás hatására föllépő mutáció esetében.

A változási-folyamat-elmélet egyébként arra a problémára keresi a választ, hogy az egyéni cselekedetek (vagyis kis közösségek cselekedetei) hogyan változtathatják meg a társadalmat, ha nem mondunk le arról a föltételtől, hogy az ember is a társadalmi determinizmusláncszeme; a gondolatmenetből kiviláglik, hogy valamely magatartásváltozás (pl. a vállalatok sorra alkalmaznak egy új technológiai eljárást, az emberek új családstruktúrát alakítanak ki) elterjedése részben annak tulajdonítható, hogy — az általános determinizmus következtében — sok más ember vagy kisebb közösség, vállalat stb. van annyira hasonló helyzetben, hogy az egyik által kidolgozott megoldás számukra is elfogadható, másrészt adott ponton a változásban elmaradók hátrányos helyzetbe kerülnek a változásban élenjárókkal szemben és akkor az „átállás” rohamossá válik — ezt fejezi ki az újítások terjedésének S-görbéje:



Az újabb rendszertipológiák igyekeznek figyelembe venni a változó-fejlődő rendszerek sajátosságait: pl. E-D. Gilles megkülönböztet nem-kreatív, racionális-kreatív és emocionális-kreatív rendszereket aszerint, hogy a rendszert alkotó egységek magatartása mennyire konformálódik egyetlen magatartástípushoz, illetve milyen mértékben tér el a legjellemzőbb változattól — grafikailag ezt a magatartás-eloszlások görbéjének a meredeksége, illetve lapossága fejezi ki:



A tipológia nagyon szerencsés, és nagy interpretatív erővel bír — viszont módszertani kontextusban fölvetődhet az a kérdés, hogy individualisztikus vagy holista szemléletű-e? A szerző ugyanis határozottan a rendszer jellemzőjének tartja, hogy milyen magatartás-eloszlásokat *tesz lehetővé*, viszont kifejtésében az emocionális-kreatív eloszlásgörbét pl. az emóciók (primer, biológiai meghatározottságú érzelmek) által determinált egyéni viselkedésnek tulajdonítja, föltételezve egyszersmind az egyének relatív önállóságát is. Egyébként pedig épp az ilyen normálistól eltérő magatartás-eloszlások teszik kérdésessé a normális eloszlásra kidolgozott statisztikai módszerek — korrelációszámítás, regressziós függvény keresése — alkalmazhatóságát.

Kevésbé antropomorf és intuitív, vagyis a matematikai absztrakciók magasabb szintjén kidolgozott tipológia koncepcióját fejt ki Norbert Müller, amikor antinómiapárok alapján szeretné osztályozni a rendszermodelleket — így megkülönböztet

(i) determinisztikus és sztochasztikus rendszermodelleket, tehát olyanokat, amelyekben minden tényezőt képesek vagyunk figyelembe venni (pl. egy óraszerkezet modellje), és olyanokat, amelyekben nem vagyunk képesek minden tényezőt figyelembe venni (pl. a társadalmi rendszerek modelljei);

(ii) statikus és dinamikus rendszermodelleket aszerint, hogy a rendszerjellemzők időbeli változása lineáris-e (pl. $y(t)=a+bt$) vagy nem-lineáris (pl. $y(t)=a+bt^2$);

(iii) stacionárius és nem-stacionárius rendszermodelleket: ez utóbbiak olyan rendszereket írnak le, amelyeknek a paraméterei — a struktúrája — változnak ez időben.

A szociológiai modellek természetesen sztochasztikusak, dinamikusak és nem-stacionáriusak kell hogy legyenek, és így az is nyilvánvalóvá válik, hogy egy ilyen rendszermodellel csak a számítógép tud megbirkózni, s az eredményeket ellenőrizni is csak egy másik számítógép segítségével lehet.

(c) (Az entrópia problémájának tárgyalására jelen tanulmány keretei közt nem vállalkozhatom.)

(d) A gyakorlatban már kialakult az a megoldás, hogy a szakemberek (eddig főleg a szervezés és a jog területén) úgy bocsátják a döntéshozók elé a rendszerekről készített tanulmányaik eredményét, hogy felsorolják az alternatívákat illetve az alternatív

döntések esetében várható következményeket: mi lesz, ha egyáltalán nem avatkozunk be a rendszerbe; mi lesz, ha a beavatkozási lehetőségek közül az A, B stb. típusút választjuk. A szakembereket ezzel kapcsolatban egyetlen felelősség terheli, az, hogy a lehetőségeket olyan közérthető nyelven fogalmazzák meg, ami a laikusok számára is hozzáférhetővé teszi a következmények fölmérését, hiszen azt, hogy adott esetben kié a döntés joga, semmiképpen sem a társadalomtudósok határozzák meg, ők ezzel kapcsolatban legfőljebb javaslatokat tehetnek. Nagyobb horderejű, a társadalom egészét érintő döntések esetében viszont a tömegkommunikációs eszközökre hárul a szakmai véleményezés teljes, maradéktalan és elfogulatlan ismertetésének a felelőssége.

(e) Az ex-szocialista gazdasági tervezés hibái elég indokoltá teszik a rendszermodellek makroszintű fölhasználásával kapcsolatos aggodalmakat. Viszont senki sem állíthatja biztosan, hogy a piaci tervezés nem tökéletesíthető, sőt még azt sem, hogy egy olyan kutatóintézet fönntartása, amely a használt paraméterek és változók adekvációját állandóan szemmel tartja, többbe kerülne a társadalomnak, mint akár egyetlen túltermelési válság. A kelet-európai államokban a piacgazdálkodásra való áttérést — elvileg és nem az egyes megmerevedett tervezési mechanizmusokra vonatkoztatva — nem a tervgazdálkodás absztrakt információs sajátosságai, hanem mindenekelőtt az indokolja, hogy a gazdasági egységek a saját intenzív fejlesztésükre használhassák föl a náluk képződött jövedelmet.

(f—g) A társadalomtudományok fogalomkészlete valóban alatta marad a tudományos elvárásoknak, de ez az empirikus módszerek fejlődését is éppannyira gátolja, mint a holisztikusakét. A változás és az új jelenségek fölbukkanása pedig nemcsak a fogalomstruktúrában idézhet elő forradalmi változásokat, hanem a törvények struktúrájában is. Elvileg pedig a holisztikus szemlélet az, ami sokkal inkább figyelembe veszi a társadalmi jelenségek egyediségét, egyszerűségét, ritka előfordulását és változékonyságát, mint a törvény megfogalmazásra törekvő individualisztikus szemlélet — láttuk, hogy episztemológiai szempontból ez hátrányára is vált.

2.3. „Van” versus „kell” (a normák problémája)

A társadalmi események kibontakozása gyakran nyújtja azt a benyomást, hogy az emberek vagy intézmények viselkedése az oksággal és tudatosított érdekeikkel szemben, valamiféle láthatatlan erőnek engedelmeskedve zajlik. Pl. ha valaki bemegy egy égő épületbe, hogy kihozzon onnan egy idegen gyermeket, vagy ha egy vállalat nem csökkenti az árait, hogy megszabaduljon fölös, és tegyük föl, romlékony készleteitől — azt mondjuk, hogy az illető cselekvő valamilyen normának engedelmeskedett. De a

normakövető cselekvések hétköznapi példái úgy belesimulnak a mindennapi létbe, hogy inkább csak a lét „formázásának” a föladatát látják el, hasznos és kölcsönösen előnyös technikai szabályokként funkcionálnak: a piros jelzőlámpánál megállunk, a munkahelyünkre igyekszünk pontosan érkezni, nem bántalmazunk idegeneket az utcán, ragaszkodunk a demokratikus választási rendszerhez stb. A hétköznapi normakövető magatartás tehát az alkalmazkodás racionális tette: egy-egy normakövető cselekedet azonban keltheti azt a benyomást, hogy a normakövetés a cselekvő érdekeinek ellenében valósult meg, tehát a norma szemben áll a társadalmi lét racionális tükrözése alapján megfogalmazható cselekvési paradigmával. Általánosítva: a normák a léttől divergenssé válva is megőrizhetik fölszólító és kényszerítő jellegüket — és akkor persze fölmerül a kérdés, hogy ha nem a racionalitás legitimálja őket, akkor honnan merítik a vezérléshez szükséges energiakészletet?

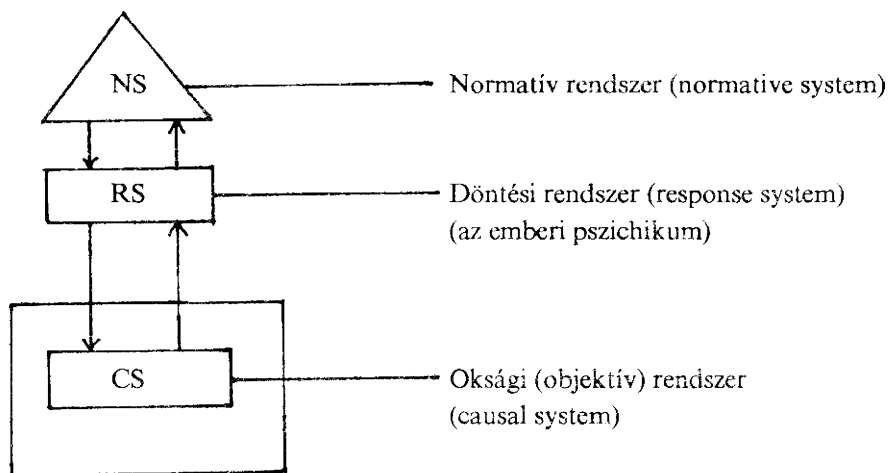
Immanens — tehát az anyagelvű objektivitáson és az egyetemes determinizmuson belüli — válasz csak egy olyan koncepción belül fogalmazható meg, amely az értékek és normák szoros kapcsolatát, s ezenkívül ezeknek a képződményeknek az emberi kollektív racionalitás sajátos, emocionálisan fönntartott sűrítvényeként való funkcionálását föltételezi. A fölfogás sajátos, antiintuitív következménye az, hogy nem tesz elvi különbséget az egészen hétköznapi választási alternatívák és az olyan helyzetek között, amelyeknek a köznapi tudat ünnepélyes vagy magasztos jelleget tulajdonít. Pl. a műszakilag nem elég képzett ember dilemmája egy számára nem eléggé ismert készülék előtt, amely kezd gyanúsán viselkedni — „kikapcsoljam? akkor leáll a termelési folyamat, odavész a nyersanyag; ne kapcsoljam ki? akkor tönkremehet az egész berendezés” — logikai struktúrája megegyezik az életmentő problémájával, még abban is, hogy mindkettőjük számára a több tudás lenne az, ami a dilemmát megszüntetné. A technikus számára az, ha jobban ismerné a készüléket, az életmentő számára pedig az, ha „az emberi élet érték” értékítéletet egyértelmű következtetési lánc kötné össze az adott helyzettel, s így egyértelmű szabály léteznék vagy arra, hogy „az emberi életet nem szabad kockára tenni, még egy másik élet megmentése érdekében sem”, vagy arra, hogy „egy emberi élet megmentését mindenáron, akár más életek árán is meg kell kísérelni”. A teljes tudás pedig valahogy így hangzanék: „Ha az életmentési akció sikerének a valószínűsége $\geq 0,5$, akkor cselekedni kell. Ebben a helyzetben a siker valószínűsége 0,65. Vagyis meg kell próbálnom.” Viszont ha az előbbi normát szigorúan racionális alapra helyeznék és esetleg jogilag is kodifikálnák, biztos, hogy mozgalmak indulnának a valószínűségi határ emeléséért, sőt, ezek esetleg épp arra hivatkoznának, hogy az, aki 0,65-ös valószínűségnél megpróbálta kimenteni a gyermeket, ezzel együtt bennégett az épületben.

Az értékek és erkölcsi normák teljes racionalizációja azt eredményezné, hogy pusztán technikai szabályokként kezelhetnénk őket, s az értékekről is kiderülne, hogy éppolyan mértékben fejeznek ki kollektív félelmeket, mint azokat a pozitív emóciókat, amelyeknek során — reflektáltan vagy reflektálatlanul — interiorizáltuk őket (az élet esetében pl. az anyai szeretet, a tisztességes orvosi ellátás, az életvédő jogrend és a műalkotások révén).

A tényítélet és az értékítélet, valamint a norma viszonya ma filozófiai probléma, a módszertanra vetített általánosan elfogadott összefüggéskonceptió hiányzik; a társadalomtudományok inkább csak arra törekszenek, hogy a magyarázataik jól tükrözzék azt a viszonyt, ami az emberi és intézményi magatartás szabályozásában az ismeret, a cél és a norma között fennáll. Az empirizmus is elismeri, hogy egy adott magatartás determinánsai közt az objektív helyzet, ennek szubjektív tükrözése, az érdek és ennek szubjektív tükrözése, valamint a helyzetre vonatkozó erkölcsi vagy jogi norma egyaránt szerepel, csak hogy szeretné ezeket egyetlen szintetikus okként kezelni. Az empirizmus kritikussai pedig rendre azt húzzák alá, hogy az emberi magatartások szóródása egy-egy helyzetben azért olyan nagy, mert az emberek a helyzetet a teljes ismeretrendszerük fényében ítélik meg, céljaikat a teljes biológiai és társadalmi determináltságuknak megfelelően tűzik ki, s elfogadott normáik is olyan rendszerekbe szerveződnek, amelyek egy-egy szokatlanabb esetben lehetővé teszik az értékkelíziót. A mai magatartáskutatás inkább a modellezés felé tart, de természetesen ennek az eljárásnak is megvannak a nehézségei:

(i) a tipikus magatartások környezete a rendszerelmélet nyelvén ún. „puha rendszer”, aminek a formalizálása és így az absztrakt tárgyalása még csak a kezdet kezdetén tart, s így gyakorlatilag minden kutatásnál az intuitív számbajöhető összes faktorok relevanciáját végigellenőrizik;

(ii) a modellezésben nyilvánvalóvá válik, amit a törvénykeresés elfed, hogy a kutató kénytelen elválasztani a „van” és a „kell” világát, és a végeredményt a kettő valamiféle összejátszásának tulajdonítani, amit a determinánsoknak a magatartás előidézésében játszott szerepének a részarányaival számszerűsítene — ennek a kutatástípusnak az ontológiai koncepcióját így szokták ábrázolni:



A másik oldalról a normák társadalmi hatékonyságát próbálják kideríteni oly módon, hogy számszerűsítik az illető normával kapcsolatban a normakonform és a normasértő magatartások részarányát. Az eljárás valószínűleg nagy akadályokba ütközik a norma szempontjából releváns helyzetek számának a kiderítésénél. De a jogi normák hatékonyságának a vizsgálatára alighanem ez a legjobb elvi javaslat, amelyet két román szerző dolgozott ki 1977-ben. Elképzelésük szerint a törvényhozó által befolyásolni óhajtott társadalmi viszony megvalósulásában a normakonform és a normasértő magatartások részaránya adja az illető norma fuzzy-logika szerinti igazságértékét. A *fuzzy*-érték szerepe itt az, hogy a szerzők rendszerben gondolkodnak, és nem számítanak arra, hogy egyáltalán lehetséges olyan jogrendet kialakítani, amelyben mindig minden normát betartanak, így az összehasonlítás és a normák kölcsönhatásának az ellenőrzése végett helyes egy árnyalt, de azért határok közé szorított mutató használata. Ha pedig egy jogrendszert sikerülne teljes mértékben formalizálni, akkor az ilyen visszajelzések alapján folyamatosan optimalizálni is lehetne — csak akkor, minek kellene tekintenünk azt a törvényhozót, aki partikuláris érdekeitől vezetettve ellentmond a számítógépnek?

Az egészen általános episztemológiai-módszertani megállapítások szintjén ma a társadalomtudományok fejlődésének 2 lehetséges útja létezik: a statisztikus (sztochasztikus) modell (ami a nomotetikus modellnek a kevésbé körvonalazott ok-feltétel kapcsolatra való alkalmazása) és a kauzális-rendszer-modell. Mindkettő közel áll a természeti és biológiai tudományokban is alkalmazott metodikákhoz, de a társadalom-

tudományok ma még nem tekinthetnek el néhány olyan, a kauzalitás hátrányára tett kompromisszumtól, mint a *teleonómia*, az *érték*, és a *norma* fogalma.

3. A társadalomtudományok módszertani normativitásának korlátai

A társadalomtudományi normativitás, vagyis a társadalomtudományi munkákkal szemben támasztható módszertani követelményrendszer pillanatnyilag nagyon laza és szétforgácsolt, aminek több ismert vagy rendre napfényre kerülő oka van:

(a) A társadalomtudományok csak az utóbbi egy-két évszázadban kezdtek kialakulni.
(b) A társadalom a világegyetemben pillanatnyilag ismert legbonyolultabb rendszer.
(c) A társadalom annyira bonyolult fölépítésű rendszer, hogy bizonyos alrendszerei vagy vonatkozásai egymástól relatíve függetlenül is tanulmányozhatók, s ezekben az egymástól relatíve független diszciplínákban különböző módszertani paradigmák alakultak ki.

(d) A társadalom tanulmányozásának empirikus alapegysége az ember, mely maga is rendkívül bonyolult rendszer.

(e) Az empirikus tanulmányokat nehezíti, hogy az emberrel foglalkozó más tudományok is (a lélektani diszciplínák) fejletlenek, s elvileg sem lehetnének a szociológia vagy más társadalom-tárgyú tudomány reduktív-magyarázó tudományai.

(f) Az empirikus kutatásnak erkölcsi tilalmai és egyéb sajátosan társadalmi jellegű akadályai vannak.

(g) A „társadalom” fogalma antropológiai-történelmi perspektívában egyetlen egységet jelöl, amelyben csak oksági láncokat lehet keresni, szinkron keresztmetszetben pedig legalább annyi egységet, ahány állam létezik, vagyis így értelmezett a történelmi törvények keresése.

(h) A determinisztikus kapcsolatokat az egyéni tudatok közvetítik.

(i) A társadalmi jelenségek közt olyan visszatükrözési viszonyok lépnek föl, amelyeknek eredményei önálló, determinánsként vesznek részt a további determinációs kapcsolatokban; sajátos esetként a tudományos kutatás is visszahat a tárgyra.

(j) A társadalom változó-fejlődő rendszer, éspedig a változásai gyorsuló tendenciát mutatnak.

(k) A társadalomnak a természeti környezetével való kapcsolata eddig a fokozódó szabadság tendenciáját mutatta, de nincs garancia a tendencia fennmaradására.

(l) Az emberiség olyan nagy közösségekre bomlott, amelyek képesek egyenként racionális rendszerként viselkedni a többiekkel való viszonyukban, és ez globális szinten

a szituacionális logika, a játék- és döntésmélet eljárásainak alkalmazhatóságához és paradoxonaihoz vezet.

(m) A társadalomtudományi kutatásokat a természettudományiaknál nagyobb mértékben határozzák meg, — tárgyukat, módszereiket, pontosságukat és megfogalmazásukat illetően és a kutatások megrendelői által is közvetítetten — a konkrét aktuális problémák.

(n) A predikciók nagy részének az empirikus ellenőrzésére elvileg nincs lehetőség.

(o) A társadalomtudományok fogalomkincsének a legfontosabb rétege a köznapitudatban gyökerezik, s így sokat megőrzött a keletkezéstörténetéből: gyakorlati szempontokat, antropomorf és antropocentrikus szemléletet, erős emocionális színezetet, valamint bizonyos differenciálatlanságot is, ami a szavak többértelműségében jelentkezik.

(p) Az egymástól relatíve függetlenül, de egyaránt a köznapitudatra támaszkodva fejlődő társadalomtudományi ágazatok fogalomkészlete közti átfedés nagy.

(r) A társadalmi változások üteme sajátos követelményeket támaszt a társadalomtudományi fogalomkincs tudatos fejlesztésével kapcsolatban.

(s) A társadalomtudományokban a tulajdonságfogalmak kidolgozása, kvantifikálása és mérése egészen sajátos eljárásokat igényel és nagymértékben alapszik a konvención.

(t) A tudós filozófiai, érték- és politikai orientációi, saját jószándékú objektivitásra-törekvése ellenére is, irányíthatják a kutatását.

Vagyis az inkább a kezdetekre jellemző metafizikai és a századunk derekára jellemző „determinizmus *versus* funkcionalizmus” viták után, a mai módszertani vitákban, amelyekben gyakorlatilag már csak a törvény-megfogalmazásra-törekvés áll szemben a modellezéssel, ezek a reális problémák szerepelnek az érvek alapjául, mint olyanok, amelyek indokolják a társadalomtudományok módszertani autonómiáját vagy magyarázzák a lemaradását. Viszont a kvantifikált törvény illetve a kvantifikált paraméterekkel működtethető modell a társadalomtudományi gondolkodásnak olyan ritka és értékes megvalósításai, amelyeknek a háttérben még rengeteg leíró, összehasonlító, elemző, absztraháló, fogalomoperacionalizáló, skálakidolgozó, norma-megfogalmazó, extrapoláló, rendszerszervező és jó értelemben vett spekulatív tevékenység zajlik. A legszélesebb értelemben vett társadalomtudományi kutatás ágazatai közt a módszertant illetően nagy különbségek vannak, mind a használt eljárások tekintetében, mind a megkövetelhető módszertani fegyelem tekintetében. Sőt, a társadalomtudomány ma több tevékenységforma összefoglaló nevéként jelentkezik, amelyen belül megkülönböztethetünk: (I) valóságfeltáró (leíró-magyarázó) tevékenységet; (II) normaalkotó tevékenységet; (III) „társadalmi mérnökséget”. A bizonyítás szempontjából releváns módszerek csak az (I), a valóságfeltáró csoportot jellemzik maradéktalanul, a (II) és a

(III) csoport esetében a kijelentések és a következtetések zöme nem az igaz—hamis skálán, hanem a deontikus logika, a döntés- és játékelmélet, a praxeológia stb. kritériumai szerint értékelhető (formális szempontból). Alapvetően valóságfeltáró diszciplína a történelem, a nyelvészet, a dokumentalisztika, a kommunikációelmélet, a demográfia, a szociológia, a politológia, a földrajz, a közgazdaság, a lélektan és a társadalomstatisztika; normatív a jog és a gyakorlatra orientált a fejlesztés, a közigazgatás, az irányítás, az ergonómia és a pedagógia.

Az első csoporton belül vannak diszciplínák, amelyeknek a módszertani normativitása már egészen kikristályosodott: ilyen az etnográfia, a demográfia, a társadalomstatisztika, a közgazdaság bizonyos ágai (gazdaságstatisztika, számvitel), a nyelvészet nagy része (a főleg újabb keletű szemiotikától eltekintve) és a földrajz. Ha összevetjük ezeknek a listáját a nem fiatalabb, de mégis nagy belső vitáktól dúlt történelemmel, közgazdasággal és társadalomlélektannal, nem fogadhatunk el annál plauzibilisabb magyarázatot, mint hogy a módszertani nézeteltérések a társadalmi mozgás és így a determináció magyarázatával kapcsolatban jelennek meg. Érdekességnek tűnhet, hogy az etnográfia módszertana nem a történelemével kerül egy kategóriába, de az a kor és azok a társadalmi rétegek, amelyekre az etnográfiai tanulmányoknak a súlypontja esik, a társadalmi összefolyamatoknak csak egy részét jelentik, amelyben a változás nem olyan hangsúlyos.

Úgy tűnik, hogy a szociológia lesz az a tudományág, amelynek a társadalmi mozgásra vonatkozó elméletei és módszerei majd a többi társadalomtudomány számára is paradigmatisztikus értékűvé válnak egyelőre azonban a szociológia peremterületei — pl. kultúrszociológia, szociográfia — az egész társadalomtudományi ismeretkomplexum módszertanilag legfejletlenebb területei közé tartoznak, azokkal a legfiatalabb ágazatokkal együtt, amelyeknek —, mint a dokumentalisztikának és a kommunikációelméletnek — még a tárgyuk sem körvonalazódott eléggé, nemhogy a módszereik.

A módszertani lazaságot úgy értelmezem, hogy nem alakultak ki egyértelmű kritériumai annak, hogy mit lehet tudományos kijelentésnek vagy elméletnek tekinteni, és mit nem. Attól, hogy valami tudományos, még lehet hamis; de a tudományosság legalább a plauzibilitását garantálja: azt, hogy nincsenek a már elfogadott tudáskészletben — a referenciális vagy a módszertani anyagban — olyan elemek, amelyek rögtön, a fölbukkanásakor biztonsággal cáfolnák. Ellentétek természetesen lehetségesek a tudományosnak elfogadott ismeretanyagon belül, de a természettudományok fejlődése főleg olyan eseteket tud fölmutatni, amikor a plauzibilitás megoszlik két hipotézis közt: pl. $Plauzib_1 = 0,7$ és $Plauzib_2 = 0,3$. Nulla plauzibilitású hipotézisekkel a tudomány nem foglalkozik.

Nyilvánvaló, hogy ha egy diszciplína még csak nagyon kevés tétellel rendelkezik, akkor óriási a lehetősége annak, hogy a tőlük távolabb eső valóságszeletekkel kapcsolatban olyan kijelentéseket fogalmazzanak meg, amelyek a kevés meglevő tétellel semmilyen kapcsolatba nem kerülnek, tehát a referenciális anyag alapján a plauzibilitásukra és a tudományosságukra vonatkozóan semmilyen ítéletet nem lehet megfogalmazni. Például Galileiszabadesés-törvénye mellett bármilyen naprendszer-leírás „elfért”, ami egyébként az empirikusan megfigyelhető jelenségeket elég koherensen magyarázta. Ugyanakkor Galilei és főleg Giordano Bruno olyan körülmények közt tettek tanúbizonyságot a kopernikuszi modell melletti elkötelezettségükről, ami nem a plauzibilitások méricskélésére, hanem a korábbi rendszer teljes és maradéktalan elvetésére vall az újjal szemben. (Egy tudomány hajnalán a „rég” és „új” még viszonylag relatív fogalmak.) A naprendszer-modell esetében a gyakorlat általi bizonyítás vagy cáfolás problémája nem merült föl: tehát ez tipikusan olyan eset, amikor a kevés megfigyelhető empirikus tény *rendszerezésének módja* határozta meg a kor legzsenszisabb tudósainak állásfoglalását. Kopernikusz *módszere* a tények rendezésére jobb volt, mint a Ptolemaioszé (vagy akár a Tycho Bracéé), s mivel több alternatíva nem kínálkozott, megfigyelhető Naprendszer pedig csak egy volt számukra adott, a kopernikuszi rendezésmód az egyetlen követendő paradigmává, abszolút normává vált, ami mellett minden más próbálkozás tudománytalanoknak minősült. A fizika tehát már kialakulásának kezdetén rendelkezett olyan szigorú módszertani követelményekkel, amelyek a még föltáratlan területek ismeretelméleti földolgozását is irányították.

A társadalomtudományok is, akárcsak a XVI. sz.-i fizika, örökölték egy csomó intuitív alapon megfogalmazott elméletet, amelyek főleg a filozófián belül, az egyes filozófiai rendszerekhez kötötten alakultak ki, s elsősorban a történelmi fejlődést, illetve az embernek mint tudatos lénynak a sajátosságait igyekeztek magyarázni. De a társadalomtudományokon belül nincsenek olyan „erős” módszertani követelmények, amelyeknek értelmében Toynbee történetírását, Comte szociológiáját vagy Freud pszichológiáját mindenestül tudománytalanoknak kellene minősíteni és „csak kultúrtörténeti kutatómunka számára” fölíráttal irattárba lehetne tenni. A konzerválásra nem lehet magyarázat, hogy az említett szerzők hiteles tényeket is közölnek a műveikben — hiszen a geocentrikus rendszert a fizika a bolygómozgások helytálló pályadataival együtt utasította el úgy, hogy a tényeket befoglalta az új magyarázómodellbe.

Megfigyelhető, hogy az erősebb normativitással rendelkező társadalomtudományok inkább leíró jellegűek, erősen matematizáltak és egy diakronia—szinkronia tengelyen a szinkronia magasabb értékeinél helyezkednének el. Az etnográfia erősen kilóg a sorból, de a gyakorlat azt mutatja, hogy az etnográfusok akkor is képesek egy néprajzi munka

tudományosságáról, a használt módszerek alapján dönteni, ha különben azt az etnográfiai vidéket, amelyről a munka szól, személyesen nem ismerik.

Nevezzük megjelenített eredménynek azt, amit a társadalom kutatói egymás munkájából effektíve megismerhetnek a normális tudományos információs csatornákon, főleg a publikációkon keresztül. Ha a megjelenített eredményekben elválasztjuk a magyarázó és a (természetesen rendszerezett és módszeres) leíró szintet, kiderül, hogy roppant kevés az olyan eredmény, amit érdemes részletekbemenően ellenőrizni (a törvény és a dinamikus modell), ezzel szemben rengeteg az olyan aprólékosabb vagy szintetikusabb adat, amelyeknek az ellenőrzése hónapokat vagy éveket venne igénybe, ha egyáltalán föltételezni lehetne, hogy az összes kísérletet, kérdőívezést, bizalmasdokumentumátnézést, vagy akár statisztikai adatfölvételt bármelyik tudóscsoport végrehajthatja és főleg ugyanazon a populáción. Így a társadalomtudományokban kialakult az a szokás, hogy az eredményeket közlő tanulmány egyszersmind a legrészletesebben közli az adatgyűjtés és a földolgozás menetét is. Ezáltal gazdagodik a tudomány módszertani eszköztára, és a viták is konkrét alapra támaszkodhatnak. Ez az eljárás a legjellemzőbb a lélektanra és a mintán alapuló szociológiai kutatásokra, s általában eltekintenek tőle azok a tudományágak, amelyek már rég rutinosan végzik az adatgyűjtést és -földolgozást (a demográfia, a társadalom- és gazdaságstatisztika, a nyelvészet, az etnográfia, valamint a történelem segédtudományai és a földrajz hagyományosabb ágazatai). Az adatok jó és rossz értelemben vett manipulációjára ott nyílik lehetőség, ahol a történelmi, társadalomelméleti vagy politológiai fejtegetésekbe („abstract research”) ágyazva, illusztrációként vagy alátámasztásként jelennek meg.

Az ilyen adatkezelés előnye lehet, hogy egy-egy sajátos csoportosítással, eloszlásbemutatással stb. kiemelik a társadalmi struktúrának vagy dinamikának olyan jellemzőit, amelyek a rutinadatgyűjtés számtengerében rejtve maradnának. Például a cégbíróságokon hivatalból jegyzik a gazdálkodó szervezetek sok paraméterértékét, pl. az alaptőkét. Ha valaki összehasonlítja az alaptőke szerinti eloszlást (kis-, közép- és nagyvállalatok) egy tízéves intervallum elején és végén, megalapozottan tud nyilatkozni a tőkekoncentráció tendenciájáról, sőt, esetleg a társadalmi polarizáció tendenciájáról is. De ha valaki olyan magyarázómodell híve, amely szerint a tőkekoncentráció bekövetkezése az adott föltételek mellett szükségszerű, akkor megelégedhetik a parciális adatgyűjtéssel, mondjuk csak egy cégbíróságon bejegyzett vállalatokat vesz figyelembe — és itt nyílik lehetőség az adatok rossz értelemben vett manipulációjára, pl. az elhamarkodott általánosításra. Ebben az esetben lehet jó a magyarázómodell, sőt, az sem kizárt, hogy a részleges adatokban az egésznek a tendenciája nyilvánul meg, de a módszertani fegyelemnek oda kell hatnia, hogy világosan elválaszthatók legyenek azok a tételek, amelyeken a kutató következtetései nyugszanak, azoktól a példaktól, amelyek

episztemológiai szempontból legfőljebb a predikciói részleges verifikációjának számíthatnak.

S hogy itt nem *l'art pour l'art* követelményrendszeréről van szó, azt illusztráljuk a következő példával. *Tétel:* „A szocialista vállalatok reprivatizációjával a volt szocialista államok gazdasági fejlődése föllendíthető.” *Verifikáció* javaslat: „Lengyelországban az X vállalat és az Y vállalat, amelyeket az állam magánkézbe adott, három év alatt 40, ill. 50 %-kal növelte a tiszta jövedelmét.” *Megjegyzések:* (1) két példa még ahhoz az általánosításhoz sem elég, hogy „a magánkézbe adott állami vállalatok növelik a tiszta jövedelmüket”; (2) gazdasági szempontból egyáltalán nem mellékes, hogy hogyan érik el ezt a növekményt: a munkaintenzitás fokozása, pl. ami a munkaidő meghosszabbításának számít, jövedelem-, de nem munkatermelékenység-növelő eljárás; (3) az, hogy „a magánkézbe adott vállalatok növelik tiszta jövedelmüket”, semmiképpen sem vezet *szükségyszerűen* a nemzeti jövedelem növekedéséhez (ezt kizárólag a munkatermelékenység-fokozással lehet elérni), viszont a munkanélküli-segélyek és egyéb válságkezelő eljárások — vállalkozói segély, kölcsön, bűnözés elleni harc fokozása stb. *szükségyszerűen* megterhelik az állami költségvetést.

A társadalomtudományi normativitás fő követelményeinek ma arra kellene irányulniuk, hogy kiszűrjék a „veszélyes 2 fél igazság” eseteit, amelyek a fél-holizmus és a fél-empirizmus összefonódásából keletkezhetnek. A szociológiában is fölfigyeltek már ezekre a zavarokra, és ott a középfokú törvények sürgős kidolgozását tették követelménynyé; de ha nem az alkotás, hanem a már elkészült művek megítélése szempontjából nézzük a problémát, kénytelenek vagyunk a teljesség követelményéhez ragaszkodni: az empirikus módszerek esetében az extenzív teljességhez (amit a matematikai statisztika és a valószínűségszámítás mintavételre csökkenthet, de csak szigorú szabályok betartásával), holista módszerek esetén pedig a fölhasznált elmélet teljes bemutatásához, kialakultabb eszmerendszerek esetén csak a megnevezéséhez (keynes-i gazdaságtan, parsonsi szociológia, morenói szociometria stb.). Ezeken kívül, a módszeridegen elemeknek csak illusztratív, szövegmagyarázó funkciót lehetne tulajdonítani, vagy ha a mű egyébként az általános elvek és a partikuláris tények valamilyen rendkívüli, meglepő, de a józan ész számára plauzibilis konstellációjára hívja föl a figyelmet — akkor mindenesztül átkerülhet az átfogóbb jellegű tudományos problémák örökös várakozási-rendelkezési tartományába, a filozófiába.

IRODALOM

- A fenomenológia a társadalomtudományokban*, Bp. 1984
- A tudományfejlődés elméleti problémái*, Szöveggyűjtemény, Bp. 1980
- A tudományos megismerés történeti és módszertani problémái* (szerk. Kedrov), Bp. 1980
- Bíróné Kaszás Éva: *A kvantifikáció és a mérés ismeretelméleti feltételei*, KLTE, Debrecen 1978
- Checkland, Peter: *A rendszerszemlélet elmélete és gyakorlata*, Bp. 1987
- Cohen, Jean: „Stratégia vagy identitás”, *Szociológiai Figyelő* 1989/1. sz.
- Collin, Finn: *Theory and Understanding — A Critique of Interpretive Social Science* 1985
- Cunoaşterea faptului social*, Bucureşti 1972.
- Diab, Samia: „Az emberélet fordulóihoz fűződő egyiptomi népdalok”, kandidátusi értekezés, Bp. 1989
- Épistemologie génétique et équilibration — Hommage à Jean Piaget* (réd. B. Inhelder, R. Garcia, J. Vonèche), 1976
- Farkas János: *A modern tudomány szerkezete*, Bp. 1981
- Fedoszejev, P.N.: *A filozófia és a tudományos megismerés*, Bp. 1982
- Fehér Márta—Hársing László: *A tudományos problémától az elméletig*, 1977
- Filozófia és szaktudományok — Tanulmányok*, ELTE 1981
- Fodor, Jerry A.: *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* 1981
- Földesi Tamás: *A „megismerhetőség” modern problémái*, 1971
- Földesi Tamás: *Igazság az igazságról. Problémák és megoldások*, Bp. 1976
- Hempel, Carl G.: *Aspects of Scientific Explanation*, 1966
- Kampis György: „Elemek az evolúció rendszermodellezéséhez”, kandidátusi értekezés, Bp. 1987
- Kunszt György: *A tudományos kutatás logikai modellezése és tematikai irányítása*, Bp. 1975
- Paczolay Gyula: *Tudományok és rendszerek. Tudományterületek közös törvényszerűségei*, 1973
- Pawlowski, Tadeusz: *Concept Formation in the Humanities and the Social Sciences*, 1980
- Perspectiva filozofică în abordarea fenomenelor sociale*, Bucureşti 1983
- Pokol Béla: *A szociológiaelmélet új útjai*, Bp. 1988
- Richards, Stewart: *Philosophy and Sociology of Science*, 1983

- Rubinstein, David: *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, 1981
 Sajó András: *Kritikai értekezés a jogtudományról*, 1983
 Sayer, Andrew: *Method in Social Science. A Realist Approach*, 1984
Sisteme în științe sociale, București 1977
Systems Theory in the Social Sciences (ed. H. Bossel, S. Klaczko, N. Müller), 1976
 Vlăsceanu, Lazăr: *Metodologia cercetării sociologice*, 1982

SUMMARY

Contributions to Some Methodological Problems of Social Sciences

The paper deals with some main points of the theory of social sciences. The author argues that the cases of the two half-truths should be eliminated in social sciences. These cases are based on the combination of half-holism and

half-empiricism, so one should stick to extensive completeness in the case of empiricism and to the complete overview of the theory as to holism.

A KRITIKAI ELMÉLET*

AXEL HONNETH

A kritikai elmélet, már csaknem fél évszázaddal ezelőtt, egy autoriter ember vezetése alatt és egy értelmiségi kör szellemi teljesítményeként jött létre. A nyilvános tudatba azonban egységes elméleti koncepcióként csak a diákmozgalommal lépett be, amely saját orientálódásának keresése közben az „Institut für Sozialforschung” írásaihoz nyúlt vissza. A kritikai elmélet azóta foglalkoztatja a gondolkodókat: a történelmi kutatás rekonstruálta azokat az eseményeket, amelyek a Horkheimer körül kialakult csoportot Frankfurtból, Franciaországon keresztül, az USA-ba ülték;¹ a filozófiai vizsgálódások a kortársak dezilluzionáló beszámolóira támaszkodva kidolgozták a belső nézeteltéréseket és a kör teljes sokarcúságát;² mindenekelőtt a fiatalabb szerzők voltak képesek

* „Die kritische Theorie”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40. sz. (1989 : 1), 1—32. o. — Axel Honneth 1949-ben született Essenben. Jürgen Habermas asszisztense volt a frankfurti Johann-Wolfgang-Egyetemen 1983 és 1989 között. Jelenleg a berlini Freie Universität professzora. Főbb művei: *Kritik der Macht* 1986 és 1988, *Die zerrissene Welt des Sozialen* 1990, *Kampf um Anerkennung* 1992; valamennyi a frankfurti Suhrkamp Verlagnál. — W. J.

¹ Vö. többek között Martin Jay: *Dialektische Phantasie*, Frankfurt/M. 1976; Helmut Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 1978; Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung und politische Bedeutung*, München 1986. Szisztematikus áttekintést nyújt továbbá: Gerhard Brandt: „Ansichten kritischer Sozialforschung 1930—1980”, in Institut für Sozialforschung (Hg.): *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung*, Leviathan-Sonderheft 1981/4, 9 skk.o.; Phil Slater: *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*, London 1977; Zoltán Tarr: *The Frankfurt School*, New York 1977; Richard Kilminster: *Praxis and Method. A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School*, London 1979; David Held: *Introduction to Critical Theory*, London 1980; Carl-Friedrich Geyer: *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Freiburg/München 1982; Ulrich Gmünder: *Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Stuttgart 1985.

² Az intézeti tagok beszámolóit tapasztalataikról elsősorban interjúk formájában állnak rendelkezésre: Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt/M. 1980; Jürgen Habermas u.a.: „Gespräche mit Herbert Marcuse”,

arra, a korszellem változásaitól motiválva, hogy mindig új, addig ismeretlen gondolati motívumokat tárjanak föl a régi írásokban,³ végül azonban a Frankfurti Iskola recepcióját húsz éve kísérő kritikai vita tárgyi hiányosságokat és teoretikus apóriákat is napfényre hozott.⁴ Ez a folyamat időközben, bizonyos esetekben, a kritikai elmélet zátonyra futásának beismeréséig hatolt előre.⁵

A kritikai elmélet iránt több év óta megnyilvánuló töretlen, sőt fokozódó nemzetközi érdeklődés ellenére,⁶ az elméleti teljesítmény megítélését illetően ma egyre inkább a józan megítélés válik uralkodóvá. Az új recepciós hullámok kutatási törekvései mindig elvettek egy részt a régi koncepció kezdeti lelkesedéséből, s így végül e koncepció fokozatosan egy fölülvizsgálható elméleti kiindulópont reális mértékére redukálódott. Minden olyan aktuális kísérletnek, amely a kritikai elmélet szisztematikus rekonstrukciójára vállalkozik, az e folyamat által napfényre hozott kritikai megállapításokból kell

in J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1981, 265 skk.o. — Az intézetben belüli különbségek első szisztematikus vizsgálatát l. Martin Jay: „Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung”, in W. Bonss—A. Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt/M. 1982, 67 skk.o.; J. Habermas: „Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”, in A. Schmidt—N. Altwicker (Hg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt/M. 1986, 163 skk.o.; Gerhard Brandt: „Ansichten kritischer Sozialforschung 1930—1980”, i.m.; Stefan Breuer: „Horkheimer und Adorno. Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie”, in *Leviathan* 1935/3.

³ Vö. többek között Jochen Hörisch: „Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts”, in B. Lindner—W.M. Lüdke (Hg.): *Materialien zur ästhetischen Theorie Adornos*, Frankfurt/M. 1980, 397 skk. o.; l. továbbá Peter Dews: „Power and Subjectivity in Foucault”, in *New left review* 144, 1984, 72 skk. o.

⁴ Mindenekelőtt a következő művekre gondolok: Albrecht Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt/M. 1969; J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, I. köt. IV.2. fejj.; Axel Honneth: *Kritik der Macht*, Frankfurt/M. 1985, I. rész; Seyla Benhabib: „Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie”, in W. Bonss—A. Honneth: *Sozialforschung als Kritik*, i. k. 127 skk.o.; David Held: *Introduction to Critical Theory*, i. k. 3. fejj.

⁵ Vö. Gerhard Brandt: „Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie”, in Alfred Schmidt—Norbert Altwicker: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, i. k. 279 skk. o.

⁶ L. a következő gyűjteményes kötetek tanulmányait: W. Bonss—A. Honneth: *Sozialforschung als Kritik*, i. k.; A. Honneth—A. Wellmer (Hg.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Ein internationales Symposium der Humboldt-Stiftung*, Berlin/W. 1986.

kiindulnia. A Horkheimer által életre hívott elméleti tradícióhoz csak minden hiányosságának tudatában lehet kapcsolódni. A kritikai elmélet ilyen szisztematikus rekonstrukciójának kísérletére szeretnék a következőkben vállalkozni, azzal, hogy a már meglévő eredményeket egy további tézissel egészítem ki: egyedül azon szerzők munkáiban, akik az „Institut für Sozialforschung”-ban inkább periferikus pozícióval rendelkeztek, lehetett volna megtalálni azokat a társadalomtudományos eszközöket, amelyek segítségével a Horkheimer által megfogalmazott intenciók a siker reményével megvalósíthatók lettek volna. Bár Horkheimer és később Adorno és Marcuse is a filozófiailag orientált és ugyanakkor empirikusan megalapozott társadalomelmélet eszméjét tulajdonképpen csak a kortárs tudományok kontextusában alapozták meg; ezt a mind a mai napig példaszerű igényt azonban a saját munkáikban nem tudták megvalósítani, mivel nem rendelkeztek a társadalmi folyamatok analízisének megfelelő koncepciójával. Ezzel szemben Benjamin és Neumann, Kirchheimer és később Fromm tárgyi vizsgálódásai olyan szociológiai belátásokat és javaslatokat tartalmaztak, amelyek együttvéve egy ilyen társadalomkoncepció irányába mutathattak volna. Ha e szerzők munkáinak társadalomelméleti szubsztanciáját komolyabban vették volna, akkor a kritikai elmélet filozófiailag megfogalmazott célkitűzéseit szociológiailag hatékonyabban lehetett volna megvalósítani. Elemzéseimben az előzőkben vázolt tézist három lépésben fogom kifejteni: azoknak a programatikus célkitűzéseknek a rövid főlvázolása után, amelyekkel Max Horkheimer a kritikai elméletet megalapította (I), szeretném (a második lépésben) kidolgozni azokat az elméleti alapföltevéseket, amelyek az „Institut für Sozialforschung” „belső körét” megakadályozták az eredeti koncepció sikeres megvalósításában (II); munkám harmadik részének középpontjában az a társadalomelméleti alternatíva áll, amelyet az intézet „külső körének” munkái tartalmaznak (III). Az „Institut für Sozialforschung” II. világháború utáni fejlődésére vetett futó pillantáshoz kapcsolódva, végezetül, a lezáró lépésben szeretném jelezni azokat a konzekvenciákat, amelyek a tézisemből a kritikai elmélet habermasi újra-fogalmazása számára adódnak (IV.).

I.

A marxizmus produktív továbbfejlesztésére irányuló, a két világháború között született kísérletek közül kitüntetett helyet foglal el a kritikai elmélet. Ezt az elméletet nem annyira elméleti alaptételei, mint inkább metodológiai célkitűzései tüntették ki más összevethető kiindulópontok közül; e metodológiai célkitűzések az egyes tudományok fönntartás nélküli és programatikus elismeréséből adódtak. A kritikai elmélet szeme előtt célként az összes társadalomtudományi kutatási diszciplinának egy materialista

társadalomelméleti koncepcióba történő bevonása lebegett. A kritikai elmélet ezzel legyőzte azt a teoretikus purizmust, amelyben a történelmi materializmus hosszú ideig létezett, s lehetővé tette az akadémiai társadalomtudományoknak a marxista elmélettel történő gyümölcsöző kiegészítését. Ez a metodológiai célkitűzés a legtehetségesebb képviselőjét Max Horkheimerben találta meg; benne (aki kezdetben eléggé „pozitívistikus” volt ahhoz, hogy el tudja ismerni az egyes tudományok értékét) érlelődött meg a 20-as években az interdiszciplinárisan kiszélesített marxizmus tervezete.⁷

Eszéleshorizonttal rendelkező célkitűzés megvalósításához természetesen szükség volt egy olyan intellektuális klímára, amely azonos helyen gyűjtötte össze az azonos orientációval rendelkező, de különböző diszciplínákkal foglalkozó tudósokat; emellett szükség volt azokra az intézményes föltételekre is, amelyek lehetővé tették, hogy a tudósok egy fedél alatt kooperálhassanak. A húszas évek Frankfurtjában létrejött egy ilyen intellektuális klíma, amelyet a tehetős és nyitott polgárság támogatott. Az újonnan megalapított egyetemmel, egy liberális újsággal, egy kísérletezésre hajlamos rádióval és végül a szabad zsidó tanítóházzal a kulturális élet olyan helyszínei jöttek létre Frankfurtban, amelyek a szellemi energiák szokatlan koncentrációját tették lehetővé.⁸ A föntiek mellett az „Institut für Sozialforschung”-gal a városnak volt egy olyan kutatási intézménye, amely rendelkezett az általa kitűzött társadalomtudományi projektum megvalósításához szükséges pénzügyi és szervezeti eszközökkel. Az intézet megalapítására 1924-ben Félix Weil támogatásával került sor; az intézet, az egyetemhez kapcsolódva, az első években Carl Grünberg vezetése alatt a szocializmus történetéről folytatott kutatásokat.⁹ Amikor 1930-ban Grünberg követőjeként Max Horkheimert nevezték ki az intézet igazgatójává, már nem volt különösebben nehéz megteremteni a megfogalmazott interdiszciplináris társadalomelmélet tervezetéhez szükséges szervezeti föltételeket. Horkheimer a székfoglaló beszédét használta föl alkalomként arra, hogy

⁷ Horkheimer elméleti fejlődéséhez l. G.-W. Küsters: *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Frankfurt/M. — New York 1980; Michael Korthals: „Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer”, in *Zeitschrift für Soziologie* 14. évf. 4. füzet, 1985. Max Horkheimerhez általában l.: Alfred Schmidt: *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München/Wien 1976.

⁸ Ehhez l. Wolfgang Schivelbusch: *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt/M. 1982.

⁹ A frankfurti „Társadalomkutatási Intézet” korai történetéhez vö. többek között: Paul Kluge: *Die Stiftungsuniversität Frankfurt a. M. 1914—1932*, Frankfurt/M. 1972, különösen 4. könyv, 2. fejezet; Ulrike Migdal: *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt/M. — New York 1931.

első ízben a nyilvánosság elé tárja a társadalom kritikai elméletének programját.¹⁰ Ennek kidolgozására az 1932-ben alapított, majd később az intézet szellemi centrumává vált *Zeitschrift für Sozialforschung* hasábjain került sor,¹¹ Horkheimer és Marcuse közös vállalkozásában.

E programatikusan tanulmányok (amelyekben metodológiailag fokozatosan rajzolódtak ki a kritikai elmélet tervezetének körvonalai)¹² hátterét a tudományok korabeli helyzete alkotta. Horkheimer szerint az a szellemtörténeti szituáció, amelybe a társadalomelmélet kidolgozására irányuló erőfeszítések is beletartoznak, az empirikus kutatás és filozófiai gondolkodás messzeható következményekkel járó szétválásával jellemezhető. Horkheimer számára a hegeli történelemfilozófia reprezentálja az elméleti tradíciónak azt az utolsó alakzatát, amelyben a megismerés két ága egyetlen reflexiós formában volt összekapcsolva, amelyben a valóság empirikus analízise és az ész filozófiai meghatározása egybeesett. Hasonlóan azokhoz az idealista premisszákhöz, amelyekre az ész történelemfilozófiai koncepciója épült, a XIX. század folyamán fölbomlott az empirikus kutatást és a filozófiai reflexiót addig összetartó kötelék is. Ennek eredménye, hogy az újabb pozitivizmusban és a kortárs metafizikában a történelemfilozófia két széttört mozzanata közvetítés nélkül áll egymással szemben. A pozitivizmusban az empirikus valóság-megismerés, az önreflexiótól történő elválasztás miatt pusztán ténykutatássá fokozódik le; a jelenkor metafizikájában pedig (Max Scheler és Nicolai Hartmann tervezeteiben) az észreflexió a történelmi-empirikus valóságra irányuló elméleti vonatkoztatástól való elhatárolódás miatt pusztán lényegspekulációvá korcsosul.¹³

¹⁰ M. Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, in *Sozialphilosophische Studien* (hg. von Werner Brede), Frankfurt/M. 1972, 33 skk. o.

¹¹ Időközben a *Zeitschrift für Sozialforschung* zsebkönyv formájában is hozzáférhetővé vált (München 1980). E folyóirat történetéhez l. Alfred Schmidt különösen informatív előszavát az új kiadáshoz: „Die ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung”, uo. 1. évf., 5 skk. o. L. ehhez még J. Habermas: „Die Frankfurter Schule in New York”, in *Politisch-philosophische Profile*, i. k. 411 skk. o.

¹² Többek között a következő tanulmányokra gondolok: Max Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, in *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1972, 33 skk. o.; Uő.: „Traditionelle und Kritische Theorie”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937/6, 245 skk. o.; Herbert Marcuse: „Philosophie und kritische Theorie”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937/6, 632 skk. o.

¹³ A metafizikával és a szcientizmussal szembeni kettős frontálláshoz l. Max Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”,

Horkheimer a szellemtörténeti szituáció tulajdonképpeni problémájaként azt a tényt ragadta meg, hogy a szituáció kialakulásával általában véve veszendőbe ment a történelemfilozófiai gondolkodás lehetősége; mivel a szcientizmus és a metafizika közötti absztrakt munkamegosztásban (amelyhez a Hegel utáni fejlődés vezette el a gondolkodást) már nincsen többé hely a történelmileg megtestesült ész azon eszméje számára, amelyből a klasszikus történelemfilozófia a kezdetektől fogva táplálkozott. A történelemfilozófiai elem eltűnésével azonban minden társadalomelmélet meg van fosztva a transzcendáló kritika lehetőségétől. A társadalomelmélet számára többé nem áll rendelkezésre olyan gondolati eszköz, amely lehetővé tenné a társadalom adott viszonyainak az ész átfogó eszméjéhez történő hozzámérését. Ezért a kritikai társadalomelmélet megalapozása első megközelítésben a ténykutatás és a filozófia között kialakult szellemtörténeti szétszakítottság legyőzését követeli meg. Ez a föladat képezi Horkheimer és Marcuse tanulmányainak tulajdonképpeni célját; a tanulmányok ismeretelméletileg a pozitivizmus szisztematikus kritikájára irányulnak, metodológiai-azonban az interdiszciplináris kutatás koncepcióját vázolják föl.

Az „Institut” pozitivizmuskritikájának bázisát a korai Marx materialista ismeretelmélete képezte. Ezt a kiindulópontot, amely a marxí írásokban csak éppen hogy jelezve van, Horkheimer egy Lukácsra-orientált verzióban veszi föl;¹⁴ Marcuse pedig a heideggeri befolyást tükröző úton-módon teszi magáévá.¹⁵ Mindketten abból az előfeltevésből indulnak ki, hogy az empirikus tudományokat egészen a metodológiáig a társadalmi munka határozza meg. Az elméleti kijelentések megalkotása ily módon a fizikai természet uralásának ugyanazon érdeke alá esik, amely a tudományon kívül a munkatevékenységet is irányítja. Mihelyt ismeretelméletileg átláttuk a tudományoknak ezt a gyakorlati konstitúciós összefüggését, világossá válik, hogy a pozitivizmusnak szükségképpen félreértéshez kell vezetnie: azzal ugyanis, hogy a tudományokat már csak metodológiaiilag igazolja, levágja róluk (saját társadalmi gyökereik tudatával együtt) a gyakorlati céltételezéseikre vonatkozó tudást is. A tudományos elméletek élet-praktikus

i. m. 36 sk. o., és még Max Horkheimer: „Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”, in *Kritische Theorie* (hg. v. Alfred Schmidt), Frankfurt/M. 1968, I. köt. 1 skk. o.

¹⁴ Vö. Martin Jay: *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge 1984, 6. fej.

¹⁵ Marcuse egzisztenciálfilozófiai kiindulópontjához l. A. Schmidt: „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse”, in J. Habermas (Hg.): *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt/M. 1963, 17 skk. o.; Stefan Breuer: *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*, Frankfurt/M. 1977, II. fej. 2.

keretének megtagadását Horkheimer és Marcuse természetesen nemcsak a korabeli pozitívizmus hibájának tartják, hanem e mozzanatban az újkori elméletképzés általános hiányosságát pillantják meg. Descartes-ig követi vissza Horkheimer annak a pozitív tudatnak a gyökereit, amely a tudományokat tiszta, a praktikus érdekektől teljesen elválasztott vállalkozásként mutatja be. Horkheimer ezt az újkor egészét átfogó szcientikus tradíciót „tradicionális elmélet”-nek nevezte. Ezzel állította szembe, Marcuséval közösen, a „kritikai elméletet” mint a tudomány olyan alakzatát, amely mindenkor tudatában van saját társadalmi kialakulás-kontextusának éppúgy, mint saját praktikus fölhasználás-összefüggéseinek.

A kritikai elmélet természetesen az ily módon kijelölt feladatot csak akkor tudja megoldani, ha rendelkezik egy olyan történelmi koncepcióval, amely valóban képes megvilágítani számára saját helyzetét és szerepét a történelmi folyamatban. Ezért a kritikai társadalomelmélet megalapozása, már csak ismeretelméleti okok miatt is, megköveteli annak a formának a történelemfilozófiai reflexióját, amelynek a kortárs munkamegosztás keretei között nincsen legitim helye a filozófia és a tudomány között. Az így körvonalazott történelemkoncepció kiindulópontját implicit módon már az a materialista ismeretelmélet tartalmazza, amelyre Horkheimer és Marcuse pozitívizmuskritikája támaszkodott. Horkheimer és Marcuse ezt a kiindulópontot, a történelmi materializmus alapföltevéseinek integrálásával, egy általános interpretációs keretté szélesítették ki. E két szerző még a 30-as években is töretlenül képviselte a marxista történelemkoncepció klasszikus változatát: eszerint a társadalmi haladás centrális mechanizmusát a termelőerők fejlődési folyamata alkotja; ez a folyamat a természeturalás technikai rendszerének előrehaladásával a társadalmi-termelési viszonyok új szintjének kialakulásához vezet.¹⁶ E történelmi folyamatba a kritikai elméletet nem egyszerűen a munkafolyamat kognitív instanciájaként kell bevonni (mint az empirikus tudományokat), hanem a társadalmi önmegismerés kritikai instanciájaként kell integrálni; a kritikai elméletben — ahogy Horkheimerhez kapcsolódva mondja Marcuse — tudatra jutnak azok a „lehetőségek”, „amelyekre a történelmi szituáció maga is megérett”.¹⁷ A kritikai elmélet társadalmi helyzete és gyakorlati funkciója azon mérhető, hogy a termelőerőkben rejlő ész-potenciál milyen mértékben szabadult föl a társadalmi szervezetek új formáiban. Ahogy egykor a hegeli történelemfilozófia idealista előföltevések bázisán, úgy most a kritikai elmélet materialista premisszákat bázisán tüzte

¹⁶ Vö. Max Horkheimer: „Geschichte und Psychologie”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932//1, 125 skk. o.

¹⁷ H. Marcuse: „Philosophie und kritische Theorie”, i. m., 647. o.

ki föladatként a történelem empirikus folyamatának a megtestesített ész-lehetőségek fényében történő kritikai vizsgálatát.

Ezek az előzetes ismeretelméleti megfontolások még a termelésre-orientált történelemfilozófia általános keretei között mozognak (hasonlóan ahhoz, ahogy Lukács és Korsch is képviselte ezt az álláspontot ebben az időben).¹⁸ Horkheimer és Marcuse azzal a metodológiai fordulattal hoznak újat, amellyel a következő lépésben ruházzák föl a kritikai elmélet eszméjét; e lépéssel alapozzák meg azt, amit ma visszatekintve „interdiszciplináris materializmusnak” nevezünk.¹⁹ Mindketten abból indulnak ki, hogy a kritikai elmélet kiindulópontját alkotó történelemfilozófiai diagnózisnak egy második reflexiós lépésben ki kell egészülnie egy olyanfajta empirikus társadalomkutatással, amely számára az eltérő diszciplinák együttműködése konstitutív válik. Sem Horkheimer, sem Marcuse szerint nem lehet kizárólag a politikai gazdaságtan föladata a társadalom történelemfilozófiailag diagnosztizált állapotának empirikus vizsgálata; a kritikai társadalomelméletnek sokkal inkább a társadalomtudományos diszciplinák teljes szélességét kell a maga szolgálatába állítania ahhoz, hogy képes legyen a termelőerők és a termelési viszonyok közötti konfliktusnak a jelenkor követelményeinek megfelelő fölkutatására. A metodológiai viszony általános modelljét, amelynek össze kell fognia a történelemfilozófiát és az interdiszciplináris kutatást, Horkheimer fejti ki. Ez előírányozza a kétféle megismerési forma „dialektikus” összefonódását, amelynek jellemzője, hogy „a filozófia mint az általánosra és a lényegesre irányuló elméleti intenció képes megtermékenyítő impulzusokat közvetíteni a különös kutatások számára, s ugyanakkor eléggé nyitott a világra ahhoz, hogy képes a konkrét vizsgálódások befolyásának és átalakító hatásának fölvételére”.²⁰

Szintén Horkheimer az, aki a kritikai társadalomelméletnek ezt a metodológiai vázlatát tartalmilag konkretizálja, ily módon körvonalazva az „Institut” 30-as évekbeli kutatási programját. Az empirikus probléma (amelyre az egyes tudományok kooperációjának koncentrálnia kell) Horkheimer számára a materialista történelemfilozófiának a korabeli szituációra való alkalmazásából adódik: ha a történelmi folyamat általában

¹⁸ A kritikai marxizmus történelemfilozófiai előfeltevéseiről a legjobb áttekintést még mindig a következő tanulmány adja: Furio Cerutti: „Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus”, in O. Negt (Hg.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. 1970, 195 skk. o.

¹⁹ Vö. Wolfgang Bonss—Norbert Schindler: „Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus”, in W. Bonss—A. Honneth: *Sozialforschung als Kritik*, i. k. 31 skk. o.

²⁰ M. Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, i. m. 41. o.

oly módon halad előre, hogy a termelőerőkben rejlő észpotenciál újra és újra napfényre tör a társadalmi konfliktusok formájában, akkor, a jelenkor speciális körülményeit szem előtt tartva, fölmerül a kérdés, hogy melyek azok a mechanizmusok, amelyek megakadályozzák az ilyen konfliktusok kirobbanását. A fiatal Horkheimer a kor legmarkánsabb fejlődéstendenciájának (generációja sok más marxista gondolkodójához hasonlóan) a munkásosztálynak a késő kapitalista társadalmi rendszerbe történő integrációját tartotta.²¹ Horkheimer pillantása olyan egyoldalúan koncentrálódik a késő kapitalizmus integrációs teljesítményére, hogy ezt teszi az intézet egész kutatási munkájának vonatkoztatási pontjává. A harmincas években az interdiszciplináris kutatások arra a kérdésre irányulnak, hogy „hogyan jönnek létre azok a pszichés mechanizmusok, amelyek lehetségessé teszik, hogy a társadalmi osztályok közötti feszültségek, amelyek az ökonomiai helyzet bázisán konfliktusok felé tendálnak, mégis latensek maradnak?”²²

Már a kérdésföltevéis megfogalmazása mutatja, hogy Horkheimer a részleteiben hogyan képzeli el az interdiszciplináris társadalomelemzés fölépítését. A kutatómunka diszciplináris bázisát továbbra is az ökonomia alkotja; egyedül ez képes rá, hogy tárgyilag közvetítsen a történelemfilozófia és az egyes tudományok között, mivel empirikus szempontokból a tőkés termelésnek ugyanazt a folyamatát vizsgálja, amely történelemfilozófiai perspektívából, mint az ész realizálódásának meghatározott szintje jelenik meg. Ha ezért a politikai gazdaságtan képviseli a materialista társadalomtudomány teoretikus gerincét, akkor a megváltozott körülmények között természetesen egy második diszciplinával kell kiegészülnie. Mivel ugyanis a tőkés termelőerőkben fölhalmozott észpotenciál nem föltelezi többé a proletariátus osztálytevékenységében történő lecsapódást (mint a marxista forradalomelméletben), ezért kiegészítésképpen szükségessé válik azoknak az „irracionális” kötőerőknek a vizsgálata, amelyek megakadályozzák a proletariátust saját érdekeinek fölismerésében. Horkheimer számára nem kérdéses, hogy ezzel a föl adattal csak egy Freudon iskolázott pszichológia képes megbirkózni. Az ökonomia és a pszichológia közé végezetül még egy harmadik diszciplinának kell belépnie, mivel a társadalmi alkalmazkodás-követelmények nem közvetlenül, hanem csak egy kulturális törésen keresztül hatnak az individuális pszichére. A vázolt kutatási tervet lezáró elemének Horkheimer a kultúra elméletét tekintette, amelynek föl adatát azoknak a kulturális keretfölteleknek a vizsgálata

²¹ E tézis elméleti háttéréhez vö. Birgit Mahnkopf: *Verbürgerlichung. Die Legende vom Ende des Proletariats*, Frankfurt/M.—New York 1985, különösen 6. fejezet.

²² M. Horkheimer: „Geschichte und Psychologie”, i. m. 136. o.

alkotja, amelyek között a késő kapitalizmusban játszódik az individuális szocializáció. E három diszciplína összekapcsolásából adódnak azok a föladatok, amelyeket Horkheimer fölállít a kritikai elmélet számára, annak első korszakában. E föladatok átfogják (a) a késő kapitalizmus posztliberális szakaszának ökonómiai analizését, (b) az individuumok szociális integrációjának társadalompolitikai vizsgálatát és (c) a tömegkultúra hatásmódjának kultúraelméleti analizését. Horkheimer csak azáltal tud belevinni teoretikus egységet programjának témaspektrumába, hogy munkatársaihoz hasonlóan egy marxista funkcionalizmust vesz igénybe, amely az egyes vizsgálati dimenziók között egyenes vonalú függést hoz létre:

a) Horkheimer a politikai gazdaságtan centrális föladatát abban látja, hogy vizsgálatnak vesse alá azt a mélyreható változási folyamatot, amely megragadta a kapitalizmust a liberális szakasz lezáródását követően. Mindenekelőtt a nemzetiszocializmus kialakulása veti föl a kérdést, hogy az új gazdasági szervezet tervgazdasági vonásaiban vajon nem a kapitalizmus megváltozott szervezeti princípiuma rajzolódik-e ki. E probléma földolgozásával az intézetben Friedrich Pollock volt megbízva, egy inkább „baloldali-polgári” gazdasági szakember, aki Horkheimerrel együtt nevelkedett föl.²³ Pollock a harmincas években a tervgazdaságra épülő gazdasági rendszer körvonalainak kidolgozására törekedett, s ennek eredményéhez az intézet belső körének tagjai maradéktalanul csatlakoztak. Az „államkapitalizmus” fogalma alkotja Pollock meggyőződésének közös nevezőjét;²⁴ ennek lényege, hogy mind a nemzetiszocializmus-sal, mind a szovjet rezsimmal a kapitalizmus olyan tervgazdasági szervezeti formája jött létre, amelyben a piac szervezési médiumát elnyomták a bürokratikus tervezési szervek. Ebben a kapitalista konszernnek irányítása oly hézagmentesen egybenő a politikai hatalmi elittel, hogy a társadalmi integráció egésze már csak a centralizált igazgatási uralom formájában játszódhat le. Eredetileg csak szaktudományos szándékoktól vezetve, Horkheimer ezt az analizist hamarosan a posztliberális kapitalizmus globális elméletének kiindulópontjává teszi.²⁵ Ez adja meg azt az általános keretet, amelyben a pszichológiai és kultúraelméleti vizsgálódásoknak meg kell találniuk a maguk helyét. b) Az államkapitalizmus elméletével meg lehet ugyan magyarázni a tőkés termelés új szervezeti formáját, de nem lehet megválaszolni azt a kérdést, hogy az individuumok

²³ Friedrich Pollockhoz l. Helmut Dubiel: „Kritische Theorie und politische Ökonomie”, in F. Pollock: *Stadien des Kapitalismus* (hg. v. Helmut Dubiel), München 1975, 7 skk. o.

²⁴ Vö. F. Pollock: „Staatskapitalismus”, in *Stadien des Kapitalismus*, i. k., 72 skk. o.; uő.: „Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung”, uo., 21 skk. o.

²⁵ Vö. M. Horkheimer: „Traditionelle und kritische Theorie”, i. m.

miért vetik alá önmagukat (látszólag ellenállás nélkül) a centralisztikusan igazgatott uralmi rendszernek. Ennek vizsgálata alkotja a társadalompszichológiai kutatások főadatát, amelynek keresztülvitelét Horkheimer barátjára, Erich Frommra bízta. Erich Fromm-mal a Weimari Köztársaság azon értelmiségi mozgalmának egyik képviselője került az intézetbe, akik a történelmi materializmus és a pszichoanalízis integrációján fáradoztak.²⁶ Erich Fromm, aki 1926-tól mint analitikus dolgozott és közel állt a szabad zsidó tanítóházhoz, korai tanulmányaiban még teljesen a „baloldali freudiánusoknak” van elkötelezve.²⁷ Mint Siegfried Bernfeld vagy Wilhelm Reich, ő is abból indul ki, hogy az individuum integrálása a kapitalista uralmi rendszerbe a pszichoszexuális jellemvonások szocializációs kiformalódásának útján megy végbe. Ezt az általános magyarázat-modellt (amelyben a pszichoanalízis belátásai a marxista szociológia belátásaival kerülnek összekötésre) használja föl Fromm az intézet keretei között végzett vizsgálódásaiban.²⁸ Ennek kiindulópontja az a megfigyelés, hogy az államkapitalista rend kialakulása a polgári kiscsalád szerkezetének átalakulását vonja maga után: a férfi egyidejűleg a gazdasági döntési kompetenciával, amely a liberálkapitalista körülmények között még sajátja volt, a családon belül is elveszíti ama korábbi megkérdőjelezhetetlen autoritását, mellyel mint apa rendelkezett. Ily módon azonban a gyermek már nem találkozik azzal az autoritativ instanciával, amelyen korábban saját

²⁶ A „freudiánus baloldalhoz” vö. Helmut Dahmer: *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt/M. 1973; a Frankfurter Iskola Freud-recepciójához vö. Wolfgang Bonss: „Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Kritischen Theorie”, in W. Bonss—A. Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik*, i. k., 367 skk. o.

²⁷ Erich Fromm elméleti fejlődéséről átfogó képet ad Rainer Funk: „Zu Leben und Werk Erich Fromms”, in *Analytische Sozialpsychologie (Erich Fromm összes művei I. köt.)*, Stuttgart 1980, IX skk. o.

²⁸ Vö. Erich Fromm: „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932/1, 28 skk. o.; uő.: „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932/1, 253 skk. o.; az intézet számára Fromm dolgozta ki az „Autorität und Familie” nagyszabású vizsgálódásának szociálpszichológiai részét: E. Fromm: „Sozialpsychologischer Teil”, in Institut für Sozialforschung: *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht des Instituts für Sozialforschung*, Paris 1936, 77 skk. o. E projektumhoz készült előtanulmányokat, amelyeket Fromm egy empirikus vizsgálódás („Gennan Works” 1929) keretei között dolgozott ki, a közelmúltban jelentette meg Wolfgang Bonss, I. E. Fromm: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung* (átdolgozta és kiadta Wolfgang Bonss), Stuttgart 1980. A kontextushoz I. W. Bonss Bevezetését, „Kritische Theorie und empirische Sozialforschung”, uo. 7 skk. o.

énjét fejleszthette és erősíthette. A család szerkezeti átalakulásával ezért együtt jár a fölnövekvők énjének legyöngülése, aminek következtében egy autoritáshoz-kötött, könnyen manipulálható személyiségtípus jön létre. Újra csak Horkheimer az, aki Fromm egymástól elválasztott és gyakran spekulatív meggondolásainak általános formát ad. Horkheimer az „autoriter személyiség” elméletében foglalja össze²⁹ az intézet társadalompszichológiai vizsgálódásait, s ezt hamarosan a „belső kör” minden tagja magáévá teszi.

c) Az intézet ökonómiai és társadalompszichológiai magyarázat-kiindulópontjai egymáshoz komplementer módon viszonyulnak; e két kiindulópont a funkcionálisztikus föltevések révén oly módon kapcsolódik egymáshoz, hogy együttvéve a társadalom zárt integrációjának képét szolgáltatják. Az ökonómiai szerkezet-analízis föltárja azokat a fejlődéstendenciákat, amelyek a kapitalizmust egy tervgazdasági uralmi rend felé kormányozzák; a változások (amelyeket ez az átalakulási folyamat a családi szocializációban létrehoz) elemzésén keresztül dolgozza ki azután a társadalompszichológiai analízis azokat a mechanizmusokat, amelyek révén az individuumok hozzáigazodnak az új viselkedési követelményekhez. A kultúra elméletének, a Horkheimer szemei előtt lebegő kutatási tervzet harmadik alkotórészének föladata az lett volna, hogy fölrobbantsa a társadalomanalízis zárt funkcionálisztikusát. Legkésőbb ezen a ponton mutatkozhatott volna meg, hogy az eltársadalmiasított szubjektumok nem egyszerűen passzív alávetettjei egy anonim vezérlési folyamatnak, hanem saját integrációs teljesítményeikkel aktív módon részt vesznek a társadalmi integráció komplex folyamatában. Horkheimer a kultúra elemzése számára kezdetben valóban egy olyan föladatot tűzött ki, amely e belátással elméletileg összhangban áll: ahogy azt a mai szubkultúra-kutatás teszi, így kellett volna a kultúra elméletének is empirikusan megvizsgálnia azokat az „erkölcsöket” és „életstílusokat”, amelyekben a társadalmi csoportok kommunikatív mindennapi praxisa formailag kifejezésre jut.³⁰ Ha Horkheimer konzekvensebben követte volna az így körvonalazott szociológiai elképzelést, akkor a kultúrában példaszerű módon a társadalmi cselekvésorientációk és értékminták olyan szilárd állaggal rendelkező dimenzióját ismerhette volna föl, amelyet éppenséggel nem lehet az uralom reprodukcióját szolgáló funkcionális elemnek tekinteni. Ehelyett azonban Horkheimer, még

²⁹ Max Horkheimer: „Autorität und Familie” („Allgemeiner Teil” a *Studien über Autorität und Familie*” című kötetben, i.k.), ld in *Kritische Theorie*, II.köt., Frankfurt/M. 1968, 277 skk.o.

³⁰ Így mindenekelőtt M. Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” című tanulmányában, i. m., különösen 43. o.; a Horkheimer által használt kultúrafogalom erősen emlékeztet az angol kultúratörténetírás és alsó-rétegszociológia vizsgálódásaira, amelyek viszont E.P. Thompsons kutatásaira nyúlnak vissza.

mielőtt tudatosíthatta volna kezdeti meghatározásainak cselekvésméleti logikáját, a kultúraelemzést újra visszavezette a funkcionális vonatkoztatási rendszerébe, amelybe már korábban integrálta az ökonomiát és a társadalompszichológiát.³¹ Ebben a megváltozott összefüggésben Horkheimer „kulturán”, minden olyan helyen, ahol nem műalkotásokról van szó, már csak azoknak a kulturális berendezéseknek és „szerkezeteknek” az összességét érti, amelyek a manipulálhatóvá vált ember pszichéje számára közvetítik a külső társadalmi viselkedés-követelményeket. Mindenekelőtt azok a vizsgálatok, amelyeket Theodor W. Adorno a kultúraipar keletkezéséről és hatásáról kidolgozott, egy ilyen intézmény-elméletileg beszűkített kultúrafogalom horizontjában mozognak.³² Az intézetben ezzel egy olyan típusú kultúra-kutatás jut érvényre, amelynek keretei között a kultúra, hasonlóan a marxista alap—felépítmény tanításhoz, kizárólag az uralom biztosításának funkcionális alkotórészeként jelenik meg. Az alapok, amelyek lehetővé teszik, hogy Horkheimer itt újra egy funkcionalisztikus vonatkoztatási rendszerben találjon menedéket, azokra a történelmi alapföltevésekre utalnak vissza, amelyek az interdiszciplináris kutatási tervzet egésze számára is alapul szolgáltak; ezeken a történelmi alapföltevéseken tanulmányozhatók azok az elméleti premisszák, amelyek a kritikai elméletet (első korszakában) szükségképpen zátonyra futtatták.

II.

Ha a különböző vizsgálódásokat, amelyeket az intézet belső körének tagjai a harmincas évek folyamán készítettek, teoretikus egésszé illesztjük össze, akkor egy totálisan integrált társadalom képe rajzolódik ki előttünk. A totalitarianizmus elméleti vízióhoz hasonlóan a társadalmi élet ebben a koncepcióban is a centrális uralomgyakorlás, a kulturális ellenőrzés és az individuális alkalmazkodás zárt körfolyamatában merül ki. Ha ez a kép, a konkrét társadalmi körülmények között, amelyekkel az intézet tagjai (tekintettel a fasiszmusra és a sztalinizmusra) szembesültek, bizonyos mértékben

³¹ Programatikusan l. in M. Horkheimer: „Autorität und Familie”, i.m.; a horkheimeri kultúrafogalom átalakulását egy cselekvésméleti koncepcióból egy institutionális koncepcióba megpróbáltam nyomon követni, ld. Axel Honneth: *Kritik der Macht*, i.k. 1. fejt.

³² L. ehhez Theodor W. Adorno: „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1938/7, 321 skk. o.; úgy vélem, ezek közé a keretek közé illeszkednek Leo Löwenthal munkái is, aki az intézetben az irodalom- és kultúraelmélet kérdéseiben volt illetékes; vö. például Leo Löwenthal: „Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur”, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932/1, 85 skk. o.

történelmileg igazolható is, szisztematikus nézőpontokból mégis egy teoretikusan elhibázott konstrukció eredményeként jelenik meg. A társadalomelméleti vonatkoztatási rendszerből, amelyet Horkheimer a programjának alapjává tesz, kezdettől fogva szisztematikus ki van rekesztve a társadalmi cselekvésnek az a dimenziója, amelyben önállóan képződnek morális meggyőződések és normatív orientációk. Horkheimer programja úgy van kialakítva, hogy ebben csak olyan társadalmi folyamatok találhatnak helyet, amelyek a társadalmi munka reprodukciójában és kibővítésében meghatározott funkciót képesek betölteni. E funkcionális redukcionizmus alapjai azokban a történelemfilozófiai premisszákból találhatók, amelyekre Horkheimer (valamint Marcuse és Adorno) megfontolásai mindvégig épülnek.

E három szerző filozófiai munkái a szóban forgó időben rendelkeznek egy közös mozzanattal: ha gondolkodásuk a maga egészében a társadalomfilozófia radikális megújítására is irányul, mégis a történelemfilozófiai alap-meggyőződések, amelyeket érvényre juttatnak, túlzottan mélyen gyökereznek a marxizmus tradíciójában. Még ott is, ahol megpróbálják határozottan legyőzni a dogmatikus maradványt, ez a marxista történelemfilozófia érvényben hagyott perspektívájából történik. Sem Durkheim és tanítványainak úttörő teljesítményei, sem pedig a pragmatizmus elméleti újításai nem hullhattak itt termékeny talajra; minden kísérlettel szemben, amely a történelmi folyamatot nem a társadalmi munka fejlődésének szempontjából vizsgálta, az intézet szűkebb köre mindvégig elzárkózott. Két elméleti premissza határozza meg azt a történelemfilozófiai gondolkodási keretet, amelyben Horkheimer, Marcuse és Adorno, a részletekben föllelhető minden eltérés ellenére, mozognak: mindhárman először is abból indulnak ki, hogy az ész vagy az emberi racionalitást közvetlenül mint a természeti tárgyak fölötti instrumentális rendelkezés intellektuális képességét kell megragadni; ennyiben mindannyian foglyai maradnak a tudatfilozófia gondolkodási tradíciójának, amely az emberi racionalitást a szubjektumnak az objektumhoz való kognitív viszonya alapján konstituálja.³³ Másodszor mindhárman egyetértenek azzal a konzekvenciával, amely ezekből a történelemfilozófiai premisszákból a történelem elmélete számára levonható: hogy tudniillik a történelmi fejlődés mindenekelőtt éppen mint a racionalitási potenciál kibontakozásának folyamata megy végbe, s ez az embernek a természeti tárgyak fölötti instrumentális rendelkezésében van megalapozva. Ennyiben mindannyian foglyai maradnak annak a már Marxnál is uralkodó tenden-

³³ A kritikai elmélet tudatfilozófiai premisszáihoz vö. J.Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, i.k. I. köt., 489 skk.o. (IV, 2.fej.)

ciának, amely az emberi történelmet, vagy instrumentálisan vagy a termelésre orientált módon, a társadalmi természet-uralás fejlődési folyamatára szűkíti le.³⁴

A részletekben meglévő különbség ellenére (amelyet a Lukácsra és Korschra,³⁵ vagy a Diltheyre és Heideggerre³⁶ végül pedig a Benjaminra³⁷ történő orientálódás hív életre) ez a redukcionista történelemfilozófia határozza meg az intézet kutatómunkája által az első évtizedben követett vonatkoztatási rendszert. Ebben nemcsak azok az elméleti hiányosságok vannak megalapozva, amelyek időközben a kritikai elmélet normatív alapjaként kimutatásra kerültek,³⁸ hanem megtalálhatók azok a problémák is, amelyeket az interdiszciplináris társadalomelmélet horkheimeri konstrukciójában nyomon követtünk. A horkheimeri társadalomelméleti program funkcionalisztikus formája annak a redukcionizmusnak a metodológiai konzekvenciája, amely áthatja a történelemfilozófiai vonatkozási modellt.³⁹ Mivel ebben a társadalmi munka mellett a társadalmi cselekvés más típusa nincs megengedve, ezért Horkheimer saját társadalomelméletének szintjén is csak a társadalmi praxis instrumentális formáit tudja figyelembe venni. Ezzel azonban a mindennapi praxisnak azt a dimenzióját is szem elől kell tévesztenie, amelyben az eltársadalmasított szubjektumok kommunikatív úton közös cselekvésorientációkat hoznak létre és képeznek tovább kreatív módon. Csak a társadalom mindennapi praxisának kommunikatív szféráját figyelembe véve tárhatta volna föl Horkheimer azt, hogy a társadalmi újratermelés egyáltalán nem egy funkcionális imperatívusz teljesítésében áll, hanem mindig csak a csoportspecifikus cselekvési normák integrációjának útján mehet végbe. Ily módon azonban társadalomelméleti gondolkodásában az az elképzelés jut érvényre, hogy a társadalmak alapjában

³⁴ Vö. Axel Honneth: *Kritik der Macht*, i.k., Első rész, 9 skk.o.

³⁵ Horkheimerhez vö. Martin Jay: *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, i. k. 6. fejt.

³⁶ Marcuséhoz l. Alfred Schmidt: „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse”, i. m.

³⁷ Walter Benjaminnek a korai Adornóra kifejtett hatásáról vö. Susan Buck-Morss: *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York 1977.

³⁸ L. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, i.k. I.köt. IV, 2. fejt.; Seyla Benhabib: *Critique, Norm and Utopia*, New York 1986, 147 skk. o.; a horkheimeri morálfilozófia érdekes megmentésére vállalkozik Herbert Schnädelbach: „Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus”, in A. Schmidt—W. Altwicker (Hg.): *Max Horkheimer heute*, i.k. 52 skk. o.

³⁹ Ezt a tézist részletesen kifejtettem, in *Kritik der Macht*, Első rész, 9 skk. o.

vége a tagjaik — kommunikáció útján nyert — evidenciáitól függetlenül reprodukálód-
nak; mivel a társadalom tagjai a gazdaságilag szükséges viselkedési követelményeket a
szisztematikus vezérlési folyamatok segítségével közvetlenül az individuális szükséglet-
természetben horgonyozzák le. Az ilyen gondolkodási modell konzekvenciájaként jöhet
végül létre az a zárt funkcionalizmus, amelynek alakzatában végül is Horkheimer
„interdiszciplináris materializmus”-programja megjelenik.

Az interdiszciplináris társadalomkutatás eszméje az intézetben magában is csak a
negyvenes évek elejéig rendelkezett élő és forma-teremtő hatékonysággal. Már azokban
a tanulmányokban is, amelyeket Horkheimer az 1941-ben leállított *Zeitschrift für
Sozialforschung* utolsó évfolyamába írt,⁴⁰ megjelenik egy általános orientációs
változás, amely nemcsak a kritikai elmélet történelemfilozófiai premisszáit károsítja,
hanem az egyes tudományoknak ebben betöltött helyzetét is. Horkheimer ezekben a
tanulmányokban egyre inkább egy történelemfilozófiai pesszimizmus számára tesz
engedményeket, amelynek gyökerei oly mélyre nyúlnak vissza saját képzés-történetében,
hogy végül is, visszatekintve, a harmincas évekbeli írások szinte már csak elméleti
közjátékként jelennek meg.⁴¹ Mint első Schopenhauer-olvasmányainak idején,
Horkheimer számára most újra az emberi ész destruktív potenciálja válik az uralkodó
témává. Ennek az új történelemfilozófiai koncepciónak még mindig a munka fogalma
alkotja a kategoriális fundamentumát. Most azonban, a társadalmi természet-uralásban
elhelyezett emancipatorikus lehetőségek helyett, pillantása azokra a romboló
következményekre is ráirányul, amelyeket az emberi munkatevékenységben előfel-
tételizett gondolati teljesítmények maguk után vonnak. Ez a váltás, a társadalmi munka
pozitív értékelésétől egy negativisztikus koncepció kidolgozása felé, a kritikai elmélet
történetében új szakaszt nyit meg. A termelésre-orientált haladás-koncepció helyébe
ebben egy a haladással szemben szkeptikus észkritika lép, amely oly radikális, hogy még
az egyes tudományok megismerés-értékét is kétségbe kell vonnia.

A kritikai elmélet új koncepciójának kiemelkedő képviselője természetesen nem Max
Horkheimer, hanem Theodor W. Adorno. Adorno gondolkodását, mint talán senki
másét ebben a korban, a fasizmus történeti tapasztalata motiválta egyfajta civilizációs
végtetként.⁴² Ez tette számára lehetővé, hogy már kezdettől fogva szkeptikusan álljon
szemben mindazzal, ami a történelmi materializmus fejlődésszéméből bekerült az intézet

⁴⁰ Mindenekelőtt Max Horkheimer: „The End of Reason”, in *Zeitschrift für Sozialforschung*
1941/9, 366 skk. o. és „Art and Mass Culture”, uo. 290 skk. o. című tanulmányaira gondolok.

⁴¹ Vö. Michael Korthals: „Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer”, i. m.

⁴² L. ehhez elsősorban R. Klein—H.G. Kippenberg: „Zu einer Theorie der Geschichtserfahrung”,
in *Saeculum* XXVI (1975), 128 sk. o

eredeti programjába. Ezenkívül Adorno intellektuális fejlődése kimondottan a művészi érdeklődés uralma alatt ment végbe, s ezért magától értődő módon kételyeket kellett támasztania a marxista elméleti tradíció beszűkített racionalizmusával szemben. Ez a főntartás, Walter Benjamin befolyása alatt, már korán lehetővé tette számára az első olyan kísérleteket, amelyek az esztétikai interpretációs módszert próbálták gyümölcsözővé tenni a materialista történelemfilozófia számára. A két gondolati motívum, a haladással szembeni szkepticizmus és az esztétikai tapasztalat-tartalmak metodológiai kitüntetettsége, Adorno filozófiájában is kétségtelenül azoknak a tudatfilozófiai premisszáknak a keretei között mozog, amelyek már a horkheimeri program számára is meghatározók voltak. *A felvilágosodás dialektikájában*, amelyet ők ketten a 40-es évek elején közösen írtak, ezek a különböző motívumok és tendenciák egyetlen könyvben találkoznak.⁴³

Ez a mű már a kiindulópontjával fölülemelkedik az intézet korai programjának horizontján: már nem a termelőerők és termelési viszonyok konfliktusából indul ki, hanem az emberi tudatképződés belső dinamikájából szeretné megmagyarázni azt a totalitáriánus állapotot, amelybe a világ a fasiszta uralmi rendszer megjelenésével került. Horkheimer és Adorno elhagyják a kapitalizmuselméleti keretet, amelyben az intézet társadalomkutatása addig mozgott, s érvelésük vonatkoztatási rendszereként most a civilizációs folyamat egésze jelenik meg; ebben a fasizmus mint a „széthullás logikájának” végső történelmi eredménye lép előtérbe, miközben a „széthullás logikája” maga már a nem-eredeti létezésformájában van megalapozva. *A felvilágosodás dialektikájának* tulajdonképpeni főadatát azoknak a mechanizmusoknak a magyarázata képezi, amelyek a civilizációs folyamatot a kezdet kezdetétől a széthullásnak ebbe a logikájába terelik; ennek elsődleges anyagát az európai szellemtörténet irodalmi és filozófiai művei képezik, s argumentációs stílusa inkább az aforisztikusan kiélezett esszére hasonlít, mintsem egy empirikusan megalapozott vizsgálatra. A kritikai elmélet kiindulópontjához az egyetlen hidat a társadalmi természet-uralás mozzanata alkotja; ez az új kiindulópont itt is éppolyan centrális jelentőségű, mint amilyen az empirikus társadalomkutatás történelemfilozófiai vonatkoztatási rendszerének számára volt. A fogalom azonban megváltozott jelentést kap:⁴⁴ a „társadalmi munka” *A felvilágosodás dialektikájában* már nem az emancipatív praxis egyik formáját fejezi ki, hanem az

⁴³ Vö. S. Buck-Morss: *The Origin of Negative Dialectics*, i.k., különösen 6. feje.

⁴⁴ A munkafogalom átalakulását nyomon követtem: „Arbeit und instrumentales Handeln” című tanulmányomban, in A. Honneth—U. Jaeggi (Hg.): *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt/M. 1980, 185 skk. o.

objektívált gondolkodás csírasejtjét. Az eldologiasodott gondolkodás e formája számára, amely egyidejűleg jön létre a természet emberi megmunkálásával, Horkheimer és Adorno az „instrumentális racionalitás” fogalmát vezetik be; e fogalom centrális funkcióhoz jut, neki kell ugyanis megmagyaráznia a nembeli történelem széthullásának eredetét és dinamikáját.

Az új fogalom, amely ettől kezdve a kritikai elmélet egyik kulcsmozzanatát alkotja, a lukácsi eldologiasodás-konceptió antropológiai átalakításából ered. Horkheimer és Adorno az eldologiasodott gondolkodási formákat, amelyeket Lukács a tőkés árucsere absztrakciós kényszeréből vezetett le,⁴⁵ mint a természet fölötti instrumentális uralkodás egyik immanens mozzanatát ragadják meg. Azok az ösztönzések, amelyek Adorno számára Alfred Sohn-Rethel csereabsztrakcióra-vonatkozó elemzése felől érkeznek, *A felvilágosodás dialektikájának* centrális premisszáiban találják meg a maguk határait; ugyanis a premisszáik szerint már a természet-uralás első aktusával tétéleződik az instrumentális gondolati teljesítmény kényszere.⁴⁶ Ha Horkheimer és Adorno szemében ezzel az instrumentális racionalitásnak az emberi munka elemi struktúráiból való kialakulása magyarázatot nyert, akkor a következő lépésben a jelenség történelmi dinamikáját ebből az öntörvényű tendenciából vezetik le, amellyel az instrumentális racionalitás hatásai belenyúlnak az emberi nem pszichés és társadalmi életébe: az instrumentális gondolkodás őstörténeti erőfeszítései, amelyek segítségével az ember képessé válik a természettel szembeállított ön maga meghatározására, lépésről lépésre továbbterjednek az ösztönélet fegyverezésére, az érzéki képességek elszegényítésére és a társadalmi uralmi viszonyok kialakulására. E tézisben (amely rejtett módon egy sor olyan antropológiai és etnológiai argumentumra épül, melyekre csak az újabb szöveginterpretációk vetnek fényt⁴⁷) közös eredményhez jutnak *A felvilágosodás dialektikájának* különböző aspektusai. Ez az eredmény nem kevesebbet mond, mint azt, hogy az egész emberi civilizációs folyamat a lépésről lépésre haladó eldologiasodás logikájának uralma alatt áll, s e logikát a természet-uralás első aktusai helyezték mozgásba és a fasizmus teljesíti ki konzekvens módon.

⁴⁵ Georg Lukács: „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats”, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), in *Werke* 2. köt., Neuwied/Berlin 1968, 257 skk.o.

⁴⁶ A tematika egészéhez l. Rudolf W. Müller: *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt/M. 1977, II. fejj.; J.F. Schmuckler: *Adorno — Logik des Zerfalls*, Stuttgart 1977.

⁴⁷ Vö. elsősorban Stefano Cochetti: *Mythos und „Dialektik der Aufklärung”*, Königstein/Ts. 1985; Josef Früchtel: *Mimesis — Konstellation eines Leitbegriffs bei Adorno*, Würzburg 1986.

Ezt a történelemfilozófiai tézist kétségtelenül csak akkor lehet teljesen megérteni, ha annak normatív vonatkoztatási pontjaként egy olyan esztétikai személyiség-modellt föltételezünk, amelyben az ember szabadsága a természetnek való torzítatlan odaadás képességeként jelenik meg. Horkheimernek és Adornónak csak azért kell a természeturalás minden aktusában a nembeli önelidegenülés egy lépését látniuk, mert az emberi emancipációt hozzákapcsolják a természettel való megbékéléshez. Azok az érvek, amelyekkel a szerzők megalapozzák a kezdeti elidegenedés továbbgyűrűző hatását a pszichikai és társadalmi életre, ugyanabból a filozófiai gondolkodási horizontból származnak, amelyben az esztétikai személyiségmodell is otthonos. Ezt a horizontot az egyik oldalon a korai német romantika és a másikon az életfilozófia határolja. Ez a tradícióáramlat képezi azt az elmélettörténeti hátteret, amelyre *A felvilágosodás dialektikája* csak kevés helyen enged kitekintést;⁴⁸ erre elsőként kritikai szándékkal Galvano della Volpe mutatott rá,⁴⁹ aki e könyvben nem látott mást, mint a „késő romantika” egyik produktumát. De nem a romantikus és életfilozófiai gondolati motívumok azok, amelyek — mint ahogy azt della Volpe föltételezni látszik — *A felvilágosodás dialektikáját* elméletileg kérdésessé teszik, hanem mindenekelőtt az a történelemfilozófiai keret, amely e motívumokat hordozza.

Hasonlóan a harmincas évek interdiszciplináris kutatási programjához, Horkheimer és Adorno negyvenes években létrejött teoretikus műve is egy olyan történelemfilozófia bázisán áll, amely a történelmi folyamatot a természet megmunkálásának egyetlen dimenziójára szűkíti le. Azok a tudatfilozófiai premisszák, amelyek a teoretikus redukcionizmus alapjául szolgálnak, most negativisztikus alakzatban jelennek ugyan meg, ez a normatív átértékelés azonban alapjaiban érintetlenül hagyja az e premisszák-ból kiinduló kategoriális gondolati kényszereket. Ezért Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájában* is arra vannak kényszerítve, hogy az összes társadalmi cselekvést és folyamatot a szubjektumnak az objektum fölötti instrumentális rendelkezésének mintájára képzeljék el. Kizárólag ez, nem pedig a romantikus tradícióforrások fölhasználása teszi lehetővé a szerzők számára, hogy a három dimenziót (a társadalmi munkát, az individuális szocializációt és végül a társadalmi uralmat) egyaránt az „eldologiasodás logikájával” jellemezzék. Horkheimer és Adorno mind az individuális

⁴⁸ Ehhez A. Honneth: „L'esprit et son objet — Parentés anthropologiques entre la 'dialectique de la raison' et la critique de la civilisation dans la philosophie de la vie”, in G. Raulet (éd.): *Weimar ou l'Explosion de la Modernité*, Paris 1984, 97 skk. o.; Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, V. fej., 130 skk. o.

⁴⁹ Galvano Della Volpe: „Kritik eines spätromantischen Paradoxes”, in *Für eine materialistische Methodologie*, Berlin/W. 1973, 117 skk. o.

szükséglet-képződés folyamatát, mind pedig a társadalmi uralomgyakorlás folyamatát (ahogy az a részletekben kimutatható)⁵⁰ már előzetesen az instrumentális rendelkezésre irányuló cselekvések mintájára konstruálták meg; s csak ezért tekinthetik aztán magától értőddő módon a civilizációs folyamat egészére érvényesnek az instrumentális racionalitás uralmát — amely persze a természet-uralás aktusának valóban alapjául szolgál.

E történelemfilozófiai redukcionizmusnak (s ez nem lehet meglepő) áldozatul esnek az egymással érintkező szubjektumok és csoportok tevékenységének kreatív teljesítményei. A civilizációs folyamat szemléletéből oly határozottan ki van zárva a kommunikatív mindennapi praxis egésze, hogy az ebben a szférában lejátszódó társadalmi előrelépések nem kerülhetnek bele a pillantásba. A *felvilágosodás dialektikájá*nak egyik konzekvenciája a civilizációs haladás azon dimenziójának tagadásából ered, amely nem a termelőerők növekedésében, hanem a jogi szabadság és az individuális cselekvési játékterek kiszélesítésében jut kifejezésre.⁵¹ A másik konzekvencia metodológiai jellegű és nem kevésbé jelentős a kritikai elmélet továbbfejlődése szempontjából. Horkheimer és Adorno a természet-uralás társadalomfilozófiai kritikáját olyan általánosan fogalmazzák meg, hogy a tudományos megismerés minden formája, így a társadalomtudományi kutatás is az eldologiasodott civilizációs folyamat egyik elemeként jelenik meg. Ezért a szerzők arra vannak kényszerítve, hogy a kritikai társadalomelméletet újra kivonják az őt körülölelő társadalomtudományok kontextusából, s a filozófia hatókörébe utalják vissza. A *felvilágosodás dialektikájá*val a „kritikai elmélet” visszatér a filozófiai önmagában megálló elmélet szférájába, amelyből pedig eredetileg, az interdiszciplináris kutatásig történő metodológiai előrenyomulással, ki akart szakadni. Az intézet filozófiai és társadalomelméleti munkái között ettől kezdve, a háború utáni időszak egészében, egy szisztematikusan áthidalhatatlan szakadék tátong. E szakadék a későbbi filozófiai vizsgálódásokban, amelyekkel Adorno és Horkheimer külön-külön folytatják a közös vállalkozást (a *Negatív dialektiká*ban ill. *Az instrumentális ész kritikájá*ban) még tovább mélyül.⁵²

⁵⁰ Vö. A. Honneth: *Kritik der Macht*, i. k., 2. fejj.; egy rendkívül érdekes elleninterpretációt fejtett ki Johann P. Arnason: „Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie”, in A. Honneth—A. Wellmer (Hg.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, i. k., 207 skk. o.

⁵¹ Vö. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, V. fejj.

⁵² A „refilozofálódás” tendenciájához l. H. Dubiel: „Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung”, i. m., 125 skk. o.

III.

A kritikai elmélet nyilvános képének kialakításában kiemelkedő szerepet játszó horkheimeri, adornói és marcusei írások mögött mindmáig háttérben maradnak azon kutatók tudományos munkái, akik az intézethez csak rövid ideig vagy közvetetten, de mindenképpen laza kötelékekkel kapcsolódtak.⁵³ Ha a szorosabb értelemben vett intézeti tagokból álló csoportot csak nehezen lehetett egységes kutatási körként bemutatni, úgy ez még inkább érvényes arra a három-négy szerzőből álló körre, akik bár minden jelentősebb vizsgálódásukat az intézet kutatásainak összefüggésében helyezték el, tudományos identitásukban azonban sohasem nőttek egybe az intézet programjával és tradíciójával. Ezért első lépésben úgy tűnik, csak a perifériális helyzet alapján lehet Franz Neumannt és Otto Kirchheimert, Walter Benjaminget és Erich Frommot egy csoportba összefogni. E szerzőknek „külső körként”, az intézet Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal és Pollock által alkotott „belső körével” történő szembeállítás, egyelőre minden interpretációs alapot nélkülöz. Szociológiai vagy akár társadalomfilozófiai szempontból, első ránézésre úgy tűnik, semmilyen közös mozzanat nem fedezhető föl: Neumann és Kirchheimer mindketten jogtudományt tanultak és politikailag a német szociáldemokrata pártban nőttek föl, s a New York-i száműzetésben jog- és államelméleti vizsgálódásokkal járulnak hozzá az intézeti munkához;⁵⁴ Benjamin, egy olyan eredeti gondolkodó, akihez fogható kevés volt századunkban, az intézettől rendszertelenül (egészen az 1940-ben elkövetett öngyilkosságáig) olyan tanulmányok elkészítésére kap megbízást, amelyek irodalmi és kultúraelméleti problémákkal foglalkoznak;⁵⁵

⁵³ A következőkben egy olyan különbségtevésből indulok ki, amelyet Jürgen Habermas vezetett be a kritikai elmélettel folytatott vitájában: vö. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, II. köt., i. k., 558. o. E laza különbségtevésnek az intézet „külső” és „belső” köre között megpróbálok szisztematikus fordulatot adni.

⁵⁴ Egy első informatív áttekintést nyújt Alfons Söllner: *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929—1942.* Frankfurt/M. 1979, 86 skk. o. — Franz Neumannhoz l. Alfons Söllner: „Franz L. Neumann — Skizzen zu einer intellektuellen und politischen Biographie”, in F. Neumann: *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930—1954* (Hg. A.Söllner), Frankfurt/M. 1978, 7 skk.o. — Otto Kirchheimerhez áttekintésszerűen: Wolfgang Luthardt: „Bemerkungen zu Otto Kirchheimers Arbeiten bis 1933”, in Otto Kirchheimer: *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung* (Hg. W. Luthardt), Frankfurt/M. 1976, 7 skk. o.

⁵⁵ Egy első áttekintést nyújt Bernd Witte: *Walter Benjamin*, Reinbek b. Hamburg 1985 és Richard Wolin: *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, New York 1982.

Fromm végül, aki kezdetben Horkheimer szoros munkatársa volt és teljesen egyetértett az intézeti programmal, a New York-i száműzetésben új utakat talál a pszichoanalízis interpretációja számára, s ezek őt 1939-ben az intézettel való szakításhoz vezették.⁵⁶ Ezek a különböző jellegű munkák tehát nem az elméleti orientációban vagy a tematikus beállítottságban érintkeznek egymással; ami őket mégis rejtett módon összeköti, az a gondolati motívumoknak amaz összessége, amely lehetővé teszi az intézet eredeti programja által fölvázolt funkcionálisztikus vonatkoztatási rendszer meghaladását. Mind a négy szerző ellentmondás-szellem a marxi funkcionáliszmuson lobban lángra. Marxszal szemben mindannyian, egymástól függetlenül, olyan meggondolásokat juttatnak érvényre, amelyek az individuumok és csoportok kommunikatív teljesítményeinek fölértékelésében konvergálnak. Ez a közös gondolati impulzus, amelynek minden mozzanata a marxizmus kategoriális premisszáiban elhelyezett történelemfilozófiai redukcionizmus meghaladására irányul, bár egyik munkában sem fogalmazódik meg kifejezetten, mégis mindenütt megjelenik, ahol az intézeten belüli két csoport képviselői között elméleti viták kezdenek kirajzolódni. Nem a tárgy megítélésében föllépő véletlenszerű különbségek, hanem a társadalomelméleti kiindulópont szisztematikus különbségei határolják el ezekben az esetekben a belső kört a külsőtől.

Neumann és Kirchheimer jogi és államelméleti ismeretei gyümölcsözővé váltak a késő kapitalista társadalom politikai integrációs formáinak vizsgálatakor. Tudományos képzettségüknél fogva mindkettőjük számára kezdettől fogva ismert volt, hogy a jog a polgári társadalom centrális vezérlési médiumát alkotja. Neumann és Kirchheimer a jogállami szabályozásban ismerik föl a politikai kompromisszumok társadalmilag általánosított tartalmait, amelynek talaján, magánkapitalista körülmények között, a különböző, hatalommal rendelkező osztályok mindenkor egyezsége jutottak. Ez a társadalomelméleti premissza képezi azoknak az elemzéseknek a háttérét, amelyekben Neumann (éppúgy mint Kirchheimer) vizsgálatnak veti alá a kapitalizmus gazdasági struktúrájának átalakulásával együttjáró jogállami formaváltozásokat.⁵⁷ A téma, amelynek kapcsán végül a két szerző konfliktusba kerül az intézet vezetésével, a nemzetiszocializmus új uralmi rendjének szervezeti elveire vonatkozó kérdésből adódik. Neumann és Kirchheimer empirikusan megalapozott kételyeket támasztott, a Horkheimer és Pollock által a főnti kérdésre adott válaszként kidolgozott állam-

⁵⁶ L. bevezetesként és áttekintésként Wolfgang Bonss: „Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik”, i. m., 367 skk. o.

⁵⁷ L. a következő tanulmánygyűjteményeket: Franz L. Neumann: *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930—1954*, i. k.; Otto Kirchheimer: *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, i. k.

kapitalizmus-tézissel szemben. Az amerikai száműzetés körülményei között a német viszonyokról folytatott társadalomtudományos vizsgálatok,⁵⁸ éppúgy mint a Weimari Köztársaság végéről összegyűjtött praktikus-politikai tapasztalatok, a két szerző számára lehetővé teszik azt a meggyőződést, hogy a privát tőkésértékesítési imperatívuszok primátussal rendelkeznek az állami vezérlési teljesítményekkel szemben. Neumann és Kirchheimer ezért nem tudta elfogadni Pollock tézisét, amely szerint a nemzeti-szocializmusban az összgazdasági vezérlés szerepét már nem a piac, hanem a centralizált igazgatási bürokrácia tölti be. E két szerző sokkal inkább azt a fölfogást képviseli, hogy a tőkés piac funkcionális törvényei a fasizmussal sem kerülnek kiiktatásra, hanem mindössze a politikai-totalitáriánus kényszerintézkedések kiegészítő kontrollja alá rendelődnék. A „totalitáriánus monopolgazdaság” fogalmában, amelyet Neumann a *Behemoth* című művében az államkapitalizmus fogalmával programmatikusan szembeállít,⁵⁹ ez a tézis össze van kapcsolva a politikai kompromisszum tanával. A „totalitáriánus monopolgazdaság” fogalmának azt kell kifejeznie, hogy a nemzeti-szocialista uralom egy társadalmilag beszűkített, az államjogi kötelékek által szabaddá tett kompromisszumképződés formájában játszódik le, melyben a párt-, gazdasági és igazgatási elitnek mindenkor olyan politikai intézkedésekben egyeznek meg, amelyek végső célja a monopolista profit-esélyek javítása.

Nemcsak az empirikus ismeretek teszik természetesen lehetővé Neumann és Kirchheimer számára, hogy a fasizmuselemzésnek erre az időközben messzemenően igazolt útjára térjenek.⁶⁰ Konceptiójuknak az államkapitalizmus tézisével szembeni fölényéhez hozzátartoznak azok a társadalomelméleti elképzelések is, amelyek

⁵⁸ O.Kirchheimer: „Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches”, in *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, i. k., 152 skk. o.; uő.: „Das Strafrecht im nationalsozialistischen Deutschland”, uo. 186 skk.o.; Franz L. Neumann: „Mobilisierung der Arbeit in der Gesellschaftsordnung des Nationalsozialismus”, in *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930—1954*, i. k. 255 skk. o.

⁵⁹ Franz L. Neumann: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933—1944*, Köln 1977, 2. rész, 269 skk. o. — Az intézetben belüli fasizmus-analízis vitájához l. többek között Rainer Erd: „Franz L. Neumann und das Institut für Sozialforschung”, in Joachim Perels: *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns*, Baden-Baden 1984, 111 skk.o.; Michael Wilson: *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*, Frankfurt/M.—New York 1982.

⁶⁰ Neumann és Kirchheimer fasizmus-analízisének az államkapitalizmus-elmélettel szembeni fölényéhez l. Gert Schäfer: „Franz Neumanns ‚Behemoth’ und die heutige Faschismusk Diskussion” (Utószó F.L. Neumann *Behemoth* című könyvéhez, i. k., 665 skk. o.); Michael Wilson: *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*, i. k.

hallgatólagos módon befolynak vizsgálódásaikba. Neumann és Kirchheimer a társadalmi rendet kezdettől fogva egy másik perspektívában veszik szemügyre, mint a Horkheimer körül kialakult szűkebb kör. A társadalmi integráció az ő számukra egy olyan folyamatot jelent, amely nem egyszerűen a társadalmi funkcionális imperatívuszok tudattalannak maradó teljesítése révén megy végbe, hanem a társadalmi csoportok közötti politikai kommunikáció útján játszódik le. A jogállam kérdéseinek tematizálását Neumann és Kirchheimer először is a politikai legitimitás jelenségével konfrontálták, ebből nőtt ki az a belátás, hogy a társadalom alkotmányos rendje mindig a politikai erők közötti konszenzusok és kompromisszumok általánosítható kifejeződésének tekinthető. A Weimari Köztársaságot jellemző osztályvitákban való aktív részvétel a két szerző számára lehetővé teszi a „társadalmi érdekek erőviszonyainak”⁶¹ reális fölbecsülését: nem lehet elég magasra becsülni azt a hatalmi potenciált, amely a termelési eszközök fölötti privát-kapitalista rendelkezésből nő ki. Az ausztromarxizmussal való foglalkozás⁶² végül mindkettőjük számára világossá tette a társadalmi rend kompromisszum-jellegét; a társadalom intézményes képződményeit úgy kell értelmezni, mint a társadalmi megegyezések pillanatnyi rögzítéseit, amelyet a különböző érdekcsoportok a mindenkori hatalmi potenciáljuk mértékének megfelelően alakíthatnak.

Mindez Neumann és Kirchheimer gondolkodásában a társadalom egy olyan koncepcióját formálta meg, amelynek centrumában a társadalmi csoportok közötti kommunikáció átfogó folyamata áll. Ez nemcsak azoknak a képzeteknek a kritikátlan átvételét akadályozza meg, amelyek szerint minden társadalmi csoport maradéktalanul bele van integrálva a társadalmi rendbe,⁶³ hanem mindenekelőtt korlátokat állít a marxista funkcionalizmussal szemben, amelynek elfogadására Horkheimer és munkatársai hajlamosak voltak. Neumann és Kirchheimer az empirikus vizsgálódások kiindulópontját mindig azokról az érdekekből és orientációkból merítik, amelyeket a társadalmi csoportok, osztályhelyzetük bázisán, belevisznek a társadalmi újratermelési folyamatba. A kommunikatív folyamatból, melyben a különböző csoportok mindenkori hatalmi potenciáljuknak megfelelően ütköztetik egymással érdekeiket, jön azután létre

⁶¹ Otto Kirchheimer: „Strukturwandel des politischen Kompromisses”, in *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, i. k. 213 skk. o. (l. 222. o.).

⁶² L. A. Söllner: *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929–1942*, i. m., 101 skk. o.; az ausztromarxizmusnak a Weimari Köztársaság szocialista állam- és jogelméletére kifejtett hatása egyelőre nincsen földolgozva, kiindulópontnak tekinthető mindenesetre Gerd Storm — Franz Walter *Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus* című könyve (Berlin/W. 1984), amely sajnálatos módon eltekint Neumanntól és Kirchheimertől.

⁶³ Példás megvalósítását l. F.L. Neumann *Behemoth* című művében.

az a törékeny kompromisszum, amely a társadalom intézményesített alkotmányában kifejezésre jut. Mivel mind Neumann, mind pedig Kirchheimer így gondolkodnak, egyikük sem fogadhatja el azt, hogy a társadalmi integráció egy olyan vezérlési folyamat révén megy végbe, amely egyszerűen keresztülnyúl a társadalmi csoportok szimbolikusan közvetített érdekein. Mindkettőjük számára az osztályspecifikus cselekvési perspektívák, nem pedig a szisztematikusan létrehozott ösztönzési motívumok képezik azokat a társadalmi elemeket, amelyekből a társadalom integrációs folyamata formálódik. Sem a marxista funkcionalizmus, sem pedig a totálissá vált káprázat-összefüggés nem képezhetik tehát Neumann és Kirchheimer vizsgálódásainak tárgyát. Végül a Horkheimernél és munkatársainál föllépő hatalomelméleti centralizmus tendenciáival (amelynek alapja, hogy a totalitáriánus állam homogén hatalmi centrumnak tekinthető) Neumann-nak és Kirchheimernek már társadalomelméleti okok miatt is szembe kellett szegülniük. Számukra magától értődő az a föltételezés, hogy az állami uralom mindig a különböző érdekcsoportok hatalmi potenciáljainak összefonódásából jön létre.⁶⁴ A Neumann-nál és Kirchheimernél inkább implicit, mint kidolgozott formában föllelhető társadalomelméleti kiindulópont fölénye a fasiszmus-elemzések empirikus gazdagságában fejeződött ki. E két szerző vizsgálódásait éppen az teszi mind a mai napig értékesé, hogy a totalitáriánus uralmat is a rivalizáló érdekcsoportok összjátékából próbálták magyarázni.

Benjamin gondolkodói útja csak egyetlen ponton érintkezik Neumann és Kirchheimer társadalomelméleti fölfogásával. A társadalmi osztályok egymás közötti vitája az ő számára is egyszerre képez állandó és eleven tapasztalatot és egy a kultúra és a társadalomelemzés alapjául szolgáló premisszát. Benjamin érdeklődése természetesen nem annyira a társadalom szociológiai vizsgálatára, mint inkább a jelenkor történelemfilozófiai diagnózisának kidolgozására irányul. E történelemfilozófia hajtómotívumát a büntől, a társadalmi elnyomástól és az uralomtól megváltott ember eszméje alkotja; centrális belátásait pedig a zsidó messianizmus tradíciójából meríti, míg társadalomelméleti érdeklődését a történelmi materializmus ismeretei formálják.⁶⁵

⁶⁴ Ehhez l. Giacomo Marrao „Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus. Zur Kritik des politiktheoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule”, in W. Bonss—A. Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik*, i. k., 240 skk. o.; a neumann „összefonódás-elméletnek” a II. világháború utáni továbbfejlődéséről vö. H. Buchstein—G. Schlöer: *Politische Theorie in der kritischen Theorie nach 1950: Franz L. Neumann: Occasional Papers*, FU Berlin, Fachbereich Politische Wissenschaft (1983).

⁶⁵ Kevés olyan Benjaminról szóló vizsgálódás van, amelynek sikerül kidolgoznia sokrétű gondolkodásának egységességét; nagy jelentőségű Jürgen Habermas interpretációs kísérlete:

Olyan gondolkodóként, aki munkáiban a legkülönbözőbb elméleti tradíciókat köti össze, Benjamin a kritikai elmélethez éppolyan közel vagy tőle éppolyan távol áll, mint például Gershom Scholem zsidó hermeneutikájától vagy Bert Brecht materialista irodalomelméletétől. Adornóval, kezdettől fogva, természetesen a művészet (mint teoretikus ismeretforrás) iránti érdeklődés köti össze Benjaminget,⁶⁶ Siegfried Kracauerhez pedig a mindennapi kultúra mikrológiai elemzésére irányuló vonzalma közelíti.⁶⁷

Benjamin vitája az intézet vezető munkatársaival abban a kérdésben bontakozik ki, hogy milyen társadalmi és kulturális hatások indulnak ki a modern tömegművészet médiumaiból. A modern kultúraipar kialakulását, Adornóhoz és Horkheimerhez hasonlóan, Benjamin is az autonóm műalkotás fölbomlási folyamataként ragadta meg: azáltal, hogy a művészi munka termékei technikailag egyre inkább reprodukálhatóvá váltak, elveszítik azt a kulturális aurájukat, amely korábban szentségként emelte ki őket befogadójuk profán mindennapi életéből.⁶⁸ A film, a rádió és a fényképészet technikai médiumai lebontják a műalkotás auratikus körül-övezettségét, s kiszolgáltatják a közönség distancia-nélküli befogadásának. A kollektív műélvezet nyilvános módja elnyomja a magányos műélvezet kontemplatív formáját. A véleménykülönbségek az intézeten belül tehát nem a kulturális fejlődéstendencia rögzítésében, hanem az általa kiváltott befogadói magatartás értékelésében lobbannak lángra. Adorno az esztétikai aura fölbomlásában egy olyan folyamatot pillant meg, amely a befogadóra a passzív reflexió nélküli fogyasztó percepcionálismintáját kényszeríti rá, s ezzel lehetetlenné teszi az esztétikai tapasztalatot mint olyant. Az új reprodukciós technikával létrejött tömegkultúra Adorno számára nem jelent mást, mint a „művészet művésztlenedését”.⁶⁹ Benjamin ezzel szemben úgy látja, hogy a technikai tömegkultúra létrejöttével lehetővé vált a kollektív befogadás új formáinak kialakulása. Benjamin abba helyezi

„Bewusstmachende oder rettende Kritik”, in *Philosophisch-politische Profile*, i. k. 366 skk. o.; vö. ehhez még Rolf Tiedemann: *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt/M. 1973.

⁶⁶ Vgl. Susan Buck-Morss: *The Origin of Negative Dialectics*, i. k.

⁶⁷ Vö. ehhez Gerwin Zohlen utalásait: „Text-Strassen. Zur Theorie der Stadtlektüre bei Siegfried Kracauer”, in *Text und Kritik: Siegfried Kracauer* (68. szám), München 1980, 62 skk. o.

⁶⁸ Walter Benjamin: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in *Gesammelte Schriften* II/2. köt., Frankfurt/M. 1974, 431 skk. o.; az Adorno és Benjamin közötti vitához összefoglalóan l. S. Buck-Morss: *The Origin of Negative Dialectics*, i. k. 9, 10 fej.

⁶⁹ L. ezt a perspektívát Th.W. Adorno „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens” című tanulmányában, i. m. „A művészet művésztlenítése” — így szól az a címszó, amely alatt Adorno később az „Esztétikai elmélet”-ben tárgyalja a kultúraipart (Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, GS 7. köt., 52 skk. o.)

minden reményét, hogy a közönség distanciát-nélkülöző művészi élményében profán módon azok az ihletek és tapasztalatok jelennek meg, amelyek addig a magányos művészetélvezet ezoterikus folyamatába voltak bezárva.

Az államkapitalizmus-tézis körüli vitához hasonlóan e vita esetében sem annyira az empirikus megállapítások részletei az érdekesek; az időközben valóban végbement fejlődés e megállapításokat messzemenően elavulttá tette.⁷⁰ Instrukтивak azonban a konkuráló pozíciók mögött megbújó társadalomelméleti meggyőződések; rajtuk lehet ugyanis látni, hogy Benjamin és Adorno csak azért jutnak a technikai tömegkultúra különböző értékeléséhez, mert implicit módon a társadalmi integráció különböző koncepcióiból indulnak ki. Nemcsak az ezoterikus műalkotás ismeretértékéhez történő megtéveszthetetlen ragaszkodás, hanem e zárt funkcionalizmus előfeltételezése tette lehetővé Adorno számára az új művészi formák szigorú elutasítását. Adornót ily módon rabul ejtette a társadalom szisztematikus, minden kulturális életösszefüggésen átnyúló vezérlési folyamatának képzete; s ezért nem tulajdoníthat a társadalmi csoportoknak olyan kreatív teljesítményeket, amelyek lehetővé tennék, hogy a technicizált műalkotások révén a világföltárás új spontán formáit lehessen elsajátítani.⁷¹ Adorno elmélete a korabeli társadalomról (mint láthattuk) a totálissá vált rendszerintegrációból meríti kiindulását; ezért a kultúraipar médiumai az ő számára csak az uralmi vezérlés eszközeiként jelenhetnek meg, s ezért kell a művészetélvezet populáris formáit a pszichés regresszió jeleiként értékelnie. Ezen értelmezés premisszáival Benjamin nem érthet egyet, mivel őt a társadalmi tapasztalatok összeillesztésének egy másfajta elképzelése vezérli (ha nem is egy alternatív társadalomintegráció társadalmi modellje). Eszerint a társadalmi csoportok és osztályok a kollektív imagináció képességével rendelkeznek, amely közös észlelés-élményekben és tapasztalat-tartalmakban jut kifejezésre. Ezekbe a kollektív észlelési világokba mindig bele vannak szőve fantáziával terhelt képek is, amelyek sokszerű, az emberi történelem bűn- és megváltás-összefüggéseire irányuló belátásokat tartalmaznak. Benjamin, egyrészt Ludwig Klages antropológiai elmélete eredeti recepciójának, másrészt Georges Sorel mítoszkoncepciójának akceptálásával, a társadalmi csoportok képszerű fantáziájának eszméjénél köt ki.⁷² Természetesen

⁷⁰ Vö. áttekintésszerűen a kutatás helyzetéről: Douglas Kellner: „Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die kritische Theorie und ihre Folgen”, in W. Bonss—A. Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik*, i. k., 482. skk. o.

⁷¹ L. kritikámat: *Kritik der Macht*, i. k. 3. fej.

⁷² Benjamin újra és újra visszanyúlt Ludwig Klages antropológiai tanítására és mindenekelőtt a képi fantázia és az álomtudat koncepciójára. Vö. W. Benjamin: „Fragmente zur Moral und Anthropologie”, in *Gesammelte Schriften* Bd. VI., Frankfurt/M. 1985, 54 skk. o. A komplexum

mindkét teoretikus elméletet olyan ismeretekkel köti össze, amelyek kiemelik a társadalmi interakciós formák jelentőségét a kollektív tapasztalatok konstitúciója számára. Mint kultúrateoretikus, Benjamin ezért elsődlegesen azokban a változásokban érdekelt, amelyeket a tőkés modernizáció folyamata hívott életre a társadalmi interakciók struktúrájában, a tapasztalatcsere normatív formáiban és a kommunikáció térbeli föltételeiben; e változások azokat a társadalmi föltételeket rögzítik, amelyek közepette a történelmi múlt belép a tömegek képi fantáziájába, s ott aktuális jelentésekhez jut. Ebből a perspektívából (amely nemcsak Benjamin egyes tanulmányai, hanem egy sor recenziója számára is alapul szolgál⁷³) a társadalmi integráció egy másfajta képének töredékei válnak láthatóvá: a különböző csoportok és kollektívák tapasztalatvilágai e képben nem az uralom pusztá anyagát képezik, hanem sokkal inkább a társadalmi élet mozgásának alapjául szolgáló öntörvényű erőket reprezentálják.

Benjamin, ha ez a néhány megjegyzés helytálló, nem gondolkodik funkcionálisztikusan; bár a szó szigorú értelmében véve nem tekinthető társadalomtudósnak, mivel a szocializációs mechanizmusok magyarázata alig-alig érdekli. A kultúraelméletbe azonban Benjamin sok olyan társadalomelméleti elemet épít be, amelyek láthatóvá teszik, hogy elgondolásai mennyiben mutatnak túl az intézet funkcionálisztikus gondolkodási horizontján. Benjamin számára a társadalom társadalmi-gazdasági viszonyai (a termelés és az árucseré formái) csak azt az anyagot szolgáltatják, amelyen a társadalmi csoportok képi fantáziája lánggra lobbanhat. A társadalmi tapasztalatok nem egyszerűen a társadalom funkcionális imperatívuszainak ösztöndinamikai alapokon történő leképezései, hanem a kollektív imaginációra való képesség önálló kifejezésformái. Ezért a társadalmi integrációt nem lehet olyan folyamatként megragadni, amely az individuális beállítódások és orientációk adminisztratív irányításának útján játszódik le. Az individuális interpretációs horizontok ugyanis mindenkor kivonatokat reprezentálnak azokból a csoportspecifikus tapasztalati világokból, amelyek öntörvényszerűen képződnek a kommunikatív érintkezés folyamatában, s amelyek a képi fantázia erőiből

egészéhez mint első és még nem kielégítő elemzést l. Werner Fuld: „Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages”, in *Akzente* 1981/28, 274 sk. o.

⁷³ A kommunikációs formák történetének kiindulópontjához vö. Walter Benjamin: „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, in *Gesammelte Schriften* II/2. köt., Frankfurt/M. 1977, 438 skk. o. Benjamin érdeklődése az osztályspecifikus tapasztalati és észlelési formák iránt még a recenziókban is nyomon követhető: vö. „Eine Chronik deutscher Arbeitsloser. Zu Anna Seghers Roman, Die Rettung”, in *Gesammelte Schriften* III. köt., Frankfurt/M. 1972, 530 skk. o.; „Zu Knut Hamsun”, in *Gesammelte Schriften* VI. köt., Frankfurt/M. 1985, 142 skk. o.

táplálkoznak. E kollektív tapasztalati viszonyok egymással konfliktusteli viszonyban állnak, s ennek mindenkori történeti alakzatában a társadalmi újratermelés folyamata is meghatározó szerepet játszik. Benjamin valójában nem hagy kétséget afelől, hogy a társadalmi osztályok szociális harca az, amely dönt a társadalom integrációs képessége fölött. Ez a motívum teszi lehetővé, hogy Benjamin a modern tömegművészet másfajta értékeléséhez jusson el, mint Adorno: mivel Benjamin szerint — eltérően Adornótól — az elnyomott osztályok is rendelkeznek az alkotó észlelésre irányuló képességgel. Széért helyezheti Benjamin minden reményét abba, hogy a technicizált művészi formák, a kollektív fantázia nem-sejtett potenciálját szabadítják föl, s ily módon hozzájárulnak az esztétikum politizálásához.⁷⁴

Ahogy Neumann és Kirchheimer a politikaelméleti oldalról, Benjamin a kultúraelmélet oldaláról kiindulva fejt ki olyan elképzeléseket és megfontolásokat, amelyek fölrobbantják a kritikai elmélet funkcionálisztikus vonatkoztatási keretét. Az út, amelyen ez végbemegy, mindkét esetben nem egyszerűen a kapitalizmus integrációs formáinak differenciáltabb értékelését teszi lehetővé, hanem elvezet a társadalom kommunikatív infrastruktúrájának föltérképezéséhez is. Neumann, Kirchheimer és Benjamin számára nem maradt többé rejtve az a tény, hogy a társadalmi életösszefüggések a szociális integráció folyamatában integrálódnak. A két jogteoretikus által kidogozott, a politikai kompromisszumról szóló tanításban éppúgy, mint a Benjamin által fölvázolt szociális tapasztalat kultúraszociológiai fogalmában előre vannak vetítve az ilyen jellegű kommunikációelméleti belátások. Mégis, a szerzők közül senki sem teszi e belátásokat egy önálló társadalomelmélet alapjává. A tárgyi munkákban föllelhető antifunkcionális elemek ezért nem képesek fölemelkedni egy olyan általánossági szintre, amelyen lehetséges lett volna a marxista funkcionálisztika explicit kritikájába történő átfordításuk. Ezért az „Institut für Sozialforschung” keretei között született szociológiai-lag legtermékenyebb belátások, annak a filozófiailag igényes, de a társadalomtudomány szempontjából kevésbé termékeny gondolati modellnek az árnyékában maradtak, amelyet a belső kör tagjai dolgoztak ki.

A kommunikációelméleti belátások Erich Fromm gondolkodásában nem a makroszociológia birodalmában, hanem a mikroszociológiában jönnek létre. Fromm a funkcionalista gondolati horizont (amelynek keretei között eredetileg maga is mozgott) legyőzéséhez a pszichoanalízis átinterpretálásának útján jut el. A lökést ehhez a fasizmus

⁷⁴ Vö. A. Wellmer aktualizáló utalásait: „Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Moderne”, in *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt/M. 1985, 9 skk. o. (különösen 41 skk. o.).

által kikényszerített amerikai emigrációban kapja, ekkor ismeri meg ugyanis (kezdetben még a New Yorkba áttelepült intézethez kötődve) azoknak a szerzőknek a munkáit, akik a pszichoanalízis alapföltevéseinek interakcionista revízióján fáradoztak. Fromm készségesen és gyorsan fölveszi a Karen Horney és Harry Stuck-Sullivan köré szerveződött gondolati áramlatból kiinduló ösztönzéseket, hogy aztán ezek bázisán teoretikusan differenciálja saját társadalompszichológiai kiindulópontját. A kiindulópont átdolgozásának eredményeként jön létre az 1941-ben publikált könyv: *Escape from Freedom*, melyben a polgári személyiségjegyek kialakulása a pszichoanalízis — alapjaiban megváltozott — koncepciójának keretei között kerül megvizsgálásra. Az új fölfogás magvát a pszichoanalitikus ösztönelmélet átalakítása alkotja. Freud szerint Fromm a szilárd libidóra épülő ösztönszerkezet hipotézisének helyébe az embert ösztönző természet plasztikus fogalmát állítja. Fromm az emberi szükséglet-életet alkotó ösztönző hatásokhoz számítja az „önfenntartásra irányuló törekvések” mellett a „társadalmi ösztönöket”.⁷⁵ E két alapösztön képezi azt az ösztönzési potenciált, amely mint természeti szubsztrátum behatol a társadalmi szocializáció minden folyamatába. Ebben a kontextusban a szociális interakciók médiumában játszódik le a belső természet történetileg egyedülálló jellemvonásokká való átalakulása.⁷⁶

Ezekkel az alapvető megfontolásokkal Fromm elhatárolta magát a zárt funkcionalizmustól, amely pedig meghatározta eredeti társadalompszichológiai kiindulópontját. Fromm nem pusztán önálló helyi értéket jelöl ki a szocializációs folyamatban a társadalmi interakciók számára, hanem ezenfelül rájuk ruházza (még ha az ösztönelmélet szerencsétlen formájában is) a társadalmi fejlődés konstitutív ösztönző erőinek szerepét. Fromm megtartja korábbi vizsgálódásainak „miliő-elméleti” alaporientációját, mivel a jellemfejlődés meghatározó mozzanatát továbbra is elsősorban az individuális ösztönzési potenciálnak a viselkedési imperatívuszokhoz (amelyek beleilleszkednek a különböző osztályok szociokulturális miliőjébe) történő „dinamikus alkalmazkodásban” pillantja meg.⁷⁷ Mivel azonban most a szocializációs folyamatot a maga egészében a kommunikatív individuáció folyamataként ragadja meg, ezért a továbbiakban már nem teheti föl, hogy a szociális befolyások és várakozások teljes töretlenséggel csapódnak le az individuális személyiség-struktúrában. A társadalom viselkedési követelményei sokkal inkább csak egy olyan médiumon keresztül hatnak, amely egész

⁷⁵ Németül Erich Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit*, Stuttgart 1983, 1. fej.

⁷⁶ Vö. 2. fej.

⁷⁷ Vö. W. Bonss: „Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik”, i. m.

struktúrája szerint a szubjektum autonómiájára van építve.⁷⁸ Az ész-fejlődés ezért alapjaiban véve a fokozódó individualizálódás és a növekvő eltársadalmasítás összefonódásában megy végbe.

Fromm új elméleti kiindulópontjára az intézetben mindenekelőtt Adorno és Marcuse reagáltak; e kritika azonban csak akkor hangzik el, amikor Fromm (inkább személyes motívumok alapján) már elhagyta az intézetet.⁷⁹ Fromm új koncepciójának nem is annyira interakcionista elemei, mint sokkal inkább azok ösztönelméleti revíziója ütközik ellenállásba az intézeti tagság szűkebb körében. Adorno és Marcuse a freudi libidóelmélet föladását tekintették a neoanalitikus revizionizmus közös alapvonásának és árulkodó magvának. Ebben pillantják meg a pszichoanalízisnek a konformista terápia célkitűzéséhez történő teoretikus alkalmazkodását.⁸⁰ E tendenciával szemben mindkét szerző a freudi ösztönelmélet ortodox tartalmának újra-helyreállítására törekszik; miközben Adorno a szexuál- és a halálösztön freudi dualizmusára koncentrált, a marcusei pszichoanalízis-értelmezés a libidóelmélet esztétikai-forradalmi potenciáljához kapcsolódik.⁸¹ Ezzel a pszichoanalízis és a kritikai elmélet viszonyára vonatkozó kérdés számára centrális jelentőségűvé vált a freudi ösztönelmélet helyi értékére és tartalmára irányuló vita. Fromm új szocializációelméleti kiindulópontja, amely a pszichoanalízis revíziójának gyümölcsöző magvát képviseli, kezdetől fogva e kérdés mögé lép vissza. Az interakcionizmust, amely közös orientációként a neoanalitikus revízió számára is alapul szolgál, mint elméleti kihívást sem Adorno, sem Marcuse soha nem vették komolyan. Saját pszichoanalízis-értelmezéseik szocializációelméleti premisszái ezért hosszú időn keresztül rejtve maradhattak, s problematikus vonásaik csak ma kerülnek napfényre.⁸²

⁷⁸ Erich Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit*, i. k., 2. feje.

⁷⁹ Vö. Martin Jay: „Dialektische Phantasie”, i. m. 130 skk. o.; W. Bonss: „Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik”, i. m. 394 skk. o.

⁸⁰ Th. W. Adorno: „Die revidierte Psychoanalyse”, in *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt/M. 1972, 20 skk. o.; Herbert Marcuse: „Triebstruktur und Gesellschaft”, in *Schriften* 5. köt., Frankfurt/M. 1979, különösen „Epilog: Kritik des Neo-Freudianischen Revisionismus” (203 skk. o.).

⁸¹ Ehhez a különbséghez l. W. Bonss: „Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik”, i. m. 397 skk. o.

⁸² Adorno pszichoanalízis-értelmezésének szocializáció-elméleti premisszáiról. Jessica Benjamin: „The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology”, in *Telos* 1977/32, 42 skk. o.; megpróbáltam továbbgondolni ezt a kritikát in *Kritik der Macht*, i. k., 99 skk. o.

IV.

A kritikai elmélet továbbfejlődésére a „külső kör” kutatásai, melyek mind hozzájárulhattak volna a marxista funkcionalizmus legyőzéséhez, hatás nélkül maradtak. A II. világháború után pedig az intézményes munkakapcsolat a „külső kör” három túlélő tagjával, Neumann-nal, Kirchheimerrel és Fromm-mal végérvényesen megszakadt. Ebben az időben Adorno és Horkheimer nemcsak néhány igen produktív korábbi munkatársuktól határolták el magukat, hanem bizonyos értelemben saját előtörténetüktől is: amikor az „Institut für Sozialforschung” 1950-ben Frankfurtban újra megnyílik, a kutatómunka a harmincas és negyvenes évek társadalomfilozófiai önértelmezéséhez történő közvetlen kapcsolódás nélkül kezdődik meg. Az átfogó elmélet egyetlen köteléke, amely képes lett volna közvetíteni az empirikus kutatás és a filozófiai reflexió között, a háború utáni időben szétszakadt. Ezért az intézetben továbbra is kidolgozásra kerülő empirikus tanulmányok és a filozófiai-kultúrkritikai kutatások (amelyekben Adorno és Horkheimer, de az USA-ban maradt Marcuse is eredeti erőfeszítéseiket folytatják) között nincs többé belső összefüggés. Mint egységes, filozófiaiilag integrált iskola a kritikai elmélet ettől a pillanattól kezdve szétesett.

Míg az intézet empirikus kutatási projektumai számára egyelőre aligha lehet közös nevezőt találni,⁸³ a másik oldalon viszont a „totálisan igazgatott világ” eszméje a társadalomfilozófiai munkák számára egységes vonatkoztatási pontként jelenik meg. Ez az eszme vezérmotívumként vonul végig Horkheimer, Adorno és Marcuse⁸⁴ kultúrkritikai tanulmányain. E tanulmányokban az államkapitalizmus-tézis centrális premisszája a háború utáni kapitalizmus elemzésének általános vonatkoztatási keretévé alakult át. A totalitarianizmus elméleti perspektívája, amely már *A felvilágosodás*

⁸³ L. az „Institut für Sozialforschung” által kiadott „Frankfurti Szociológiai Adalékok”-at; már ebben az időben kirajzolódott az ipari szociológia mint súlyponti probléma (vö. különösen Institut für Sozialforschung (Hg.): *Betriebsklima. Frankfurter Beiträge* 3. köt., Frankfurt/M. 1956; F. Pollock: *Automation. Frankfurter Beiträge* 5. köt., Frankfurt/M. 1956), amely azután a 70-es években csaknem kizárólagos érdeklődési területté vált, Alfred Sohn-Rethel koncepcióját szem előtt tartva: vö. G. Brandt: „Ansichten kritischer Sozialforschung 1930—1980”, i. m.; Institut für Sozialforschung (Hg.): *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung*, Leviathan Sonderheft 1981/4.

⁸⁴ Horkheimerhez vö. *Gesammelte Schriften* 7 és 8. köt. (Frankfurt/M. 1985); Adornóhoz többek között az összkiadás 8. kötetében (Frankfurt/M. 1972) összegyűjtött tanulmányokat és cikkeket; H. Marcusehoz végül l. többek között *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied—Berlin 1963.

dialektikájának társadalomképét is meghatározta, ily módon a kor-diagnosztikai vizsgálódások számára is alapul szolgál: a társadalmi élet, úgy tűnik, az adminisztratív társadalmi ellenőrzés és az individuális alkalmazkodási készség hézagmentes egymásba fonódása révén egy stabil, kikezdhetetlen kényszer-rendszerbe van integrálva. A három szerző természetesen a legkülönbözőbb konzekvenciákat vonja le a messzemenően egybevágó kordiagnózisból: Horkheimer gondolkodásában elmélyül egy Schopenhauer-től származó pesszimizmus, amely kezdettől fogva kísérte őt, egészen a negatív teológiába történő átsapás pontjáig;⁸⁵ Adorno a fogalmi gondolkodás önkritikáját helyezi előtérbe, ennek normatív fixpontjává a mimetikus racionalitás válik, amelynek képviselői a műalkotások;⁸⁶ egyedül Marcuse reagál a pesszimista kordiagnózisra a veszendőbe ment forradalmi eszmék megmentésének impulzusával, oly módon, hogy az észt a szociális mozzanat küszöbe alá szorítja, s az ember libidinózus szükséglet-természetébe helyezi át.⁸⁷

A három kiindulópont, a céltételezések különbözősége ellenére, közös történelemfilozófiai háttérrel rendelkezik; ebben a történeti fejlődés a technikai racionalizálódás olyan folyamatként kerül értelmezésre, amely a korabeli társadalmak zárt uralmi rendszerében teljesedik ki. E kordiagnózis filozófiai premisszáitól először egy olyan elmélet vesz búcsút, amelyről első ránézésre alig-alig lehet megállapítani, hogy a kritikai elméleten belül alkot új kiindulópontot. Jürgen Habermas ugyan Adorno asszisztenseként, az „Institut für Sozialforschung”-ban kezdte pályafutását, elméleti képzettségét és orientációját tekintve azonban kezdetben kevés köze volt a kritikai elmélet tradíciójához. Habermas tudományos fejlődésében a filozófiai antropológiával, a hermeneutikával, a pragmatizmussal és végül a nyelvelemzéssel inkább olyan elméleti áramlatok jutnak érvényre, amelyekkel az Adorno és Horkheimer körüli idősebb generáció mindig idegenül, sőt ellenségesen állt szemben. Mégis, a habermasi munkákból lassanként egy olyan elmélet formálódik ki, amelyet egyértelműen a kritikai elmélet eredeti célkitűzései motiválnak, s amelyet ma a kritikai elmélet tradíciója egyetlen komolyan veendő

⁸⁵ Horkheimer kései művéről rendkívül informatív G. Schmid-Noerr írása: „Kritische Theorie in der Nachkriegsgesellschaft”, Utószó az összkiadás 7 és 8. kötetéhez, i. m. 457 skk. o. — Vö. ehhez még J. Habermas: „Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”, i. m., különösen 172 skk. o.

⁸⁶ Ehhez l. Th. Baumeister—J. Kulenkampff: „Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos Ästhetischer Theorie”, in *Neue Hefte für Philosophie*, 1973/5, 74 skk. o.; e kései szociológiai műhöz l. A. Honneth: *Kritik der Macht*, i. k. 3. fej.

⁸⁷ Vö. J. Habermas: „Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der Rebellischen Subjektivität”, in: *Philosophisch-politische Profile*, i. k. 319 skk. o.

folytatásának kell tekintenünk. Ebben az elméletben mindazok a mozzanatok, amelyek az intézet perifériális tagjainak antifunkcionalista impulzusaiban fölbukkantak, teoretikus öntudatra jutnak, s a társadalom egy másfajta elméletének vonatkoztatási keretévé válnak.

E koncepció fundamentumát a társadalmi cselekvés nyelvi interszubjektivitásába történő bepillantás képezi. Habermas a hermeneutikai filozófiával és Wittgenstein nyelvelemzésével való foglalkozás útján jut el elméletének centrális premisszáihoz. E két koncepcióból Habermas azt tanulja meg, hogy az emberi szubjektumok előzetesen már mindig is össze vannak kötve a nyelvi megértés médiuma által. Az emberi életforma a nyelvnek az interszubjektivitásban lehorgonyzott struktúrája révén válik kitüntetetté. A szubjektumok közötti nyelvi megértés a társadalmi élet újratermelése számára ezért fundamentális, sőt végső előfeltelvést alkot. E tézisnek Habermas azzal, hogy a társadalomfilozófiai és -szociológiai tradíciótól való elhatárolódás kiindulópontjává teszi, társadalomelméleti jelentőséget kölcsönöz: kritikának veti alá az újkori társadalomfilozófiának azt a tendenciáját, amely az interszubjektív-praktikus érdekeket fokozatosan a technikailag megfelelő döntés problémakörére redukálja;⁸⁸ a társadalomfilozófiai funkcionalizmussal szemben pedig úgy érvel, hogy a társadalom újratermelési föladatai mindig a kommunikatív módon eltársadalmasított szubjektumok normatív önmegegyeztetése által vannak rögzítve, s ezért az életfontosságú funkciók, mint olyanok, az emberi életösszefüggésekben egyáltalán nem fedezhetők föl.⁸⁹ És ez az út vezet el végül a marxizmus kritikájához, melynek eredménye a történelem cselekvésméleteileg kiszélesített koncepciója: ha az ember életformájának sajátossága a nyelvi megértés médiuma, akkor a társadalmi újratermelés nem redukálható a munka egyetlen dimenziójára, ahogy azt Marx elméleti írásaiban tette; a társadalmi fejlődés szempontjából, a természet megmunkálására irányuló tevékenység mellett, a nyelvileg közvetített interakciók praxisát legalább olyan fundamentális dimenziónak kell tekinteni.⁹⁰

Habermas már ezzel a meggondolással implicit módon elhatárolja magát azoktól az alapföltevésektől, amelyek a kritikai elmélet tradíciója számára a korábbiakban meghatározók voltak.⁹¹ Habermas az emberi szocializáció sajátosságát Adornótól,

⁸⁸ Vö. J. Habermas: *Theorie und Praxis*, új kiad., Frankfurt/M. 1971.

⁸⁹ J. Habermas: „Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht” (1967), in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1982.

⁹⁰ J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1973, 1, 2, 3. fejezet.

⁹¹ A kritikai elméletnek a habermasi új kiindulópont által végrehajtott kommunikációelméleti fordulatához l. Albrecht Wellmer: „Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur

Horkheimertől és Marcusétől eltérően nem a természet kibővülő megmunkálásának folyamatában pillantja meg, hanem abban, hogy az anyagi egzisztencia kollektív biztosítása már kezdetektől fogva a kommunikatív egyetértéstől függ. Mivel az ember, természeténél fogva, egyáltalán csak akkor képes kialakítani személyes identitást, ha egy meghatározott társadalmi csoport interszubjektíve áthagyományozott világába nőhet bele és benne mozoghat; ezért a kommunikatív megértési folyamatok megtörése az ember továbbélésének egyik előfeltételét sértené meg, amely éppolyan fundamentális jelentőségű, mint a természet kollektív elsajátítása. A nyelvi kommunikáció az a médium, amelyben az individuumok létrehozhatják cselekvésorientációiknak és értékképzeteiknek azt az egybecsengését, amely szükséges ahhoz, hogy az anyagi újratermelés folyamata társadalmilag végrehajtható legyen. A társadalmi interakciók e dimenziójától azonban eltekint az a történelemfilozófiai koncepció, amely a kritikai elmélet számára teoretikus vonatkoztatási rendszerként szolgált. A kritikai elmélet csak ezért eshetett a marxista funkcionalizmus amaz illúziójának áldozatául, amelyben minden társadalmi fenomén a természet emberi megmunkálásában betöltött funkciójának fényében kerül szemügyre vételre.

A döntő lépés, amelyet Habermas saját társadalomelméletének kidolgozása és a kritikai elmélet újrafogalmazásának irányában megtesz, a két cselekvésfogalomnak, a „munkának” és az „interakciónak” a különböző racionalitás-kategóriákkal való fölruházásában áll. Ez a messzeható következményekkel járó lépés annak az érdeklődésnek köszönhető, amely szeretné gyümölcsözővé tenni a társadalmi racionalizálás elméletéből származó két cselekvéstípus újonnan nyert megkülönböztetését. E megkülönböztetés számára a közvetlen alkalmat a marcusei technikakritikától történő elhatárolódás képezi; az elméleti keretet azonban Max Weber racionalitáskoncepciója alkotja.⁹² Habermas a Marx-kritikában megkülönböztetett két cselekvésformát nem egyszerűen speciális tevékenységfajták mintáinak tekinti, hanem sajátos megismerési teljesítmények keretének. Ezért a társadalmi újratermelés két fundamentális dimenziója,

sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie”, in U. Jaeggi—A. Honneth (Hg.): *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1977, 465 skk. o.; A. Honneth: „Von Adorno zu Habermas, Der Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie”, in W. Bonss—A. Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik*, i. k., 87 skk. o.; H. Brunkhorst: „Paradigmenkern und Theoriedynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft”, in *Soziale Welt* 34, 21 skk. o. A habermasi elmülethez l. Thomas McCarthy: *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 1980.

⁹² J. Habermas: „Technik und Wissenschaft als Ideologie”, in *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*, Frankfurt/M. 1968, 48 skk. o.

tehát a „munka” és az „interakció”, a tudás előállításának mindenkori formája és, ebből következően, a racionalitás sajátos alakzatai alapján is megkülönböztethetők. Ekkor azonban Weber racionalitáskonceptiója túlzottan szűkösnek bizonyul: ahogy az instrumentális tevékenységhez és a technikai tudáshoz a racionalitás sajátos formái tartoznak hozzá, ugyanúgy föl kell tudni mutatni a kommunikatív praxisnak és a benne elraktározott tudásnak megfelelő sajátos racionalitásformákat. Habermas már korán összefoglalja, a rendszerelmélettől kölcsönzött fogalmak segítségével, a Weber-kritikából adódó általános tézist: míg a célracionális cselekedetek alrendszerében, amelyekben a társadalmi munka és a politikai igazgatás főadatai vannak megszervezve, a nem továbbfejlődik a technikai és stratégiai tudás révén, az institutionális keretek között viszont, ahol a szociálisan integráló normák termelődnek újra, a nem fokozatosan fölszabadul a kommunikációt gátló kényszerek uralma alól.⁹³

E társadalomkonceptió vonalán (amelyben a célracionálisan szervezett cselekvési rendszerek eltérnek a kommunikatív mindennapi praxistól és e két társadalmi szférához a racionalitás különböző formái tartoznak hozzá) helyezkednek el mindazok a kitágítások, amelyeket Habermas a 70-es évek folyamán elméletében végrehajtott: az univerzális pragmatika a kommunikatív cselekvés nyelvi infrastruktúrájának további földerítését szolgálja,⁹⁴ a szociális evolúció elméletének, a társadalmi tudás fejlődésének logikáját (és ezzel a két pályán haladó racionalitás folyamatát kell megvilágítania);⁹⁵ végül a rendszerelméleti koncepciók további számbavétele azoknak a mechanizmusoknak a meghatározására irányul, amelyeken keresztül a társadalmi cselekvési szférák célracionálisan szervezett rendszerekké önállósodnak.⁹⁶ Bár ezek a teoretikus törekvések a legkülönbözőbb tudásterületekre terjednek ki, mégis mindannyian a kritikai társadalomelmélet kommunikációelméleti alapvetésének egységes céljára irányulnak. Ezek segítségével Habermas a kommunikatív cselekvés racionalitását a társadalmi fejlődés fundamentális föltételeként szeretné fölmutatni, hogy aztán az Adorno és Horkheimer által instrumentális eldologiasodásként diagnosztizált tendenciák mint egyoldalú fenomének, mégpedig mint a társadalmi racionalitás célracionálisan kiképzett formái legyenek bírálhatók. *A kommunikatív cselekvés elméletében*, amelyet

⁹³ Vö. különösen 63 skk. o.

⁹⁴ J. Habermas „Was heisst Universalpragmatik?”, in K.O. Apel (Hg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M. 1976, 174 skk. o.

⁹⁵ Vö. J. Habermas *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* című tanulmánykötetét, Frankfurt/M. 1976.

⁹⁶ J. Habermas: „Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann: Systemtheorie oder kritische Theorie der Gesellschaft?”, in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, i. k. 396 skk. o.

Habermas 1981-ben két kötetben publikált, vesz föl ez a program első ízben szisztematikus alakzatot;⁹⁷ a különböző kutatási munkák termése itt egyetlen elméletbe van összegyűjtve, melyben a kommunikatív cselekvés racionalitása a beszédaktus keretei között kerül rekonstruálásra, ennek a szociológiai elmélet történetén való végigkísérése (Webertől Parsons-ig) egy társadalomelmélet megalapozásává fejlődik tovább; míg végül továbbfejlesztve egy kritikai kordiagnózis kiindulópontjává válik.

A kommunikatív racionalitás fogalma tehát a habermasi elméletben ugyanazzal a kulcspozícióval rendelkezik, mint *A felvilágosodás dialektikájában* az instrumentális racionalitás. Ahogy Adorno és Horkheimer a természet-uralás racionalitásformáiból, úgy Habermas a kommunikatív cselekvés racionalitáspotenciáljából vezeti le a történelmi folyamat fejlődési dinamikáját, amely a krízisként megragadott jelenkorig vezet. Habermas konstrukciójának alapgondolata, hogy az individuális cselekvéseket koordináló kommunikatív beszédaktusok kultúra-invariáns érvényesség-igényeket őriznek, amelyek egy kognitív racionalizálódási folyamat bázisán történetileg fokozatosan differenciálódnak. Az életvilágbeli tudás decentralizálódásának útján, amely horizontként minden kommunikatív cselekvést átfog, egy aspektusként végül elkülönül a kognitív beállítódás, amelyben a szubjektumok kizárólag a siker nézőpontjaiból kerülhetnek kontaktusba a környezetükkel. Ez egy olyan stratégiai cselekvésre irányuló, történetileg létrejött képződmény, amelyben Habermas szerint fölfedezhető a szisztematikusan szervezett cselekvési szféra létrejöttének társadalmi föltétele. Azáltal, hogy a szubjektumok elsajátítják a tisztán siker-orientált cselekvést, létrejön annak lehetősége, hogy a társadalmi cselekvések koordinációja a megértési folyamatok helyett a nyelv nélküli médiumok (mint a pénz és a hatalom) közegében történjék. Az a két cselekvési szféra, amely a vezérlési médiumok intézményesedésének következtében kivált a kommunikatív életvilágból, a gazdasági termelés és a politikai igazgatás birodalmai. A gazdasági rendszer és az állami cselekvés szférájának integrációja ettől kezdve a kommunikatív megértés folyamatára történő visszacsatolás nélkül játszódik le; e két szféra a modern társadalmakban normamentes szabályozott rendszerként áll szemben azokkal a kommunikatív módon szervezett cselekvési birodalmakkal, amelyekben a társadalmi élet szimbolikus újratermelése végbemegy.

⁹⁷ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* I. és II. köt., i. k. Habermas fejlődésének, amely végül ehhez a könyvhöz vezetett, ragyogó ábrázolását adja Richard J. Bernstein: „Introduction”, in *Habermas and Modernity* (ed. J. B.), Oxford 1985, 1 skk. o.; l. még ábrázolásmat: *Kritik der Macht*, i. k., 9. fej.

Habermas a „rendszer” és az „életvilág” történeti elválasztásával igazolja a két-fokozatú társadalmi koncepció bevezetését, amelybe konstrukciója torkollik.⁹⁸ E konstrukcióban a modern társadalmak újratermelési mechanizmusaként a kommunikatív megértés folyamata jelenik meg, de ugyanakkor a kommunikatív megértés folyamata mint történeti termék az olyan normamentes cselekvési szférák létének van alárendelve, amelyek egyedül egy rendszerelméleti analízis számára hozzáférhetők. A modernség elméletének szociológiai lényegeként ily módon a kommunikációelmélet és a rendszerkoncepció összekapcsolása jelenik meg: a megértési folyamatok (amelyek révén ma a társadalmak életvilágbeli bázisukat tekintve reprodukálódnak) elemzése megköveteli a rendszerelmélettel történő kiegészítést, amelynek segítségével föltárhatók az anyagi termelés szisztematikus formái. Ebből a dualista konstrukcióból nyeri Habermas azt a keretet, amelyben megkísérli kifejteni a maga kordiagnózisát; ennek centrális motívuma abból a szándékból adódik, hogy *A felvilágosodás dialektikájának* folyamatát úgy magyarázzuk meg, hogy a rezignatív konzekvenciák, amelyek Adorno és Horkheimer számára kényszerítő erővel adódtak, elkerülhetők legyenek. Ehhez a fejlett társadalomelmélet szolgáltatja az argumentatív eszközöket: mivel most ennek fényében jelennek meg a szisztematikus önállósított rendszerkomplexumok, amelyekben Adorno és Horkheimer már csak a természet-uralás logikájának végső fokát voltak képesek látni; ugyanis számukra ez a társadalmi életvilág racionalitásának társadalmi termékeként jelent meg. Ekkor azonban a jelenkor válságos tendenciájaként nem a társadalmi élet célracionális szervezeti formáinak léte (mint olyan) jelenik meg, hanem ennek csak a társadalom olyan belső tartományaiba történő behatolása, amelyek konstitutív módon a kommunikatív megértés folyamatára vannak rászorulva; ezért Habermas „a társadalmi életvilág kolonizálódásának” fenomenjeiben rögzíti a modernség patológiájának diagnózisát: „Az életvilág racionalizálódása lehetővé teszi a rendszerkomplexitás fokozását, amely olyannyira fölnagyulhat, hogy a szabadjára engedett rendszerimperatívuszok az általuk intézményesített életvilág befogadóképességét fölrobbantják.”⁹⁹

Nem nehéz belátni, hogy e kordiagnosztikai végkövetkeztetések mindenben ama kétfokozatú társadalmi modelltől függenek, amellyé Habermas továbbfejlesztette a maga kommunikációelméleti kiindulópontját. Csak azért, mert úgy látja, hogy a modern társadalmak rendszerre és életvilágra, célracionálisan szervezett funkcionális összefü-

⁹⁸ A rendszerfogalom bevezetéséhez l. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, i. k., II. köt. VI/2. fejt., 229 skk. o.

⁹⁹ Vö. 232 skk. o.

gésekre és kommunikatív módon megfogalmazott cselekvési szférákra esnek szét, tételezheti föl korunk meghatározó patológiájaként a szisztematikus vezérlési formák benyomulását a kommunikatív mindennapi praxis addig sértetlen körzetébe.¹⁰⁰

(Fordította: Weiss János)

¹⁰⁰ Vö. Thomas McCarthy „Komplexität und Demokratie — die Versuchungen der Systemtheorie”, in A. Honneth—A. Joas (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns”*, Frankfurt/M. 1986, 177 skk. o.; vö. továbbá Hans Joas; Johannes Berger és Johann P. Arnason tanulmányait ebben a gyűjteményes kötetben. Kiegészítésképpen l. A. Honneth: *Kritik der Macht*, i. k., 9. fej. — Habermas időközben reagált ezekre a kritikákra: „Entgegnung”, in A. Honneth—H. Joas (Hg.): *Kommunikatives Handeln*, i. k., 327 skk. o., különösen 377 skk. o.

A METAFIZIKA ÚJ MAGYAR KIADÁSÁRÓL*

MARÓTH MIKLÓS

Arisztotelész *Metafizikájának* új magyar fordítása — bár a mű a fordítás terminológiáját magyarázó második kötet híján még nincs kész — jelentős vállalkozás. Jelentős pedig nemcsak azért, mert Arisztotelész műve a filozófiatörténet egyik legfontosabb alkotása, hanem azért is, mert, a fordítás természeténél fogva, arra tesz kísérletet, hogy ezt a fontos könyvet végleg beépítse az egyetemes magyar kultúrába.

Itt tehát meg is állhatunk egy pillanatra annak tisztázására, hogy mit is várhatunk el, és mit nem, egy magyar fordítástól.

Azt mindenki tudja, hogy a filozófia és az ókortudomány nemzetközi érdeklődésre számot tartó diszciplínák. Ez azt jelenti, hogy újdonságnak, új eredménynek mindketőben csak az számít, ami korábban ismeretlen volt az egész világ kutatóközösségének a számára. Az ilyen eredményeket a nem világnyelvi közösségekben élő kutatók egy számukra idegen, világnyelven szokták publikálni, anyanyelvükön pedig jobbra akkor írnak, ha a nemzetközi kutatásban főlhalmozott eredményeket saját közösségükkel akarják megismertetni. Ferge Gábor sem akarhatott tehát ebben a műben új eredményekre jutni — szándéka pusztán az lehetett, hogy Arisztotelészt a lehető leghűségesebb módon mutassa be a magyar közönségnek. (Előszavában erről azt olvashatjuk: „Arisztotelész főművének kiadása kapcsán nem lehetett célom, hogy a filozófia mai piacán saját bölcsességemet áruljam.”) Ez abból is következik, hogy a *Metafizika* már Halasy Nagy József korábbi magyar fordításában jól ismert. Új fordítást készíteni tehát csak akkor indokolt, ha ez a régivel szemben hűségesebben mutatja be a kérdéses művet, vagy ha annál jobban olvasható magyar szöveget produkál.

Ferge Gábor műve azonban még valami olyasmit is nyújt, amit a korábbi fordítás nem adott: kommentár formájában kulcsot a megértéshez. Természetesen ettől sem várhatjuk el azt, hogy csak a szerző saját kutatásainak eredménye legyen. A legfőbb cél itt is csak

* Arisztotelész: *Metaphysica*. Görögül és magyarul. Fordította, a bevezetést és a kommentárt írta, valamint a terminológiát megállapította Ferge Gábor; Logos Kiadó, Budapest, 1992.

az lehet, hogy hűségesen tájékozta mindarról, ami a mértékadónak számító idegen nyelvű szakirodalomban megtalálható.

Ha a művet ezekkel az elvárásokkal szembeesítjük, akkor célszerű lesz válaszukat egy konkrét részletből, mondjuk a második könyvből vett példákkal illusztrálni. Nézzük meg tehát, hogyan fordítja Ferge Gábor az egyes terminusokat, valamint azt, hogy a létrehozott magyar szöveg önmagában milyen benyomást kelt az olvasóban.

A második könyv elején a 993 és a 30 fordítása a következő fordulattal kezdődik: „Az igazság szemlélése...” A „szemlélés” (θεωρεῖα) szóban egyszerre található meg Ferge Gábor fordítói tevékenységének jó és rossz oldala, főleg, ha ezt a fordulatot összevetjük a 993 b 20-ban található „szemlélődő tudomány (θεωρητικὴς μὲν...)” és a 993 b 22-ben található „nem az okot szemlélik (θεωροῦσι) kifejezésekkel. Halasy Nagy ezeket a helyeket „az igazság kutatása...”, „tisztá teória...” és „tekintik” szavakkal fordítja. A kifejezéseket összevetve látható, hogy Ferge Gábor igyekszik az azonos görög szót mindig az azonos magyar megfelelővel visszaadni. Ennek az lenne az eredménye, hogy a fordításban egy magyar szót látva azonnal ki tudjuk következtetni, melyik szó is állhat a görög eredetiben. Továbbá ez a példa is jól mutatja a fordítónak azt a törekvését, hogy lehetőség szerint mindent magyarra fordítson, és kerülje — még a terminusok esetében is — az idegen kifejezéseket.

A „magyarítási” szándékot önmagában véve fönntartás nélkül dicsérhetjük. Kérdés azonban, hogy a (középkori fordításokra is jellemző) merev következetesség a szavak fordításában szerencsés megoldásnak tekinthető-e.

A görög *theórein* igének első jelentése valóban a szemlélés, átvitt értelemben azonban ’vizsgálódást’, ’kutatást’ is jelent. Halasy Nagynál „az igazság kutatása...” tehát a szónak szótárban is megtalálható átvitt értelmén alapul, s miután a magyarban ismertebb, elterjedtebb fordulat, ezért szerencsésebb Ferge „az igazság szemlélése...” fordításánál. Halasy Nagy ugyanakkor nem redukálja erőszakosan a görög igét egy alapjelentésre, levágva a jelentésmező nagy részét, továbbá a magyar nyelven sem tesz erőszakot. Ugyanez áll a „szemlélődő tudomány” kifejezésre is. A szó szótári jelentése alapján nyugodtan mondhatunk itt *teoretikus tudományt* avagy *spekulatív tudományt*, mivel a görög szónak van ilyen értelme is. Ezek a kifejezések magyarul is azonnal érthetők. Nem érthető azonban a *szemlélődő tudomány* kifejezés, hiszen amit ez a kifejezés egy magyar olvasónak mond, az tulajdonképp nem esik egybe magának a görög szövegnek a szándékával sem. Ezen az alapon azt kell mondanunk, hogy Halasy Nagy „tisztá teória” fordulata, bár elrugaszkodik a görög szöveg szóbeli megformálásától a ’tisztá’ szó betoldása és a *teoretikus* melléknévnek főnévvé való alakítása révén, mégis a magyarul bizonytalanul értelmezhető *szemlélődő tudomány* kifejezésnél többet mond az olvasónak. Halasy Nagy a szó harmadik előfordulásakor, Ferge Gáborral és a szöveg

szellemével összhangban, az alapjelentés szerint fordítja a szót. Három helyen tehát három különböző módon fordítja az azonos gyökből képzett ígét, főnevet és melléknevet, de mindenütt azt mondja, mégpedig érthetően, amit a szöveg mondani akar.

Már a középkori Biblia-fordítások is fölvetették ezt a dilemmát: milyen a jó fordítás? Ragaszkodik-e a szöveg betű szerinti értelmezéséhez, avagy a szöveg értelmét tartja-e fontosabbnak. Ferge Gábor az előző, Halasy Nagy pedig az utóbbi megoldás mellett kötelezte el magát.

Ferge Gábor tűzön-vízen keresztülgázoló hűsége a görög szöveg szóbeli megfogalmazásához azonban valójában hűtlenség a görög szöveg szelleméhez. Görcsös ragaszkodása az alapjelentésekhez lehetetlen magyar megoldásokat eredményez, miközben az átvitt értelmek rendre elvesznek, következésképp a magyar szöveg értéke kétséges, ugyanakkor a fordítás az eredeti értelméhez hűtlenné válik.

Az előző példák után állításom értelmezéséhez valószínűleg nincs szükség további példákra — mégis, egy kirívó példát föltétlenül idéznem kell. Ennek a fordítói alapállásnak negatív következményei minden gyönggjükkel találhatók meg az οὐσία szónak a *létezőség* terminussal való visszaadásában. A fordítás azon a meggondoláson alapszik, hogy a görög szó valamiképp a létige participiumából származó elvont főnév lenne. A *létezőség* terminus tehát a szó jelentését a képzés módjának érzékeltetésével együtt akarja visszaadni, figyelmen kívül hagyva azt a kérdést, hogy vajon a szó megtalálható-e a magyar nyelv jelenlegi szókészletében.

Ezzel a kísérlettel szemben azonban más meggondolásból is ki lehetett volna indulni. A görög szó eredeti jelentésében tudvalevőleg nagyon is konkrét: vagyon, érték, gyöngy. Az európai hagyományból nehezen lehetne eldönteni, hogy miként is értelmezték a görögök maguk a saját terminusukat, mert a *substantia* az οὐσία szót helyettesítő ὑπόστασις fordítása. Keleten azonban, a görögöt még anyanyelvükként beszélő szírek közvetítésével, az οὐσία fordításaként a perzsa eredetű (*gohr*: ékszer, gyöngy stb.; vö. D. N. MacKenzie: *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford 1971, 36.) arab *ġawhar* szót használták. A szó azonban arabul is elsősorban ékszert, értéket, lényeket jelöl, és csak a filozófiai szövegekben ismeretes a *substantia* értelme.

A görögből szervesen kinövő keleti hagyomány tehát nem *létezőség*nek érezte és tudta az arisztotelészi terminust, hanem a maga konkrét értelmében vette a szót és ennek tulajdonított speciális filozófiai jelentést. A ὑπόστασις szó, amely üledéket, sűrítmenyt jelentett, majd innen átvitt értelemben a *lényeket*, közelebb áll tehát a maradandó értéként, gyöngyként *lényeket* jelentő οὐσία-hoz, mint a képzettől idegen és a magyarban ismeretlen *létezőség*. E meggondolás alapján tehát a jól bevált, évezredek használat révén szentesített *szubsztancia* a ὑπόστασις fordításaként közelebb áll

Arisztotelész szándékához és mindahhoz, amit a görögök az οὐσία szón értettek. A hűségre való törekvés tehát ebben az esetben is eltávolodás a szöveg szellemétől.

Természetesen helyes ott a magyar terminus használata, ahol ez minden további nélkül lehetséges (így például a *meghatározás* szó használata a *definíció* helyett), és ott is, ahol a korábbi fordítások már bevezettek egy magyar megfelelőt. Így a *πρός τι* fordításaként a „viszonylagos” a *Kategóriák* fordítása óta polgárjogot nyert, és ugyanonnan ismert a *szinonima* értelemben az *együttesnév* is, bár ott a kevésbé bizarr „együttesnevek” formában szerepel a *szinonimok* szó után, zárójelben, értelmezésként. Talán Ferge Gábor is jobban tette volna, ha előnyben részesíti a *szinonima* változatot, mert az „együttesnév” magyarázatnak elmegy, de terminusnak kissé nehézkes és mesterkéltné, szemben a magyarban már polgárjogot nyert görög *szinonimával*.

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy Ferge Gábor igyekezett mindenütt magyar terminust használni. Ez a törekvése sikeres ott, ahol létező magyar szavakat (meghatározás) vett be idegen eredetűekkel szemben (definíció), s ahol a korábbi fordítások terminusait veszi át (viszonylagos), hozzájárulva egy fordítói hagyomány kialakulásához. Amikor azonban a szavak jelentését az alapjelentésre redukálja és az azonos többől képzett szavakat minden összefüggésben az azonos többől képzett magyar alakokkal adja vissza, erőszakolt és hamis megoldásokra jut.

A magyarázatul szolgáló második kötet, azaz a terminológiai szótár megjelenése előtt, a fordítást csak a *hogyan* ismeretében, a *miért* ismerete nélkül megvizsgálva, arra a következtetésre juthatunk, hogy Ferge Gábor egy helyes törekvése, nevezetesen a *következetes* magyartítás részben sikeresnek bizonyult, de egyben komoly kifogásokra is alkalmat ad. Összességében úgy látom, hogy az új fordítás magyar szövege az alkalmazott terminológia miatt általában véve nem értelmezhető olyan könnyen, mint Halasy Nagy Józsefé.

Föl kell vetnünk azt a kérdést is, hogy ha Ferge Gábor ennyire ragaszkodott az eredeti görög szöveghez, akkor fordítása általában véve megbízható-e. Erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk, még akkor is, ha találhatók a munkában fordítási tévedések is. Egy ilyen vitatható fordításra példa az 1029 b 14-15: „... mert nem önmagad alapján vagy, ha muzikális vagy” (helyesen: „mert nem önmagad szerint vagy művelt”). Ebben az esetben Ferge Gábor jól láthatóan nem a görög mondatot fordította. Valószínűleg egy forrásul számító modern fordítás vihette félre a magyar verziót. Az angol fordítások szeretik a szót — első értelemben — a *musical* (múzsai, zenei) jelző segítségével visszaadni, tudva azt, hogy a múzsák jelentették a műveltség forrását. A magyar *muzikális* jelző értelme viszont nem azonos az angol *musical* (múzsai) jelzőével, hanem annál sokkal szűkebb. Az eredetihez való szó szerinti ragaszkodás tehát itt is az eredeti mondanivaló torzításához vezet.

Ez a példa, bár egy félrefordított mondatról szól, mégis azt akarja bizonyítani, hogy igazából nem a mondattani félreértések ártanak a szövegnek. Tévedések, elnézések mindenhol előfordulhatnak. Az igazi, a fordítás színvonalát komolyan meghatározó baj a terminusokkal van.

Ha a fordításról mint magyar nyelvű olvasmányról szeretnénk képet alkotni, akkor célszerű egy rövidebb szakaszt a maga összefüggésében áttekintenünk. Maradjunk e célból az éppen most vizsgált szöveghelynél.

A Z 4 kezdő szakaszát Ferge a következő módon fordítja:

„Minthogy azonban kezdetben megkülönböztettük, hányféleképpen határozzuk meg a létezőséget, és ezek egy valamelyikéről úgy véljük, hogy a dolog mivolta, erről kell most szemlélődnünk. [...] Először is hadd tegyünk róla nyelvileg néhány megjegyzést, minthogy minden egyes dolog számára a dolog mivolta az, ami azt önmaga alapján fejezi ki. Mert a te voltod nem a muzikális voltod, mert nem önmagad alapján vagy, ha muzikális vagy.”

Ugyanezek a mondatok Halasy Nagy fordításában:

„Miután a bevezetésben áttekintettük a szubsztancia szó különböző jelentéseit, ezek között egyik gyanánt a mibenlélet fedeztük fel. Erről kell most elmékednünk. Először is logikai módon akarunk róla egyet-mást mondani, mert minden egyes dolognak az a mibenléte, azaz a fogalmi lényege, ami azt önmagában megjelöli. Egy személy mibenléte nem művelt-létében áll, mert az ember nem a maga magábanvaló léte szerint művelt.”

A két részletet összehasonlítva azonnal megállapíthatjuk, hogy Halasy Nagy kissé szabadon kezelte a görög szöveget. Erre utal például a magyarázó jellegű „azaz fogalmi lényege” betoldás is. Mégis a szöveg könnyedén folyik, érthető, sőt élvezhető. A szabad fordítás Arisztotelész gondolatait híven fejezi ki, szemben az eredetihez ragaszkodó Ferge-fordítással.

E megállapításom nem azon a tényen alapszik, hogy az idézett szövegbe egy fordítási hiba csúszott, hanem inkább azon, hogy Ferge Gábor szövege — miközben görcsösen tapad az eredetihez — idegenszerűen csikorog. A 'valamiről szemlélődni' valóban szó szerinti fordítás, de ilyet magyarul aligha mondana bárki. A *létezőség* és *muzikális* szavai pedig az átlagos magyar olvasónak nem juttatnak az eszébe semmit, vagy ha igen, akkor a görög eredeti szándékához képest valami egészen mást sugallnak.

A „nyelvileg” és a „logikai módon” az egyik illetve a másik fordításban a problematikusán értelmezhető λογικως fordításaként egyaránt kétséges megoldás.

Halasy Nagy és Ferge fordítását összevetve, az eredményt ezen az egy példán illusztrálva, összefoglalólag azt a sommás megállapítást kell tennem, hogy Halasy Nagy rugalmas fordítása, minden ismert gyöngesége ellenére is, alkalmasabb rá, hogy a magyar filozófiai műveltség részét képezze, mint Ferge Gábor néha hamis premisszákból

kiinduló doktriner merevségű magyarázása. Halasy Nagy fordítása ugyanis magyarul van írva és Arisztotelész gondolatait igyekszik visszaadni. Ferge Gábor szövege ellenben gyakran idegenszerű, nehézkes, és nem annyira Arisztotelész gondolatait tárja elénk, mint amennyire a fordítónak a fordításról mint tevékenységről és Arisztotelészről alkotott prekoncepcióit.

Nagy előnye lehet azonban Ferge munkájának az, hogy a fordítást kommentárral látta el. Ebből mindenki, aki Arisztotelész művével behatóbban akar foglalkozni, megismerheti a szövegben rejlő problémákat. Az emiatt érzett örömünk azonban mérséklődik, ha alaposabban megnézzük a kommentárokat. Nézzük meg csak egy kiválasztott könyv (az *alpha elatton*) példáján a szöveghez fűzött megjegyzéseket.

Ferge: 993 a 30: Az ἀλήθεια precíz jelentésére cf. Komm. A 3 n. 6.

Ez a jegyzet majdnem szóról szóra hasonlít Ross-nak a helyhez írt kommentárjához.

Ross: On the precise meaning of ἀλήθεια cf. A. 983 b 2 n.

De lássuk a jegyzeteket sorban tovább.

Ferge: 993 b 2: Ha a φύσις szó itt a természetet szűkebb értelemben jelenti, mint amiben ez a természettan és nem az első filozófia tárgya (ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά, Δ5. 1015a14); akkor ez megerősíti a korábbi javaslatot (cf. Komm. Θ 1 n. 1), hogy az α könyv inkább a természettanhoz és nem az első filozófiához írt bevezetés. De jelentheti a φύσις szó itt tágabb értelemben 'a dolgok természetét', és gyakorlatilag ekvivalens lehet az igazsággal (cf. ἀλήθεια, a30).

Ross: If φύσεως means nature in narrower sense in which it is the subject of physics and not of metaphysics (ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά, Δ5. 1015a14), this confirms the suggestion already made, that the book is an introduction to physics rather than to metaphysics. But the word may mean more widely 'the nature of things' and be practically equivalent to ἀλήθεια, a30.

Ferge: 993b5: Cf. Leutsch et Schneidewin. *Corpus Paroemiographorum* vol. 2. p. 678.

Ross: cf. Leutsch and Schneidewin. *Paroemiographi*, II. 678.

Ferge: 993b6-7: Arisztotelész már jelezte a közmondással, hogy senki sem téveszti el teljesen a dolgok természetét; most azt is elmondja, hogy a tanulmány nehézsége abból derül ki, hogy miközben ez az eset, gyakran nem találjuk el a dolgok természetének azt a precíz részét, amelyet megcéloltunk. Cf. *Phys.* 184a23; *An. pr.* 67a29.

Ross: Aristotle has already implied (in τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;) that no one entirely misses the nature of things; the difficulty of the study, he now adds, is shown by the fact that while this is the case, we cannot often hit the precise part of the nature of things that we are aiming at. Cf. *Phys.* 184a23, *An. Pr.* 67a29.

A példákat vég nélkül lehetne szaporítani, de már ezekből is látszik, hogy voltaképpen a kommentár is, jóllehet a szerző ezt sehol sem jelöli, *fordítás*. Túlnyomórészt Ross

kommentárjából készült. Ferge ráadásul Rosst is ugyanazokkal az alapelvekkel fölvértvezve fordítja, amelyekkel Arisztotelészt magát. Az eredetihez való hűségében odáig megy, hogy a pontosvesszőt is úgy használja a magyarban, mint Ross angol eredetije (ott ez elmegy, a magyarban nem; az angol *precise part* megfelelője a teljesen szokatlan magyar *precíz részét* lesz, jóllehet a kifejezés a magyarban nemcsak szokatlan, hanem értelmetlen is stb.

Természetesen nyer a magyar kiadás azzal, ha Ross mértékadó kommentárján alapul, de annak szó szerinti fordítása — a fordítás tényének föltüntetése és elismerése nélkül — mai korunkban példátlan eljárás. A szó szerinti egyezések hossza túllépi azt a határt, amelyet az érvényes magyar törvények még tolerálnak. Ezen a megállapításon az sem szelídíthet semmit, hogy a kommentár nem kizárólagosan, hanem csak — a vizsgált részekben mindenesetre — túlnyomó részében hozza Ross szövegét magyar fordításban, s közben itt-ott más eredetű kommentáló mondatok is találhatók.

Így például a Fergétől eddig idézett 596-os lapot követő 597-es lapon az első, második, harmadik, hatodik és hetedik jegyzet Ross fordítása, az ötödik jegyzet újabb irodalmat tartalmaz, a negyedik pedig nem más, mint annak ismertetése, hogy Jaeger szövege eltér a Ross-étól és a fordítás Jaeger szövegén alapul.

Az 598-as lapon az öt jegyzetből három egészen, egy félig Ross fordítása, egy máshonnan van.

Ha tovább folytatjuk is a vizsgálódást, ez az arány akkor sem változik. A kommentár-ról tehát azt kell mondanunk, hogy az Ross kommentárja Ferge Gábor átdolgozásában.

Ezek után már csak egy probléma marad hátra. Mint fentebb említettem, az 597-es lapon egy nem Ross-tól származó jegyzet arról szól, hogy a fordítás Jaeger οὐ τὸ αἴτιον καὶ αὐτό szövegén alapul, nem pedig a Ross-féle olvasaton, amely τὸ αἴδιον-t tartalmaz. (Itt szeretném megjegyezni, hogy a kommentárban az idézett görög szavak írása, mint a most említett αἴδιον-é is, gyakran hibás: ebben az esetben pl. hiányzik a α-ról a gyöngye hehezet.) Ez a példa is mutatja azt, amire számos más helyet is hozhattam volna: a könyvben található Ross-féle görög szöveget kísérő magyar fordítás a Jaeger kiadását veszi alapul. Röviden: *a lenyomatott görög szöveg és az azt kísérő magyar fordítás nem tartoznak össze*. Ezt az illogikus eljárást legföljebb menti az a körülmény, hogy a görög és a magyar szöveget nem párhuzamosan az egymással átellenben fekvő oldalakon találhatjuk meg: lehet, hogy a szerző ezzel azt akarta hangsúlyozni, hogy könyvének ez a két része nem tartozik szorosan össze.

Mindent összevetve azt kell mondanunk, hogy Ferge Gábor vállalkozása nagy munka: óriási anyagot tartalmaz, hasznosan forgatható tehát Arisztotelész tanulmányozásához. Bevallottan nem tartalmaz új eredményeket, de szándékában állt egy új és az eddiginél jobb fordítást adni. Ezt a szándékát a szerző nem tudta megvalósítani; ezzel szemben a

könyv előnyei közé tartozik, hogy kényelmes formában hozzáférhetővé teszi a magyar olvasó számára Ross szövegét és kommentárjának jó részét.

Igaz ugyan, hogy a Ferge Gábor-féle könyv árán már az eredeti Ross-hoz is könnyen hozzáférhet bárki.

A HEGEL-KUTATÁS HELYZETE NÉMETORSZÁGBAN

RÓZSA ERZSÉBET

Sokféle ellenérzés keletkezhet a cím láttán. Valóban nem tarthatjuk megkérdőjelezhetetlennek a szándékot, hogy valaki ezzel a témával foglalkozzon. Többféle indokot lehet természetesen fölhozni magyarázat gyanánt is. Az előzetes magyarázat helyett persze éppenséggel a jó öreg Hegelnek azt a módszerét is előnyben részesíthetnénk, miszerint az előrebocsátott meghatározások, érvek stb. elvont és üres kijelentések: magában a kifejtésben és így a kifejtés végére összeállt tartalomban kell inkább kiderülnie az eredeti szándéknak is. Ha ennek jogosságát valaki nem fogadja el, akkor számára természetesen az egész is — úgy, ahogy van — elfogadhatatlan. Ezt is tiszteletben kell tartani. Ezzel persze azt is világossá tettük, hogy a hegeli intenciótól eltértünk; mégis belemegyünk valamiféle előzetes magyarázatba — ám ha belegondolunk, végül is ugyanazt tesszük, mint ő: először elutasítja ezt az eljárást, majd minden további nélkül mégis követi.

Nem lehet teljesen szó nélkül hagyni a Hegellel szembeni *főntartásokat*. Igaz, hogy végül is, már nem mai keletű az az ódzkodás Hegeltől, amely mindenestül halottnak nyilvánítja őt, így a Hegel iránt valamilyen értelemben elkötelezettek már ehhez is hozzászokhattak. Ezért inkább azokhoz szeretnék előzetes magyarázat gyanánt is szólni, akiket valamilyen oknál fogva érdekel Hegel a mi időnkben is, akkor tehát, amikor teljesen egyértelmű, hogy ennek az érdeklődésnek dekonjunktuurája van. Ha ez a tény kétségbevonhatatlan is, még nem jelenti, hogy elismerésével Hegelt automatikusan halottnak nyilvánítanánk. A dekonjunktura ugyanis mást jelent.

E dekonjunktura sajátossága mifelénk az, hogy a Hegelhez való viszonynak az a két markáns változata, amely itt létezett, már jóval előbb elhalt, mint az a rendszer, amelyhez ezek a Hegel-képek kötődtek. Vagyis nem a rendszer megszűnésének következménye, hanem a filozófia maga bomlasztotta föl őket. Bizonyos Hegel-fölfogások valóban elhaltak: azokra a változatokra gondolok, amelyek egyike az ortodox marxizmus kísérőjelenségeként ismert, a másik pedig az, amely ennek ádáz ellenfele volt, vagyis az újbololdalhoz kapcsolódó kritikai filozófia Hegel-értelmezése. Másfajta értelmezési módok viszont, amelyek ugyan nálunk is fölbukkantak, mindenekelőtt a hermeneutikai ihletésű, még nem vertek olyan mély gyökereket, amely belátható időn belül komoly termést ígérne.

Ha olyan tájakon nézünk szét, ahol ez a fa mindig is hozott termést (hol kevesebbet, hol meg gazdagabban), abból talán mi is impulzust meríthetünk. Most ott nézünk szét, ahol a legnagyobb hagyománya és szakmai tekintélye van a Hegel-kutatásnak, vagyis Németországban. Természetesen azzal is tisztában vagyok, hogy ez csak tájékozódás lehet, és nem a mi gondjaink megoldása. Az informálódás semmiképpen sem helyettesítheti a saját viszony kialakítását, vagy esetleg újragondolását. A szomszéd kertjétől a mienk még nem borul virágba.

Az minket nem mentesít, de könnyebb helyzetbe sem hoz, hogy a Hegel-kutatás Németországban is hanyatlóban van. Ám ez sem ennyire egyszerű, mert legalább ennyire a föllendülés mutatói is megvannak — az majd a végén remélhetőleg világos lesz. Ha lehet így fogalmazni, a németeknél még élesebb kontúrokkal jelennek meg a problémák, mint máshol. Míg a nyugatiak a Hegel-kutatásban is kiemelkedő szakmai eredményeket mutathatnak föl, az NDK ezen a területen is talán a legszélsőségesebben képviselte az ortodox marxizmus Hegel-koncepcióját — tisztelet a kevés és ma sajnos feledésbe merülő kivételeknek.

Az tény, hogy Magyarországon nemigen születtek olyan szakmai teljesítmények az elmúlt két évtizedben, mint mondjuk a Hegel-archívumban. De az itteni, valamennyire is mérvadó írások Hegelről ebben az időben már nemigen sülyedtek az „ortodox” marxizmus színvonaltalanságára. Ebben bizonyosan szerepe volt Lukács Hegel-értelmezéseinek is, amelyek, minden problematikusságuk mellett is, olvasottságra és szakmai igényességre készítettek. (Tapasztalataim szerint ezt a lukácsi teljesítményt — főleg a *Der junge Hegel* kapcsán — Németországban is elismerik.) A másik körülmény, amely szintén egy bizonyos színvonalra ösztönzött, az volt, hogy a dogmatikus marxizmus ellenpárjaként nálunk szakmailag erős és tekintélyes újbaldoldali kritikai filozófia alakult ki — éppen a Lukács-tanítványok körében. Ez nemcsak ideológiai síkon jelentett ellentétet az ortodox marxizmus Hegel-fölfogásához, hanem a magyar szellemi életbe beépülve jóval szélesebb körben is, máig hatóan, komoly szakmai igényességet sugallt. Nem mértük még föl annak a jelentőségét, hogy a Lukács-tanítványok nem csupán írásaik közvetlen témáival és konkrét teljesítményeikkel voltak jelen az elmúlt évtizedekben, bárhol is éltek a világban, hanem ama szakmai habitus formálásának is részesei voltak, amelyet ma a közép- és a fiatalabb nemzedékeknél gyakran tapasztalhatni. Megkockáztatom azt a véleményt, hogy a hermeneutikai indíttatású Hegel-írások is ebben a habitusban gyökereznek.

Olyan ellenvetés is fölmerülhet a témával kapcsolatban, amely voltaképpen a filozófia egész mai világhelyzetére vonatkozik. Ez esetben a filozófia hanyatlásáról vagy éppen végéről szoktak manapság beszélni. Ráadásul Hegel ebben a vélekedésben fontos szerepet játszik, a történelem végéről szóló közismert, de nem annyira megismert

tételével. Az bizonyos, hogy korunk élenjáró kulturális szférája vagy tudásformája nem a filozófia. Ha ez igaz, akkor viszont a tradíció jelentősége óhatatlanul megnő: ezt jól ismerjük a kultúrtörténetből. Azt most ne firtassuk, hogy ez mennyiben önvédelmi reakciója az adott kulturális szférának, vagy mennyiben más. Mindenesetre tény. Ha viszont napjainkban van effajta jogosultsága a filozófiának, mint hagyományok bizonyos összességének, akkor az e hagyományokra irányuló kérdésességét sem lehet *ab ovo* elvitatni.

A Németországban folyó Hegel-kutatásokról érdeklődtem abban a körben, ahová a sors eljuttatott. A Hegel-kutatásban ismertségre és elismertségre szert tett német filozófusoknak tettem föl kérdéseket arra vonatkozóan, hogy ők hogyan is látják ezt. A megkérdezettek tettek már le annyit az asztalra, hogy a szakmai kompetenciájukat illető kételyek elkerülhetők, valamint ugyanezen okból föltételezhető illetékességük és tárgyilagos megközelítési módjuk. Ugyanakkor azt is természetesnek tarthatjuk, hogy — bár lényegében és globálisan az egyéni életutak különbségei ellenére is egy bokorba tartoznak, talán egy kivétellel — számos kérdésben eltér az álláspontjuk. Textuális kérdésekben éppúgy, mint kontextuálisakban. Íme, a megkérdezettek névsora: Hans Friedrich Fulda (Heidelberg), Dieter Henrich (München), Christoph Jamme (Bochum), Wolfgang Lefevre (Konstanz), Otto Pöggeler (Bochum), Ludwig Siep (Münster) és végül egy kevésbé ismert név: Michael Quante (Münster).

Kifogást lehetne emelni az ellen, hogy miért csak németeket kérdeztem meg, de az ellen még inkább, hogy miért kizárólag nyugatiakat. A keletnémetekről a beszélgetésekben csak indirekte esett szó, vagy az interjún kívül. Ez az egyik neuralgikus, ám mindenképpen érintendő pontja a dolognak. Az összes nyilatkozat teljes szövegét figyelembe véve, az NDK-ra való hivatkozás csupán egyetlen mondatban fordul elő. Azt, hogy ez a tény már önmagában is mennyire informatív, aligha szükséges külön bizonygatni. Az információ konkrét tartalma viszont további kifejtésre szorulna. Indirekte kiderül ugyanis, hogy sem az NDK-t, sem általában a keletnémet kutatókat nem tartják említésre méltónak, miközben különböző relációkban szó esik a lengyelekről, a magyarokról stb. Az egyik beszélgetésben saját szűkebb területemről, a *Jogfilozófia*-kutatásból hoztam föl Hermann Klenner példáját, aki 1981-ben az Eduard Gans által publikált *Jogfilozófiát* kiadta, kiegészítve a K. H. Ilting által 1973-ban közzétett előadásjegyzetekből készített anyagokkal. Ha ez szigorúan véve egy sor szakmai követelményt nem is elégített ki, az viszont figyelemre méltó volt, ahogy a hivatalos marxizmus Hegel-képen változtatni akar. Ezt azonban a nyugatiak nemigen akceptálják mint szakmai teljesítményt. Nem azért, mert rosszindulatúak, vagy esetleg tájékozatlanok lennének, egyszerűen nem élték meg belülről azt, ami ehhez a megértéshez nélkülözhetetlen.

Az első kérdéskör a Hegel-kutatás elmúlt negyedszázadára vonatkozott, mégpedig e korszak eredményeire. A válaszok jól érzékelhetően két típusra tagolódtak majdnem mindenkinél. Az eredményeket részben abból a szempontból vették számba, hogy mi történt a textusokat illetően, azaz a Hegel-szövegeket, műveket illetően. A másik szempont inkább kontextuálisnak tekinthető, mert a Hegel-értelmezések fajtáira és ezek változásaira vonatkozik az adott időszakban. Rögtön ide kívánczok az a megjegyzés, miszerint a nyilatkozatokból az az álláspont szűrhető le, hogy e két dimenzió egymásra vonatkoztatása mutatja be a tényleges eredményeket, semmiképpen nem elszigetelt paralelitásuk. Henrich fogalmazza meg a legtalálóbban azt, hogy csak a komplex megközelítés lehet az egyetlen járható út, amikor így nyilatkozik, a fejlődéstörténeti kutatás zökkenőire utalva: „Azt remélem, hogy sikerül továbbfolytatni Hegel gondolkodásmódjának szisztematikus rekonstrukcióját, mégpedig oly módon, hogy eközben ne tévesszük szem elől a hegeli szövegek történelmi realitását és érvelésmódját.”

Ami az első, a textuális szempontot illeti, az eredmények tekintetében nagy szerepe lehetett annak, hogy a Hegel-archívum az elmúlt negyedszázadban „fölfutott”. Ez közismerten mindenekelőtt Otto Pöggeler nevéhez kapcsolódik, aki mind az archívumnak, mind saját munkájának eredményeivel hitelesített tekintélynek örvend. Többen említik a Hegel-társaságok működését, a konferenciákat, amelyek szintén ösztönöztek kutatásokat. Az eredmények között egyöntetűen a jénai korszak munkáinak kritikai kiadását említik meg első helyen. Ez Hegel belső fejlődésének addigi értelmezéseit komolyan érintette, és olyan kérdések átgondolására készítetett, amelyek hosszú időn keresztül már megoldottnak látszottak, mint pl. a logika és a rendszeralkotás viszonya. Pöggeler így fogalmaz: „bizonyos dolgokat teljesen új megvilágításban kell látnunk”. A jénai korszakot lezáró művel, *A szellem fenomenológiájával* kapcsolatban mondja ugyancsak Pöggeler: „... e mű fejlődéstörténete — a rendszernek a jénai korszak Hegele általi kidolgozásával összefüggésben — nyilvánvalóvá tette, hogy a *Fenomenológia*, eredeti eszméje szerint, bevezetés kívánt lenni mindenekelőtt a spekulatív filozófiába vagy logikába”. Majd így folytatja: „Hegel, jénai korszakának végén, egy teljesen új logikát vagy spekulatív filozófiát dolgozott ki hat nagy fejezetben, és ez a hat fejezet *A szellem fenomenológiájában* kapott helyet... Ezt napjainkban még mindig túl kevésbé veszik figyelembe, ezért nehezen tudják elképzelni, hogy a hegeli fenomenológia miként illeszkedett a logikai alapfogalmakkal való operálásba, majd pedig miként jutott el Hegel néhány évvel később a logikának egy másfajta koncepciójához.”

A jénai korszak munkáinak kritikai kiadása számos kérdés újraértelmezését indította el, nemcsak az egyes idetartozó műveket illetően, hanem viszonylataikat is érintve. Ezek közül talán a leginkább kézenfekvő az említett rendszerprobléma, többek között az, hogy a jénai és a heidelbergi rendszer nem fedik egymást, miként a *Fenomenológia* és

a később publikált *Logika* sem. Már ezen a ponton is megmutatkozik a korábbi, egymástól sokszor erősen különböző Hegel-képek talán egyetlen közös pontjának tarthatatlansága, az, hogy Hegel valóban olyan szilárd rendszert alkotott volna. A közeljövőben valószínűleg ez lesz az egyik sztereotípiája, amelytől meg fogunk szabadulni.

Az eredmények másik csoportjára Dieter Henrich kifejezését alkalmazva „konstellációkutatásról” beszélhetünk. Christoph Jamme a következőt mondja erről: „Teljesen új betekintést nyertünk a német idealizmus, különösen a fiatal Hegel filozófiájának fejlődéstörténetébe. Mindenekelőtt Dieter Henrich és Otto Pöggeler kutatásaira gondolok, amelyek a 60-as évek közepén kezdődtek... Mindenekelőtt a Hegel és Hölderlin együttműködésére vonatkozó ismeretekről van szó egyfelől, de arról is, amit Dieter Henrich ebben az utolsó szakaszban konstellációkutatásnak nevez, ti. a korai idealisták együttműködéséről a kantianus filozófusokkal, mindenekelőtt Reinholddal és Jacobival, ill. az akkoriban fölbukkanó korai romantikusokkal.”

Az „idealizmuskutatás” eredményeit viszont kívánatos lenne nálunk is szélesebb körben ismertté tenni. Mégpedig azért, mert míg a *Fenomenológiára* és a *Logikára*, ill. ezek rendszeralkotásbeli konzekvenciáira vonatkozó eredmények föltehetően inkább a Hegel-kutatásban járatosakat és érintetteket érdekelhetik, s ők ezekről nyilván tudomást is szereztek, az „idealizmus” kliséként rögzült a filozófiailag művelt köztudatban is. Erre való tekintettel tartom szükségesnek, hogy erről a kérdésről Pöggelert hosszabban idézzem. Pöggeler részletesen beszélt az interjúban arról, hogy Hölderlin igen nagy hatással volt Hegelre fiatal éveiben, egészen a jénai korszakig, az a Hölderlin, aki életében egyetlen filozófiai művet sem írt. Pöggeler így nyilatkozik erről a hatásról: „Elérte Hegelnél azt, hogy Hegel azt a tervezetet, amellyel Bernbe érkezett és amelyet Bernben dolgozott ki — ez egyébként határozottan kanti orientációjú volt —, hogy tehát Hegel ezt teljességgel megváltoztassa. Hogy ez mindig jó és helyénvaló volt-e, az más kérdés. Ha pl. arra gondolunk, hogy Hegel számára Bernben még Lessing ‚Nathan’-ja volt a nagy példakép, és hogy Hegel már gimnazistaként megismerkedett Moses Mendelssohnnal és ünnepelte őt, majd Lessing neve Frankfurtban elő sem fordul ... és Moses Mendelssohn a zsidóság és a kereszténység szelleméről írott följegyzésekben lényegében csaknem gúny tárgyává válik: ez olyan pálfordulás, amely fölött nem lehet minden további nélkül napirendre térni. Ezáltal egy bizonyos szellemiség szorul ki.” Hölderlin volt az, aki frankfurti korszakában Hegelt kezdeti munkásságának teljes revíziójára készítette: „Talán azt is hozzátehetjük: tévútra vezette” — mondja Pöggeler. Mindenesetre Hegelnek egyszer el kellett távolodnia Hölderlintől, s ez véglegesen Jénában következett be.

Emellett még említésre kerülnek olyan eredmények, amelyek a fent idézettekkel kapcsolatosak: így a természetfilozófiai kutatások, itt Petry, Wolff, Neuser, Wann-

schneider munkái, valamint szellemfilozófiai tekintetben Ilting, Jaeschke, Tuschling és Siep munkái. A dialektikát illetően két szélsőséges állásponttal találkozunk anélkül, hogy az eligazodás ebben nehézséget jelentene. Az eddig említett kutatók mindegyike úgy látja, hogy az elvont és homályos dialektika is helyére került az elmúlt évtizedekben ill. helyére kerül a mi korunkban. Fulda a hegeli dialektika-értelmezésekben azt kifogásolja, hogy azok figyelmen kívül hagyják a kontextust és hogy egyre sterilebbé válnak. Henrich pedig így fogalmaz: „Hegel logikája hozzáférhetővé vált egy olyan interpretáció számára, amely fölöslegessé teszi Hegel beszédmodorának pusztá ismétlését, és azt, hogy absztrakt-sematikus értelemben 'dialektikáról' beszéljünk.” A kivétel Wolfgang Lefevre, aki M. Wolff munkáira hivatkozva Hegel dialektika-konceptiójára vonatkozó eredményekről beszél. Itt egy olyan törésvonal érzékelhető, amely nem lenne egyedüli, ha más körben is fölvettem volna ezeket a kérdéseket. Mindenekelőtt a keletnémet Hegel-értelmezésekre kell itt gondolnunk, amelyeknek a dialektika közismerten a tartópillére volt, mégpedig mindkét Hegel-értelmezési változatban. Nemcsak az ortodox marxista Hegel-képben, amely az idők folyamán egyre nagyobb hangsúlyt fektetett a rendszerre, még a dialektika módszerének rovására is, annak megfelelően, ahogyan a fönnállóra vonatkozó legitimációs funkciót igyekezett gyakorolni. A dialektika viszont egyre nagyobb kritikai szerepet kapott az újbalsoldali ihletésű és kötődésű filozófiákban. Fulda jegyzi meg ezzel kapcsolatban a következőt: „Az óvatos kísérleteket az NDK-marxizmusnak erről az álláspontról történő megreformálására a 80-as évek elején a párt a Peter—Ruben-ügy kapcsán különböző rendszabályokkal elfojtotta.”

Pöggeler az eredmények számbavételekor szóba hozta Hegelnek az 1800-as évvel bezáróan keletkezett ún. fiatalkori írásainak kritikai kiadását. Az első kötet a tübingeni és a berni korszak szövegeivel megjelent, sőt a korszak egészét felölelő kivonatok is a harmadik kötetben, viszont a második kötethez még csak most láttak hozzá. Ezen a ponton kézenfekvő lenne áttérni a hiányosságokra és az elkövetkező évek feladataira. Hogy ezt most mégsem tesszük, annak oka, hogy még adósak vagyunk azzal, hogy a kontextus(ok) szempontjából is sorba vegyük az elmúlt negyedszázad történéseit. Ehhez a legnagyobb segítséget Fuldától kapjuk.

A megszólalók fordulatot látnak az elmúlt negyedszázad Hegel-kutatásában, olyan fordulatot, amely Fulda kifejezését kölcsönözve, magát a kontextust változtatta meg. Ez a fordulat szerinte a 70-es évek elején kezdődött és a mai napig tart. Melyek ennek a fordulatnak a mutatói? Az kétségtelen, s ebben teljes az összhang, hogy ennek a változásnak a ténybeli alapjai azokban az eredményekben gyökereznek, amelyekről fentebb szoltunk. Ám ezek a ténybeli eredmények, ismét Fuldával szólva, textuális ismeretek, a korábbiakhoz viszonyítva változó értelmezési módokba illeszkednek. 1970

körül háromféle értelmezési mód figyelhető meg Fulda szerint. Az egyik tulajdonképpen a már említett marxista értelmezés két változata. A másik a nyugati filozófiának a XX. század jelentősebb filozófiai kísérleteivel szembesített Hegel-értelmezése. (Itt a pozitivizmus és főleg Popper által elítélt Hegelre gondol.) Meg kell említenünk Gadamer hermeneutikai kísérletét is, amely Heideggerrel fordul szembe: Heideggernek azzal az értelmezésével, amely szerint Hegel a nyugati metafizika betetőzője. Gadamer, a heideggeri értelmezéssel szemben, Hegel hermeneutikai tanulmányozását szorgalmazta, egyszersmind e filozófia kontextusának jelentőségét hangsúlyozva.

Úgy tűnik föl, mintha a fordulat legfontosabb tényezője egy Hegeltől látszólag idegen filozófiai instancia lenne, ti. az angolszász analitikus filozófia. Olyan benyomása keletkezik az embernek, hogy míg az 50-es évek Hegel-értelmezését Heidegger és Popper határozták meg, a 60-as éveket Adorno és Marcuse, a 70-es évektől viszont az analitikus filozófia és a hermeneutika gyakran egymással is érintkező hatásai. Ez a kontextus kitűnően kapcsolódhatott azokhoz a kutatási eredményekhez is, amelyekről szoltunk. Az analitikus filozófia és a hermeneutika egyaránt magyarázhatóvá tette azt, hogy az utóbbi időben miért helyeződött át a súlypont Hegel gyakorlati filozófiájáról, amely a 60-as években oly fontos volt, a filozófiai alapvetés, főleg a logika, de részben a metafizika kérdéseire. Az analitikus filozófia gyümölcsöző hatását a Hegel-kutatás számára különösen M. Quante emelte ki. Így fogalmaz: „A Hegellel való foglalkozás központi törekvése kell legyen, hogy a filozófiai problémák hegeli tárgyalását a jelenleg domináns analitikus filozófia kontextusában is vizsgáljuk.”

Ez a körülmény egy újabb kérdéscsoporthoz vezet el bennünket. Ahhoz, amely arra vonatkozott, hogy Hegel mennyiben a németeké; manapság vajon a német kultúrához tartozik-e, vagy inkább másról van szó, és akkor miről? Kivétel nélkül mindenki a más kultúrák Hegel-recepcióira és értelmezéseire igen fogékonyan válaszolta meg ezt a kérdést. A német nyelvhez és a német kulturális tradícióhoz kötöttségen túl, amelyet senki nem becsült le (de nem ezt tartják a döntő szempontnak), szinte semmi más, a kutatást korlátozó tényezőt nem említettek. A válaszok ugyanakkor igen sokrétűek, s ezért részletesebben idézem ezeket. Jamme a következőt fogalmazta meg azzal kapcsolatban, hogy van-e valamiféle különleges helyük és szerepük a németeknek a Hegel-kutatásban: „A Hegel-kutatások oly mértékben internacionalizálódtak, hogy az impulzusok ma már tulajdonképp a legkülönbözőbb irányokból érkeznek, majd meghatározott módon visszajutnak Németországba, onnan pedig vissza a világba. Nem hiszem tehát, hogy Németország sajátos szerepet játszana. Akkor már Olaszország bizonyára legalább olyan fontos, vagy Franciaország, de nagy hagyományai vannak a Hegel-kutatásnak az Önök országában is.” Lefevre a hegeli filozófia sajátosan európai jellegét hangsúlyozza, aminek következtében a harmadik világbeli filozófusok nem

tudnak vele megbirkózni. Siep viszont úgy látja, hogy Hegel mindenkié, éppúgy, ahogy valamennyi filozófia és tudomány valamennyi népé és nemzeté. E kérdéskör kapcsán Jamme még egy szempontot emel ki, azt, amire Habermas oly nagy súlyt fektet, vagyis hogy Hegel egy bizonyos filozófiai hagyománynak a része, amely azt dolgozza föl, amit a modernitás problémájának nevezünk. Ebben a tekintetben viszont mindenkinek, aki ezzel foglalkozik, Hegellel is kell foglalkoznia.

Egy kérdéscsoport a Hegel-kutatás szervezeti kereteire vonatkozott. A Hegel-archívum jelentősége mellett, amelyet Lefevre emelt ki, mindenki szólt a Hegel-társaságokról. Szinte mindnyájan annak a véleményüknek adtak hangot, hogy korábban a szervezeti megosztottságnak megvolt az alapja, mégpedig elsősorban az eltérő Hegel-fölfogások ill. politikai színezetű különbségek miatt, ezek az okok viszont mára már megszűntek. A szervezeti kérdések mellett munkamódszerbeli különbségeket lát Henrich és Siep, s mindketten a szigorúan behatárolt témákról tartott munkakonferenciákat részesítik előnyben. Ugyanakkor megvan a jogosultsága a nagy konferenciáknak is, ahogy Siep fogalmaz, a különböző álláspontok összevetése céljából. Pöggeler viszont arra teszi a hangsúlyt, hogy a társaságok közötti korábbi feszültségek megszűntek és szervezetileg is új helyzet előtt állunk. „A fejlődésnek a jövőben nem afelé kell haladnia, hogy a különböző társaságok nem vesznek tudomást egymásról.” Siep elképzelhetőnek tart egy a különböző társaságok fölött álló „csúcsszervezetet”, amely az egyes társaságokban folyó projektumokról és kutatásokról adna tájékoztatást. Figyelemre méltó Jamme javaslata, aki, mint Pöggeler is, a tartalmi munkából kiindulva keresi a szervezeti és módszertani megújulást: „A német idealizmust úgy kell elképzelnünk, mint egymáshoz szorosan kapcsolódó mozgalmak összességét, hiszen a legfontosabb rendszervázlatok rövid időn belül — lényegében nem egészen 20 éven belül — jöttek létre, a Kant halála, majd pedig Fichte, Hegel és Schelling munkássága közötti időszakban. Azt hiszem tehát, hogy az volna az ideális — bár ettől még messze vagyunk —, ha itt Németországban létrehoznánk egy úgymond idealizmuskutató intézetet, amely összefogná az egyes területeken folyó különböző kutatásokat, hogy ezáltal az eddiginél világosabban láthatóvá váljanak az egyes gondolkodók közötti kölcsönhatások is. Azt gondolom tehát, hogy e téren új szervezeti formákat kell találnunk...” A W. R. Beyer által alapított Internationale Hegel-Gesellschaft korábbi elnöke, Lefevre viszont nem beszélt a szervezeti átalakításról, de elismerően szólt a Hegel-Vereinigung „áttekinthető és nyílt” tevékenységéről.

A „hogyan tovább?”-ra három kérdéscsoport vonatkozott. Az egyik Hegelre mint szűkebb értelemben vett filozófusra irányult. Az után érdeklődtem, hogy, részben a Hegel-kutatáseredményeivel összefüggésben, milyen hiátusok léptek föl, milyen további tennivalók adódtak? A második kérdésben Hegelnek a mai ifjúság képzésében játszott

szerepére utaltam. A harmadikban pedig Hegelre mint egy bizonyos kulturális tradíció reprezentáns alakjára kérdeztem rá, abban a relációban, hogy betölthet-e valamilyen szerepet a német és az európai kultúra identifikációjában. Vagyis az aktuális Hegel után is érdeklődtem.

Az első kérdéskörre igen imponáló választ kaptam. Mindenekelőtt Pöggeler és Jamme adtak kimerítő választ. Mindketten az előadások földolgozását tartják a legégetőbb feladatnak. Pöggeler részletesen beavat bennünket abba az óriási munkába, amely a Hegel-archívum előtt áll. „Az első dolog, amire most kísérletet teszünk, egy ideiglenes, de szükséges lépés: a legközelebb, úgy 250 oldalon megjelenő Hegel-tanulmánykötetben először is szeretnénk áttekintést adni az általunk összegyűjtött előadásjegyzetekről. Ezek száma mintegy nyolcvan. Egyetlen előadásjegyzet pedig nemritkán 5-600 oldal terjedelmű. Ha tehát az ember mindezt nyugodtan végig akarná olvasni, ahhoz egy élet is kevés volna, annyira terjedelmes az anyag, és azt kell mondanom, hogy hosszú távon kissé unalmassá is válik, hiszen az ember természetesen — ha némiképp változó formában is —, de mindig ugyanazt olvassa. A nagy terjedelemre való tekintettel tehát fölcsottottuk egymás közt az anyagot oly módon, hogy egyes személyek vagy csoportok meghatározott témakomplexumokat dolgoznak föl.” Mindketten utaltak arra a nehézségre, amely a földolgozás módszereivel kapcsolatban lép föl. Két kísérlet már van: az egyik a *Jogfilozófia*-előadásoknak K. H. Ilting által kiadott változata, a másik pedig a vallásfilozófiai előadások, amelyeket W. Jaeschke tett közzé. Pöggeler idézett elképzelése mutatja, hogy az archívumban újabb módszert keresnek az előadások földolgozására. Ugyanis képtelenség lenne valamennyi jegyzetet szériában egymás után kinyomtatni, mondja Jamme: senki nem olvasná el. Majd így folytatja: „Valószínűleg minden évfolyamból ki kell majd választanunk egy mintajegyzetet, azt, amelyik a legjobban dokumentált, és a többit ezzel kombináljuk úgy, hogy áttekintést nyerjünk és hogy mindenekelőtt világossá váljék, hogy Hegel nem volt olyan szisztematikus gondolkodó, miként azt tanítványai a XIX. században hagyományozni próbáltak. Így aztán az egyre újabb történelmi anyag beépítésével valóban egész életében dolgozott a rendszeren és a rendszer egyes részei nem illeszkednek tökéletesen egymáshoz.”

Abban a kérdésben, hogy Hegelnek milyen szerepet szánnak az egyetemi oktatásban, megoszlanak a vélemények. Henrich tagadó választ ad; úgy látja, hogy Hegel nem a megfelelő szerző a filozófiába való bevezetéshez. Alkalmasabbnak látja erre Platón, Arisztotelészt és Kantot. Siep szkeptikus ebben a kérdésben. De abban a tekintetben mégis fontosnak tartja, hogy különböző tradíciók között közvetített, és ezt ki lehetne aknázni az oktatásban. Jamme viszont a következőket mondja: „A hegeli filozófiának minden bizonnyal kiemelkedő helyet kell elfoglalnia a fiatalabb nemzedékek képzésében, minthogy e filozófia segítségével fontos, a mi társadalmunkat is érintő problémák

vitathatók meg. ... a hegeli filozófia politikai és alkotmánytörténeti szerepének van központi jelentősége, természetesen kissé már a posztmodern jegyében is. Azt hiszem, hogy Hegel esztétikája a jövőben is fontos szerepet fog játszani pl. az egyetemi hallgatók alapképzésében.” Pöggeler így vélekedik: „Hegelt a maga korába helyezve is látnunk kell — ugyanakkor kísérletet tesz egy olyan médium kidolgozására is, amely a történelmi emlékezést, az egészről való gondolkodást teszi lehetővé, miáltal a napjainkra kialakult helyzetet előlegzi meg. Bizonyára igaz, hogy az egyes nemzeteknek és kultúrakomplexumoknak a maguk útját kell járniuk, de ezen utak mindegyike hozzátartozik a mára elért utak összességéhez. E tekintetben pedig Hegel egyszerűen pótolhatatlan. ... Emellett olyan dolgokat is megtanulhat az ember Hegeltől, amelyeket pl. Heideggertől nem lehet megtanulni. Ha mondjuk Hegel művészetfilozófiájára gondolunk, ő egyike azon művészetfilozófusoknak, akik megmutatták, hogy a múzeum a modern világ tartozéka, akkor is, ha problematikus.”

Az aktuális Hegelre irányuló harmadik kérdés az volt, hogy milyen szerepe lehet Hegelnek a német és az európai identifikációs folyamatban. Lefevre sommás véleménye szerint Hegel filozófiája nem alkalmas az identifikációra, hanem annak ellentétére, a reflexióra. Henrich rövid, de sokatmondó válasza így hangzik: „Csakis azzal a tradícióval összefüggésben, amelynek része és amelynek problémáira integrált választ szándékozott adni. Ezenfelül Hegel meggyőző példáját adja egy abszolút kifinomult filozófiának, amely egyúttal képes egy korszaknak és e korszak jelenének a teljes megértésére. Mi sem adhatjuk alább ennél, akkor sem, ha nem sikerült hasonló színvonalú, önálló fölfogásmódot kialakítanunk.”

Igen figyelemreméltó szempontot vezet be Siep is, aki pozitív választ adva erre a kérdésre, a következőképpen érvel: „Hegel közvetítő szerepet játszik a liberalizmus és a fölvilágosodás nyugat-európai hagyományai, valamint az újplatonizmus, a misztika, az egészre vonatkozó spekulatív gondolkodás kelet-európai hagyományai, röviden: a bizánci és a nyugatitól különböző orosz gondolkodási hagyomány között. Hegel fontos számunkra, hogy nyitottak legyünk e tradíciók befogadására, és hogy megegyezésre jussunk a tekintetben, mi az, ami megkülönbözteti egymástól ezeket a hagyományokat, ill. mi a közös bennük. Ennyiben tehát Hegel fontos szerepet tölt be az összeurópai kultúra kialakításában. Jamme ismét másként ad igenlő választ. Azzal kezdi, hogy ez a legnehezebb kérdés, hiszen erről nagyon sok mindent lehetne mondani, majd így folytatja: „A kelet-európai országok közül azokról szólnék, amelyekről legalább felületes ismereteim vannak, tehát Magyarországról, Lengyelországról és Csehszlovákiáról. Csehszlovákiában e tekintetben Hegelnek és Habermasnak van jelentős szerepe. Magyarországon talán Hegelnek és Heideggernek. Lengyelországban valószínűleg Hegelnek és a fenomenológiai filozófiának. Tehát bizonyval nem kizárólag a hegeli

filozófiának van kiemelkedő szerepe ebből a szempontból, hanem a tradíciónak, amely egy bizonyos folytonosságot képez. Kétségeim vannak afelől, hogy a Hegelre való hivatkozás önmagában közrejátszhat egy újonnan alakuló demokratikus társadalom legitimációjában. Azt hiszem azonban, hogy Hegel erkölcsiség-konceptiója talán szerepet játszhatna az effajta vitákban... A Hegelhez való kapcsolódással egyetérték, de csak igen differenciált módon.”

Pöggeler viszont ambivalensnek tekinti Hegel szerepét ebben az összefüggésben. Hegel sok olyan kérdéssel foglalkozott, amelyek bennünket is foglalkoztatnak. Pl. azzal, hogy hogyan éljük meg a történelmet és hogyan értjük meg a történelmet? Azzal, hogy „a magyarázó jellegű tudományoktól eltérően — azok mellett — léteznek-e megérteni akaró tudományok? A magyarázat valami olyasmit jelent, amit a fizikus csinál: elvégez egy kísérletet, majd alkalmaz egy törvényszerűséget kifejező matematikai formulát, és megállapítja, hogy értelmezése helyes volt. Ezzel szemben a történelem életviszonyai a francia forradalomhoz vagy a keresztény vallásossághoz kötik. De ezek olyan dolgok, amelyekre véleményem szerint Hegel nem kérdezett rá radikálisan. ... A Jónak az eszméjét, amely az erkölcsi világ és így a világtörténelem alapjául szolgál, túlon túl szoros összefüggésben látta a lét eszméjével, úgyhogy nála a történelem teleologikus folyamattá válik... Ez olyan problematika, amely azután a történelem végét hirdető úgynevezett tanítást is eredményezi, és ami a mai amerikai vitákban ismét aktuálissá vált... Én ezt a kijelentést nagy kérdőjellel látnám el, minthogy ez esetben meg kellene mutatni, hogy miként birkózik meg ez a demokrácia azokkal a problémákkal, amelyek manapság foglalkoztatnak bennünket, pl. az atomenergia hasznosítása, vagy a különböző génmanipulációk. ...inkább azt kockáztatnám meg, hogy mindössze a kezdeti lépéseket tettük meg a megoldás irányába. Azt a Hegeltől átvett tanítást pedig, mely szerint a történelem mégiscsak hozott valamiféle eredményt, ismét csak megkérdőjelezném. E téren tehát fölöttébb óvatosaknak kell lennünk, mindamellett ezek olyan dolgok, amelyek manapság nem csupán akadémikus köröket foglalkoztatnak, de természetes iránytűként kell hogy szolgáljanak a világpolitika, a mai civilizált világ politikai irányzatai számára is. E téren pedig Hegel ambivalens szerepet játszik.” A hegeli filozófia tehát a mi korunk és a mi régióink kontextusában is vizsgálható és vizsgálendő is, föltéve, ha azt a distanciára alapozott látásmódot követjük, amelyre példát mutattak az itt idézett kutatók.

SZUBSZTANCIÁLIS ÉS METAFIZIKAI ELEMEEK CARL SCHMITT POLITIKAI KÖZÍRÓI MUNKÁSSÁGÁBAN 1934 ELŐTT*

MICHAEL T. GREVEN

I.

Mindazt, amit mondtam [...] motivációmát és intenciómát tekintve tudományosnak szántam, olyan tudományos tételként értettem, amelynek megvédelmezésére a világ valamenyny tudományos testülete előtt vállalkozom. (Carl Schmitt, idézi R.M.W.Kempner 1969, 296. o.)

Tekintettel ama kontextusra, amelyben Carl Schmittnek ez a megállapítása elhangzott, nem zárható ki, hogy ezt csak írásaira értette az 1933 és 1936 közötti periódusból, hogy tehát például nem számította ide 1934-es hírhedt „Der Führer schützt das Recht” című cikkét, amelyben erkölcsi fönntartások nélkül és emelkedett hangvétellel igazolta 1934 nyarának tömeggyilkosságait. Én azonban korlátozások nélkül interpretálom Carl Schmitt önértelmezése kifejeződéseként — mindenekelőtt megfogalmazódása helyszínének és időpontjának okán —, ugyanis Nürnbergben, ahol és amikor mondtotta, azzal a veszéllyel kellett szembenéznie, hogy minden 1945 előtti kijelentése miatt háborús bűnössé nyilváníthatják.

Az idézet a következő kérdést indukálja: Vajon az a kijelentés, hogy „motivációmát és intenciómát tekintve tudományosnak szántam”, fölöldozást kínál-e a személyes, ill.

* *Gegen Barbarei. Essays Robert M. W. Kempner zu Ehren* (hg. v. Rainer Eisfeld — Ingo Müller), Athäneum, Frankfurt 1989, 131—152. o.

végletes esetben a büntetőjogi felelősség alól? Nem könnyű megválaszolni ezt a kérdést. Carl Schmitt azonban mintha magától értődőnek tartotta volna: minthogy kijelentéseit tudományosnak szánta, így nem lenne szabad üldöztetés tárgyaivá válniuk. A nürnbergi per kontextusában, a vele szemben megfogalmazott vád kivizsgálása során, tett kijelentését, hogy valamennyi megnyilatkozása tudományos volt vagy tudományos szándékkal fogalmazódott meg, lényegileg föloldozásként, a bűnösség bármiféle vádja szubjektív elutasításaként értette. Engem nem a dolog jogász oldalára érdekel. A Carl Schmitt szóban forgó kijelentése által fölvetett probléma azonban nem veszített aktualitásából, ha a tudósok 1945 előtti megnyilatkozásainak megítélése van terítéken. Carl Schmitt nyilvánvalóan a tudomány szabadságának principiumára apellál, ezt azonban sajátos módon értelmezi, ugyanis olyan szabadságként, hogy az ember nyilvánosan megnyilatkozhat anélkül is, hogy e kijelentései nyomán azok tartalmáért felelősséget kellene viselnie.

Itt egy manapság sem ritka csúsztatást érhetünk tetten: a tudomány szabadsága alapvető és emberi jogának magva abban a mindenkit megillető jogban rejlik, hogy gondolkodjunk, kutassunk és eredményeinket publikáljuk. Különösképp ez utóbbit korlátozva (törvények vagy a represszió más formái révén) sértik meg a tudomány szabadságát. Ám hogy a tudomány embere — mint minden olyan személy, aki társadalmi összefüggéseket illetően megnyilatkozik — felelősséggel tartozik kijelentéseiért a szokásos dimenziókban, ez magától értődik, és sehogy sem függ össze a tudomány szabadságának problémájával. Igaz ugyan, hogy a modern tudomány önállósulása — miként a tudomány szabadsága is — annak köszönhetően létezik, hogy diskurzusa független a másféle társadalmi összefüggésektől és diskurzus-formáktól, hasonlóan a gazdasághoz vagy a joghoz; így mondjuk nem minden, ami igaz, egyúttal jogszerű is, és viszont. A tudomány igazságigénye révén ezért lehet kritikával illetni a jogi kijelentések tartalmait stb. Ez a függetlenség azonban mindenkor csak viszonylagos lehet, s a társadalmi gyakorlatban az egyes diskurzus-formák egymáshoz illeszkednek a személy társadalmi hatásának valóságában. A tudományos kijelentésnek, igazságigényétől függetlenül, van politikai szándéka és hatása. Az említett 1934-es cikk esetében félreismerhetetlen, hogy az írás kellett rendelkezzezzék ezzel a hatással.

Ezért oly átlátszó és erőtlen az a védekezés, amelyet kihallgatása során Carl Schmitt adott elő Robert M.W. Kempnernek a tudomány szabadságára hivatkozva, bármilyen jogász megítélés alá is essék. A főnti gondolat egyébként kiegészült még Schmittnek azzal az önjellemzésével, hogy „értelmiségi kalandor vagyok”. (I. m. 298. o.)

II.

Azoknak a leggyakrabban baloldali és liberális szerzőknek az álláspontjára, akik Schmitt engagement-ját erkölcsileg továbbra is elítélik, mint „uralkodó véleményre” szeretnék utalni. (M. Lauer mann 1988, 44. o.)

Lauer mann, aki önmagát „baloldali-schmittiánusként” aposztrofálja (uo. 49.o.), e morális elítéléssel kapcsolatban „az ítélkezés helyességének banalitásáról” és arról beszél, hogy „ezek a szerzők mindenekelőtt abban azonosnak tudják magukat, hogy a náci időkben legalább másként, ha nem is harcos-antifasiszta módon viselkedtek”. (Uo. 44. o.)

Ezzel kapcsolatban három dolgot állapíthatunk meg. A Carl Schmitt-ről szóló irodalom bőségében egyáltalán nem lehetünk bizonyosak abban, hogy a Carl Schmittet illető „uralkodó vélemény” vajon, a korábbiakhoz hasonlóan, valóban tartalmaz-e morális ítéletet. Carl Schmittet inkább egyhangúlag úgy értékelik, hogy a „poszt-modern” szellemiséget állítólag saját-szerűen jellemző transz-moralitást előlegezte meg és képviselte. „Mindannak fölszámolása a nyelvre irányuló gondolkodás révén, ami korhadt, ami torzítja a valóságra irányuló tekintetet: nem egyetlen példája Carl Schmitt megdöbbentő modernitásának (pontosabban posztmodernitásának).” (A. Mohler 1988, 149. o.) K. Hansen hasonlóképp fogalmaz (1988, 12. o.): „Ebben a tartásban [ugyanis az értelmiségi kalandoréban — M. G.] Schmitt az általánossal szemben irányuló modern affektust anticipálja, amely napjainkban a posztmodern szellemiségében éled újjá. Schmitt 1934-ben az általános eszmék kudarcát nyilvánította ki nemzetiszocialista kontextusban, s ezt manapság széles phalanxban ismétlik meg „az elvitől való búcsúzásként”, ahogy Odo Marquard fogalmazott egy 1981-es kis írásának címében. Ez az alapállás 1933-ban és azt követően ... Carl Schmittet politikailag veszélyessé tette. Manapság ugyanez a tartás, filozófiailag és intellektuális szerepvállalásként, érdekessé teszi.” Ami manapság filozófiailag és intellektuálisan érdekes, bár 1933-ban „politikailag veszélyes” volt, abban valaminek lényegileg meg kellett változnia — s fölcsigázza az ember érdeklődését, hogy mi is lehet ez.

Egy ilyen morális ítéletalkotás „helyességének banalitása” mondjuk a következő, Lauer mann által idézett példamondatban fejeződik ki: „Kigúnyolta a jogállamiság gondolatát, zsidó kollégáit tudmányosan is elkergette ... a Röhm-puccs gyilkosságait a Vezér igazi ítélőszékeként igazolta és, megfordítva, az ellenségek megbüntetését akkor is lehetségesnek tartotta, ha semmiféle büntetendő tettet sem követtek el.” Lauer mann

ezt „exorcizmus-gyakorlatoknak” nevezi, s egy „Schmitt-trauma” kifejeződésének tekinti (1988, 45. o.). Lauer mann mindkét oldalon mondhatni inkasszálni szeretne: az „uralkodó véleményhez” képest mint máskéntgondolkodó diszkreditálja az abban kifejeződő morális véleményt, „baloldali schmittiánusként viszont jól ismert számára az a fölháborodás, amely a liberális és baloldali tudósokat fogja el, amikor „megrendültséget” kell átél niük és ezt a holocaust túlélőinek fáj dalmával hasonlítják össze, nem is szólva a zsidó áldozatokról, a kommunista internáltakról, a tervszerűen elpusztított emberekről” (1988, 49. o.). Állítólagos schmittiánusként Lauer mann-nak arra kellene gondolnia, hogy „minden valódi politikai döntés” tartalmaz „erkölcsi-metafizikai összetevőt” is, amellyel kapcsolatban csak a vagy—vagy álláspontja lehetséges.

S végül a harmadik megállapítás: hogy értékelő szellemben gondolkodunk el Carl Schmitt írásainak és tetteinek morális dimenziójáról, az, Lauer mann föltételezésétől eltérően, éppúgy az értelmiségiek alapvető bizonytalanságából adódik, mint ahogy az úgynevezett posztmodern eszmecserét illetően a spontán módon érzett erkölcsi értékelések ítéletekként is igazolhatók. Az igazolási kényszer manapság a tudományban és a közéleti publicisztikában a következőképp oszlik meg: az egykor módszerbeli útmutatásként értett fölszólításból, hogy a valóságot „sine ira et studio” tanulmányozzuk, mára az álláspontnélküliség és elfogulatlanság vált kortársi principiummá. Komoly politikai elméletet azonban ilyen alapról nem lehet fölépíteni. Azt legalábbis meg lehetett volna tanulni Carl Schmitt-től, hogy politikaelmélet nem alapozható kizárólag analitikus fogalmakra.

III.

Ha költő lett volna, bizonyosan megértéssel fogadják munkásságának fejlődését, változását és ellentmondásosságát. (J.Isensee 1988, 603. o.)

Annyiban lehetne hagyni persze a dolgot, és le lehetne mondani Carl Schmitt munkásságának mindenféle kategorizáló besorolásáról. Ám amint *oeuvre*-jének helyéről az élesen és sokak által elköteleződéssel folytatott vita mutatja, a kategorizálással kapcsolatos eszmecsere gyakorta irodalmon kívüli célokat követ. Az apologetikától kezdve az „utolsó klasszikusként” való stilizálásig, az expresszionista íróembertől az apokaliptikus vizionálói g a legkülönbözőbb álláspontok fogalmazódnak meg.

Már az is jellegzetes, hogy a vitában érintettek nem tudnak megállapodni akár egy mérce alkalmazását illetően sem. Míg egyesek azon igyekeznek, hogy Carl Schmittet mint „veszélyes” írói hajlamokkal rendelkező jelentős jogászt „mentsék meg”, mások a politikatudomány olyan teoretikusaként tulajdonítanak neki rangot, akinek számára a jogáskodás csak a szakmai háttérrel jelentette. Az a törekvés pedig, hogy Carl Schmittet valamilyen mérce fényében kritizálják, a nyúl és a sün mesebeli versenyfutására emlékeztet: bárhová érkezzék is meg a kritika, az apologetika már egy körrel előbbre tart. Kérdéses, hogy az apológia és a kritika közötti ilyen versenyfutás vajon hozhat-e magával még egy kört azt követően, hogy Günter Maschke az előbbit „nagy apológia-ként” stilizálta (1987).

Meg kell állapítanunk, hogy Carl Schmitt esetében a tudományos eszmecsere olyan szabályait és eljárási elveit függesztették föl hatékonyan, amelyek tiszteletben tartása parancsoló szükségszerűség.

Minthogy a legtöbb ember számára Carl Schmitt rangját az adja, hogy a „politikai” általa adott meghatározása szerint az a „barát—ellenség-viszony végletes intenzitása”, érdemes felidézni Christian Meier elemzését arról, hogy Carl Schmitt miként is vezette be a „politikainak” ezt az értelmezését: „A tanulmány szövege nagymértékben meghatározottnak mutatkozott. Semmiféle utalás arra, hogy itt [...] egy meghatározást kellene bevezetni, [...] semmi nyoma annak, hogy döntésre kerül sor! Mintha csak olyan ismeretről volna szó, amelyet egyszerűen ki kell fejteni. És ez nem abból kerekedett ki, hogy megfontolta volna a politika különféle meghatározásának lehetőségeit. Semmiféle olyan érvelés, amely legalább távolról emlékeztetne a platóni argumentációra. Csak arra mutatott rá, hogy a politikait hogyan nem lehet immár érteni és hogy valójában miként is kell fölfogni. Egyetlen szó sem hangzik el a fogalom történetéről, amelynek során a ‚politikai’ oly igen különböző jelentéseket öltött! [...] Carl Schmitt ehelyett egyetlen, különösképp aktuális jelentésre van tekintettel, a polemikus ellentétre: nem explicit, hanem csak implicit módon magától értődként kezeli; kiszélesíti azt amaz ellentét intenzitása végett, amely hozzátartozik (vagy inkább hozzátartozhat), azután a hangsúlyt magára az intenzitásra tolja és azt mondja, hogy ennek fokozódása komoly esetben a politika tulajdonképpen magvához tartozik. Ez nyilvánvalóan önkényes emfázis, sőt visszaélés magával ezzel az éppoly tiszteletre méltó, mint amilyen kétes és sokértelmű szóval.” (1988, 542 sk. o.)

Az ilyen észrevételek megfogalmazása — hasonlólt egyébként még tucatjával idézhetnénk — önmagában véve persze még nem elegendő ahhoz, hogy Carl Schmitt kritikáját és cáfolatát adjuk; ez a kritikai fejtegetés valójában következmények nélküli a tudományos vita terén, s ebben az értelemben szimptomatikus arra nézve, hogy miként is szokták tárgyalni Carl Schmitt munkásságát. Az ilyen kritikát egy Günter Maschke

„nagy apologetikája” a részletek terén már rég meghaladta: a „kimeríthetetlenlenség és kétértelműség a klasszikusok legelőkelőbb tulajdonsága” (1988, 194. o.); s hogy Carl Schmitt esetében „a politikai gondolkodás legfiatalabb klasszikusáról” van-e szó egy Bodin, Hobbes vagy Machiavelli rangjával, ez B. Willms számára (1988, 577 skk. o.) egy pusztán metodikai okok miatt fölvetett retorikus kérdésnek számít.

Én magam azon a véleményen vagyok, hogy Carl Schmitt az itt most terítéken lévő írásaiban először is politikai közíró volt, aki önmagát mint „tulajdonképpenit” a színre „látnokian” hozta be — s ezáltal értelmiségiek körében sikert aratott szellemi válságok idején. A „döntés” — irodalmilag formázott gesztusával — mindmáig találkozik az ő szükségleteikkel. Nekik persze csak maga ez a gesztus tetszhet, nem pedig a metafizikai töltet, amellyel azt Carl Schmitt ellátta. E metafizikai tartalom bukik meg minden olyan törekvés, hogy az ember racionálisan legyen „schmittiánus”.

IV.

A tulajdonképpeni különbségtétel a barát és ellenség közötti megkülönböztetés. (Carl Schmitt 1933, 7. o.)

A „politikai kritériumaként” vajon e meghatározással járult volna hozzá oly jelentősen Carl Schmitt a teóriához, hogy a „politikai gondolkodás legfiatalabb klasszikusává” nője ki magát?

Először is tekintsük át Carl Schmitt legfontosabb meglátásainak együttesét, reményeink szerint megfelelően Schmitt immanens igényeinek; azután pedig térjünk rá a kérdés kritikai vizsgálatára.

A barát és ellenség megkülönböztetése „önálló”, vagyis nem lehet visszavezetni más területekre és az azoknak megfelelő megkülönböztetésekre (a jó—rossz, szép—rút, hasznos—káros polarításaira). „A politikai ellenség [...] egy másféle, egy idegen marad. A specifikusan politikai viszonyok lehetősége abból adódik, hogy nemcsak barátok — azonos fajtájúak és szövetségesek —, hanem ellenségek is vannak. Az ellenség egy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan másféle és idegen, amellyel szélsőséges helyzetben lehetségesek az egzisztenciális konfliktusok.” (1933, 8. o.) — „A politikai döntéseknél a helyes megismerésnek és megértésnek már a pusztja lehetősége is, és ezzel együtt a véleménynyilvánítás és ítéletalkotás jogosítványa, csak az egzisztenciális részesedésen és részvételen, csak a valódi *participation* alapulhat.” (1933, 8. o.) — „Az

ellenség csak [...] emberek egzisztenciáért küzdő összessége, amely egy ugyanilyen összességgel áll szemben. A ellenség tehát csak a közéleti ellenség [...]" (1933, 10. o.) — „A politikai egység lényege abban rejlik, hogy az egységen belül kizárják ezt a végletes ellentétességet [az ellenség—barát csoportosulások kialakulását — M.G.]” (1933, 11. o.) — „A háború az ellenségességből adódik, hiszen ez egy más lét létszerű tagadása.” (1933, 15. o.) — „Ezzel szemben egy olyan háború, amelyet ’tisztán’ hitbéli okok miatt, ’tisztán’ erkölcsi alapon, ’tisztán’ jogi vagy ’tisztán’ gazdasági okok miatt vívnak, értelmetlen volna. Az emberi gondolkodás e területeinek különös ellentéteiből nem vezethető le a barát- és ellenség-csoportok kialakulása és így a háború.” (1933, 18. o.) — „Ezek az ellentétek politikai ellentétekké fokozódhatnak, s előidézhetik, hogy sor kerül a barátok és ellenségek harci csoportjainak létrejöttére. Ha ez előidéződik, [...] úgy a mérvadó ellentét politikai.” (1933, 19. o.)

Hogy ne legyünk igaztalanok Carl Schmitt önértelmezésével szemben, mindenekelőtt különbséget kell tennünk a „politika” definíciója és a „politikai” meghatározása között — Carl Schmitt valójában csak erre az utóbbira tart igényt. A szekunder irodalom számos félreértése egyfelől arra vezethető vissza, hogy erre a különbségtételre nem figyelnek oda kellő mértékben. Másfelől viszont Carl Schmittet nemritkán erre a disztinkcióra utalva szokták megvédelmezni az olyan kritikával szemben, hogy „elmélete” nem kielégítő. A pontosabb rekonstrukció esetében ehhez döntéssel kell mértéket választani. A *Der Begriff des Politischen* című mű első — fentiekben idézett — mondata tehát nem definíciója a „politikának”, hanem egy ítéletalkotás meghatározása. A mondat tárgya a „politikai megkülönböztetés”, nem pedig mondjuk a politikai fogalma vagy lényege. Ezt a különbségtételt Carl Schmitt mármost elgondolkodtatóan értelmezte: „a barát és ellenség megkülönböztetése valamely kötelék vagy eloldódás legerőteljesebb intenzitását jelöli” (1933, 7. o.). Vajon logikailag mi az értelme a mondatbeli „vagy”-nak? El lehet-e választani egymástól a két aspektust, úgy fogalmazva például, hogy a „barát és ellenség megkülönböztetése valamely kötelék legerősebb intenzitását jelöli”? Nyilvánvalóan nem. Ennek megfelelően E. Vollrath joggal állapítja meg, hogy ez „a meghatározás kritikával illethető, hiszen Carl Schmitt formális megfontolások okán a politikai fogalmában nem a társulásból és az elkülönülésből indul ki, hanem csak ezt az utóbbi disszociatív mozzanatot veszi figyelembe”. Hogy azonban ez miért is van így Carl Schmittnél, azt Vollrath nem vizsgálta közelebbről. Véleményem szerint a következőről van szó:

Carl Schmittnek a disszociatív, konfliktusos gondolkodásra, metafizikai értelemben az emberi természetben rejlő „rossz”-ra irányuló egyoldalú figyelme nyomán háttérbe szorult — amit egyesek fölhasználnak az uralkodó politikatudomány „előzékenységevel” szemben (von Bredow 1978, 433 skk. o.) —, hogy nála a „politikai” fogalmának

meghatározása szempontjából legalább annyira jelentős, ha ugyan nem döntő az „egység” fogalma. Formálisan ez a fogalom konstituálja „a politikai fogalmának” valamennyi lényeges meghatározását Carl Schmittnél — amiként, anélkül hogy továbblépne, Ch. Meier megállapítja (1988) —, továbbá a pusztán jelenlétén túl valódi súllyal is rendelkezik, hiszen tartalmilag szubsztanciálisan a schmitti politikai metafizika kontextusában értelmezhető. Egyedül már a fentiekben hozott idézetekből is világos, hogy barát és ellenség politikai megkülönböztetése politikai „egységek” között érvényesül. „A politikai egység lényege abban keresendő, hogy az egységen belül kizárják ezt a legvégletesebb ellentétességet.” (1933, 11. o.) A „politikai egység” legnagyobb intenzitását Schmitt „az embereknek létezésükért harcoló egységében” látja, amely épp ebben a belső harcban oltott ki mindenféle belső heterogenitást. A „barát és ellenség elválásának legvégletesebb intenzitása” a harcoló pártok belső egysége legvégzetesebb intenzitásának felel meg.

Kérdés mármost, hogy miként jön létre egy ilyen egység, illetve hogy Carl Schmitt miként gondolja el avagy hogyan ábrázolja. „Hogy az állam egység, mégpedig a mértékadó egység, az politikai jellegén alapul.” (1933, 26. o.) Amíg az állam képes rá, hogy az ellenségnek ezt a meghatározását a társadalmon belüli ellenállásokkal szemben is ténylegesen érvényesítse, addig szuverén, vagyis ő a mértékadó politikai egység: „Szuverén a politikai egység abban az értelemben, hogy a mértékadó esettel kapcsolatos döntés, még ha kivételes esetről van is szó, fogalmi szükségszerűséggel már mindenkor vele együtt adott.” (1933, 22. o.) Az állam mint „a nép politikai egysége” azonban csak történelmileg meghatározott körülmények között képes arra, hogy ezt a belső egységet a külső ellenség meghatározásában ténylegesen érvényesítse. Schmitt elemzésének két példájából világosan érzékelhető, hogyan és miként kerülhet sor az állam kudarcára ennek az egységnek a létrehozatalában, s egyidejűleg az is, hogy az állam bizonyos történelmi körülmények között a „mértékadó egységet” jelenti ugyan, azonban nem elméleti-elvi és történelmi-genetikus értelemben adja a baráti és ellenséges csoportok szétválásának szisztematikus alapját. Ez csak akkor gondolható el, ha a „nép”-nek a *Der Begriff des Politischen* című könyvben implicit módon bennefoglalt, explicit módon azonban nem tematizált kategóriájával is számot vetünk. Az „állam” a nép politikai egységeként történetileg inkább a kivételes esetet jelenti, amely mindenekelőtt az abszolutisztikus központi államnak és a polgári forradalom nemzeti elvének az összekapcsolódásából adódott. Schmitt *Verfassungslehre*jének központi helyén, ott, ahol a francia forradalmat értelmezi, a következőt olvashatjuk: a „francia forradalom” középponti „gondolati előfeltevése” az „alkotmányozó erőszakról szóló tanítás” (1983, 49. o.). Ez „előfeltételezi a népet mint politikailag létező nagyságrendet; a „nemzet” szó pregnáns értelemben politikai öntudatra ébredt és cselekvőképes népet jelöl... Tudatára

ébred politikai cselekvőképességének és alkotmányt ad önmagának, a politikai egység és cselekvőképesség ezzel együtt kifejezetten megerősített előfeltevése alapján.” (1983, 50. o.) „E folyamat politikai ereje az államhatalom fokozásához vezetett, a legintenzívebb egységhez és oszthatatlansághoz.” (1983, 51. o.)

Annyiban Robert Heppnek is igazat adok, hogy Carl Schmittnél sem az állam, sem a politika fogalma nem érthető meg a „nép” konstitutív jelentése nélkül. Nála a következőt olvashatjuk: „Arról a mozzanatról van szó, hogy a ,nép’ mint ,etnikai’, ,szociális’ és ,kulturális’ egység miként válik ,állammá’. Ez a metamorfózis Carl Schmitt szerint föltételezi legalábbis azt, hogy valamely közös ellenségtől fenyegetés származik. Amennyiben egy nép mint ilyen egy külső ellenségtől fenyegettetve tudja magát, ,befelé irányulóan’ tömörül ,politikai egységgé’, s ezáltal másfajta ,aggregációs-állapotba’ kerül. Politikai egységként, tehát államként ennek megfelelően csak annyiban és addig létezik, amennyiben és amíg elfogadja valamely ,ellenségesség’ kihívását, vagy legalábbis egy ,potenciális’ ellenségtől leválasztja és elhatárolja magát. [...] Ha ,a politikai fogalma’ egyáltalában nyújt valamit az államelméletben, úgy arra szolgál, hogy a pusztán ,népet’ megkülönböztessük az ,államtól’. Egy olyan ,tanítás’, amely a nép olyan ,egységéből’ indul ki, amit nem valamely ,ellenségesség’ közvetít, kínálhat egy demokratikus vagy etnológiai elméletet, korántsem államelmélet azonban Carl Schmitt értelmében.” (1988, 309. o.)

A *Der Begriff des Politischen* című műben, a „pluralizmus” és a „pluralisztikus pártállam” kritikája ellenére, szó esik „gazdasági, kulturális vagy felekezeti ellenerőkről”: „Ha ezek elég erősek ahhoz, hogy megakadályozzanak egy érdekeiknek vagy elveiknek ellentmondó háborút, de nem elég erősek ahhoz, hogy önmagukból döntő kimenetelű háborút határozzanak meg — s mindez tipikus helyzetét produkálja a változó koalíciókon és kompromisszumokon át továbbvándorló pluralisztikus pártállamnak —, úgy immár nem beszélhetünk egységes politikai tényezőről. Bárhogyan alakuljék is mindez: az olyan orientáció következtében, amely egy effektív ellenséggel szemben folytatott effektív harc komoly eshetőségére vesz irányt, a politikai egység vagy a baráti, vagy az ellenséges csoportosulás számára mértékadó politikai egység, és ennyiben (nem pedig valamilyen abszolút értelemben) szuverén, vagy pedig egyáltalán nincs is adva.” (1933, 22. o.)

E helyütt nem arról van szó, hogy Carl Schmitt a *Der Begriff des Politischen* című írásában *en passant* megjegyzi: a Weimari Köztársaság nem szuverén állam; hanem annak fölmutatása az érdekes, hogy az „egység” kategóriája, amely a „politikai” kritériumának meghatározásánál Carl Schmitt számára konstitutív fogalom, szubsztanciális tartalommal rendelkezik, amelytől nem is választható el. A barát és ellenség „tulajdonképpen értelemben politikai megkülönböztetésének” egyetlen hordozója

valamely „nép”. Sor kerülhet ugyan történetileg arra, hogy ez az „állam” szervezeti módozatává sűrűsödjék be, ez a forma azonban mindenkor közvetített marad a „nép” primer politikai akaratnyilvánításával szemben; legalábbis ez az újkor kezdetével létrejött történelmi helyzet, amelyből Carl Schmitt kiindul.

A „nép” ilyen primer potenciájával szemben a pluralisztikusan szervezett társadalom társadalmi „ellentétei” bomlasztóan hatnak. Művének néhány helyén Schmitt felmutatja, hogy a harcoló osztály mítosza, különösen is az általános sztrájk Sorel-féle változatában, számára legalábbis elvileg hasonló eredendő erőt képvisel. Abban a mértékben azonban, ahogy „a harcoló osztály [...] szabad, politikailag közömbös szakszervezetté vagy a számos politikai párt egyikévé válik, eltűnik politikai potenciaként” (1933, 23. o.).

Nem követhetjük itt tovább annak fonalát, hogy a „nép”-et kellene a mérvadó politikai egységként értelmeznünk, s hogy enélkül a „politikai” meghatározása hiányos marad. Ennek az álláspontnak a megvédelmezését elsősorban a *Verfassungslehre* képviselte; mindenekelőtt ott, ahol világossá teszi, hogy minden politikai forma vagy alkotmány csak mindenkor maga a nép által gyakorolt népszuverenitás fenntartásával létezhet, amellyel szemben nem érvényesül megkötés. Ha ez az értelmezés helyes, úgy nem lehet idézni a „politikai” Schmitt-féle kritériumát anélkül, hogy ne hivatkoznánk a politikai népfogalom ilyen szubsztanciális konkretizálására — és Schmitt folytatásának kizárólagosan helyes formája csak az olyan szerzők neonacionalizmusa volna, mint Hans-Joachim Arndt (1978) vagy Bernard Willms (1982). A Schmitt-recepció önmagát liberálisnak valló válfaja, amely ettől eltérően azt állítja, hogy Schmitt kategóriáinak esetében „olyan analitikus eszközökről van szó, amelyek önmagukban véve még semmit sem tudnak mondani a politikai egységek szerveződésének vagy fölbomlásának konkrét okairól (von Bredow 1978, 444. o.), ezzel szemben valójában a kor ama „zavarodottságát” mutatja, amelyről maga is panaszkodik (id.hely). „Analitikus kategóriákról” Carl Schmitt esetében még a legjobb akarrattal sem lehet beszélni, s egy ilyen föltételezés — fönti (a második szakasz végén tett) — megállapításom fényében kétszeresen is „mentegetésnek” számítana.

A „politikai” kritériumának immanens rekonstrukciója eleddig kettős eredményhez vezetett: 1. A kritérium, eltérően a szerző által keltett benyomástól, nem általános, hanem mindenekelőtt a „disszociatívra”, az „ellenségességre” koncentrál; továbbá 2. nem elvont és absztrakt kritériumról van szó — az explicit föltételezéssel ellentétben —, a „politikai egység” ugyanis „népként” konkretizálódik, ilyen konkrét lényegmeghatározást nyer. A „politikai” Schmitt által adott meghatározását ezért a kortársi társadalmak esetében használhatatlannak tartom.

V.

Az állam értéke abban rejlik, hogy döntést ad, az egyház értéke pedig, hogy ő az utolsó és megfellebbezhetetlen döntés... Minden szuverenitás úgy cselekszik, mintha tévedhetetlen volna, minden kormányzat abszolút — s olyan megállapítás ez, amelyet egy (mégannyira más szándékokkal rendelkező) anarchista is szó szerint megfogalmazhatott volna. A legvilágosabb antitézis, amely a politikai eszme egész történetében egyáltalában megmutatkozik, épp egy ilyen mondatban érhető tetten. (Carl Schmitt 1979, 71. o.)

Jelentésénél fogva Carl Schmittnél, „a legvilágosabb antitézisben, amely a politikai eszme egész története során egyáltalán megmutatkozik”, a jelenkori társadalom lényegi meghatározása, ugyanis a társadalmi pluralizmus, egyáltalán nem jelenik meg. Gyakran helytelenül fogták föl — és az anarchizmussal kapcsolatos általános tudatlanság okán ez nem is meglepő —, hogy a tisztelettel ellenségesnek az az érzülete, amellyel Carl Schmitt az anarchizmushoz mint saját álláspontja tulajdonképpeni (és metafizikailag is fölvonuló) antipódusához viszonyult, nem az anarchizmus államellenességében alapozódott meg, hanem abban az anarchisztikus premisszában, hogy lehetséges „rend uralom nélkül”, vagyis lehetséges a schmitti értelemben a pluralizmus meghaladása és a nép egységként való konstituálódása uralmi szuverenitás kiépítése nélkül. Valójában abban rejlik az anarchisztikus hagyomány tulajdonképpeni állításigénye, hogy az uralom és a kizsákmányolás történelmileg kialakult formáinak felbomlása után is spontán módon lehetséges az uralom szabad gyakorlása és a szabad emberi társulás.

„Csak Bakunin adja a teológiával szembeni harcnak egy abszolút naturalizmus teljes következetességét... Intellektuális jelentősége az élet ama fölfogásán alapult, hogy természetes helyességének köszönhetően a helyes formákat önmagából önmaga alkotja meg. Számára ezért nincs semmi negatívabb és rosszabb az istenről és bűnről szóló teológiai tanításnál, amely az embert gonosztevévé alacsonyítja le, hogy igazolási alapot nyerjen uralomvágyához és hataloméhségéhez.” (1979, 81. o.)

Minthogy azonban a huszadik század elején az anarchizmus nem rendelkezett politikai relevanciával, ez a tulajdonképpeni ellentét (tulajdonképpeni, hiszen Carl Schmittet metafizikailag is kielégítette) háttérbe szorult nála, s így számára jelentőssé a pluraliz-

musnak és ideológiai korrelátumának, a liberalizmusnak opponálása vált. Míg az anarchizmus esetében elismerte, hogy ez ellentétes saját döntésével, viszont a vele való politikai konfrontáció nem vált számára reális politikai problémává, a pluralizmussal és liberalizmussal szembeni konfrontálódásának középponti tartalma az volt, hogy annak érvényessége politikai és társadalmi értékrendszerként elejét veszi a „végső” döntéseknek. A pluralizmussal mint a modern társadalmasítás lényegi vonásával szemben folytatott küzdelmében konkretizálódik a liberalizmussal, a parlamentarizmussal és a pártoskodó állammal [Parteienstaat] szembeni vitája, s e polémiában összekapcsolódnak Carl Schmitt mindenkor koherens gondolkodásának különböző síkjai, a döntésről szóló tanítása politikai teológiájával, alkotmánytana a parlamentáris, pártoskodó államról folytatott kritikájával.

Az olyan polemikus szembesülés Carl Schmitt írásaival, amely nem látja, hogy Schmitt látszólag elszigetelten haladó érvelő okfejtései a leggyakrabban (még ha nem is explicit módon) egybefonódnak, elvétí alapvető szándékát; a „koherencia föltételezésének” e módszerében kivételesen még B. Willmsszel is egyet tudok érteni (1988, 605. o.). Hogy milyen értéket is tulajdonítsunk Carl Schmittnek, a politika teroretikusának, véleményem szerint azon múlik, hogy milyen volt pluralizmus értelmezése — s ítéletünk persze nem lesz rá nézve hízelgő. Carl Schmitt alapvető módon ismerte félre, vagy akarta nem tudomásul venni a politikai társadalmasulásnak azt az objektív fejlődését, amely a tényleges történelemben a tizenkilencedik századtól fogva lejátszódott. E politikai társadalmak általa adott elemzése és megítélése a szó szigorú és metodológiai értelmében anakronisztikus, vagyis ezeket az objektív fejlődéseket nem vagy nem kellő mértékben veszi tudomásul, s egy immár letűnt társadalmi és politikai állapot mértékével, a „homogén nép” képzetével méri, amely már nem képes politikai egység megalkotására; sokkal inkább arról van szó, hogy egy strukturális pluralitásból kell kibontakoznia és ennek formájában is megfelelnie.

Az alapvető tény, amelyet Carl Schmitt nem emésztett meg, abban rejlik, hogy a polgári-kapitalista társadalmak fejlődési logikájának eredményeként, szekuláris mértékek között, érvényre jutott egy társadalmon belüli pluralizmus. Még a tizenkilencedik századnak sem volt modellja ahhoz, hogy elképzelje a társadalom politikai egységét egy folyamatosan fönálló és strukturálisan föltételezett társadalmi pluralizmus hátterén. A hagyományos marxizmus osztályharc gondolata is antipluralisztikus volt, hiszen valamennyi osztályellentét meghaladásának teleológiai gondolatához menekült. A polgári liberalizmus, amely burzsoá osztálydominanciával látszólag pluralisztikus ideológiát vallott magáénak, rendelkezett ugyan a „vélemények” pluralitásának a vallási tolerancia modelljén csiszolódott értelmezésével, nem volt azonban társadalmi modellja, amely a strukturális heterogenitásból és az élethelyzetek objektíve megalapozott

pluralizmusából indult volna ki. A polgári és a szocialista táborban folytatott eszmecserékben csak a huszadik század kezdetétől érvényesülnek az akkoriban túlnyomó antipluralisztikus koncepciókkal szemben a tényleges társadalmasodás olyan realiztikus elemzései, amelyek az érdekek divergenciájának és a vélemények sokféleségének tényleges heterogenitásából normatív következtetéseket vonnak le. Ezt a fejlődést a maga részleteiben itt nem idézhetjük föl. Néhány mozzanata azonban érzékeltethető annak kritikai áttekintése során, hogy Carl Schmittnek milyen fönntartásai is voltak a parlamentáris pártoskodó állammal szemben.

A parlamentarizmus „szellemtörténeti helyével” foglalkozó híres könyve második kiadásának pregnáns bevezetésében — *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* című könyvről van szó (1926, 58. o.) — Carl Schmitt megállapítja, hogy a parlamentarizmus mélyreható válságba került az „ideológiai status quo szélcsendjének” korában a polgári parlamentarizmus látszólag immanens eszményének mértékével mérve. Ezt az eszményt ő a következőképpen fogalmazta meg: „Valamennyi képviseleti alkotmány jellegzetes tulajdonsága az, hogy a törvények a vélemények harcából (nem pedig az érdekek harcából) jönnek létre. A vitához premisszákként hozzátartoznak a közös meggyőződések, a meggyőzés készsége, a pártszerű kötelekektől való függetlenség és a mentesség az egoisztikus érdekektől.” (1926, 56. o.)

Carl Schmitt elemzése, amely a modern tömegdemokráciában az érdekképviselet létező rendszerét a *government by meaning* ilyen modelljén méri, a szekunder irodalomban gyakran a túlságosan cinikus minősítést érdemelte ki; elemzői föltételezték ugyanis, hogy kritikájának mércéjét illetően Carl Schmitt a racionális diskurzusok patternjére és a kormányzás manapság nem véletlenül Habermast idéző konszenzusos modelljére vett irányt, miközben másfelől mégiscsak világos volt, hogy ezek premisszáit normatív értelemben nem vallotta magáénak. Mindeközben azonban figyelmen kívül maradt, hogy Carl Schmitt, mint másutt is oly gyakran, itt rejtett kártyákkal játszik ugyan, önmagához azonban nem hűtlen, amikor szemben áll az érdekek pluralitásával és ennek parlamentáris, pártoskodó állambeli képviseletével. A főnti idézetben a liberális eszmei modell jellemzésénél is ugye „premisszáként a közös meggyőződés” és „a mentesség az egoisztikus érdekektől” dominált. Ezzel szemben a pártok „manapság nem eszmecserét folytató véleményekként lépnek föl, hanem társadalmi és gazdasági csoportosulásokként feszülnek egymásnak, számítják ki a kölcsönös érdekeket és hatalmi lehetőségeket, s ilyen tényszerű alapon kötnek kompromisszumokat és koalíciókat” (1926, 57. o.). Ezáltal „a parlament a nyilvánvaló igazság intézményéből egy pusztán gyakorlati-technikai intézménnyé válik” (1926, 59. o.).

A Schmitt által konstatált ellentét a parlament mint „a nyilvánvaló igazság intézménye”, illetve „az érdek és hatalmi esélyek kiszámításának pusztán gyakorlati-technikai eszköze” között, pontosabb szemrevételezés után, egy további ellentét kifejeződésének bizonyul; az ellentét egyik oldalán áll a népakarat Carl Schmitt által lehetségesnek tartott és a forradalmi népszuverenitás példáján elemzett közvetlen evidenciája és képviselője a nemzetgyűlésben, a másik oldalán pedig a parlament és a képviselő s az elvi értelemben különböző érdekek permanens folyamatszerű kiegyenlítése. *Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyès und Carl Schmitt* című briliáns elemzésében Stefan Breuer a következőt írja arról, hogy Carl Schmittnél miként szerepel a „nép” illetve a „nemzet” fogalma: „Ez a szubjektum, nem pedig a polgári jogállam az, amelynek a társadalmi szintézis köszönhető; ez a szubjektum, nem pedig a *pouvoirs constitués* az, amely lehetővé teszi a politikai erők egységbefoglalását... A jakobinizmushoz igencsak hasonlóan a szociális Schmitt egy homogén szubsztanciára redukálja, amely elemeinek egyenlőségén kell hogy alapuljék; igen hasonlóan a jakobinizmushoz, Schmitt is egy olyan társadalomról álmodik, amelyben nincsenek ellentmondások, amelynek csatamezeje a politikai térben belül van és a szintézis princípiumán alapul. Meg van győződve róla, hogy a népakarat képes megnyilatkozni a tiszta közvetlenség hangján, s ezáltal mondhatni „már eleve” túl van minden ellentétes társadalmi tagolódáson.” (1984, 512 sk. o.)

Szubsztanciális értelemben ide fut ki Carl Schmitt pluralizmus kritikája, nem pedig az állami egység szerződéselméleti vagy államjogi konstrukciójához valamilyen hobbesi modell jegyében. Carl Schmitt anakronizmusa, amely okán oly használhatatlan a modern társadalmak teoretikusaként, e szubsztanciálisan föltételezett „nép” és politikai akarata metafizikájában rejlik. *Verfassungslehre*-jében a következőt olvashatjuk: „Nem képzelhető el olyan szabályozott eljárás, amely révén az alkotmányozó hatalom tevékenysége korlátok közé kerül... A nép mint az alkotmányozó hatalom hordozója nem rögzült és szervezett instancia... A népakarat e közvetlenségéhez tartozik, hogy bármely előre megadott procedúrától és előre rögzített eljárástól függetlenül is képes megnyilatkozni.” (1933, 82 sk. o.)

A Szövetségi Köztársaság uralkodó alkotmányelméletétől eltérően a népszuverenitásnak ez a konstituáló hatalma egyetlen alkotmány révén sem bástyázható körül, hiszen „a nép mindenkor szuverén marad” — még az általa korábban legitimként elismert berendezkedéssel szemben is.

A húszas évek írásaiban ez a szubsztanciális népfogalom a gyakran kimondatlanul maradt lényegi tartalma az „egység” és a „homogenitás” fogalmainak. Az „azonos jellegű”-re való utalás az egzisztenciális barát—ellenség-viszony meghatározásában is ehhez a lényegi összefüggéshez illeszkedik. A szubsztanciális népnek közvetlen és

közvetíthetetlen egységként való hiposztazálása Carl Schmittnél a lényegi, nem pusztán politikailag, hanem metafizikailag is ható ellentétét képviseli a liberalizmussal illetve minden olyan ideológiával szemben, amely pluralizmust szándékozik megalapozni. A liberalizmus példáján kifejtett döntő ellenvetése az, hogy csak a nép szubsztanciális egysége felől lehet a — jelen szakasz fölvezetésénél említett — „döntést” a „szuverenitás” megnyilvánulásaként értelmezni. Egy individualizmusból kiinduló liberális utilitarizmus erre nem képes, „hiszen a politikai tagadása, amely valamennyi következetes idealizmusban jelen van, alighanem olyan politikai gyakorlathoz vezet, amely bizalmatlan minden elgondolható politikai hatalom és államforma iránt, de sohasem az állam és politika saját politikaelmélete iránt... A politikai egység adott esetben az élet fölládozását követelheti. [...] A liberális gondolkodás individualizmusa számára egy ilyen igény semmiféleképp sem érhető el és alapozható meg, s már alapjában véve megbotránkosztató.” (1933, 50 sk. o.)

Az életre-halálra szóló egzisztenciális döntés a politikai „hadüzenet” határesetében — és ezáltal a saját politikai identitás meghatározása is — Schmitt szerint sohasem lehet parlamentáris érdekegyeztetésnek és kompromisszumképzésnek, hanem csak „a nép közvetlen akaratnyilvánításának” az eredménye (1983, 83. o.). „Amíg valamely nép a politika szférájában létezik, addig, még ha csak a legszélsőségesebb esetekre is (amelynek fönntörzéséről azonban ő maga dönt), saját döntésével és saját kockázatára kell különbséget tennie barát és ellenség között. Ebben rejlik politikai létezésének lényege. Ha már nem rendelkezik e megkülönböztetés képességével vagy akaratával, úgy megszűnik politikailag létezni.” (1933, 32. o.)

E megállapítás persze egyidejűleg Carl Schmitt középponti politikai ítéletalkotása is a Weimari Köztársaságról. Az az alkotmányjogi eszmecserekkben gyakran hallható álláspont, hogy Carl Schmitt mindvégig védelmezte volna a weimari berendezkedést, ilyen állásfoglalásai révén jelentősen veszít meggyőző erejéből, és, meglátásom szerint, végső soron a Carl Schmitt számára is fontos síkon relativálódik. Érintőlegesen említjük csak, hogy a Szövetségi Köztársaságban a neonacionalizmus épp Carl Schmittre hivatkozva nyer itt kritériumot ahhoz, hogy elvitassa a Szövetségi Köztársaság nemzeti szuverenitását (B. Willms 1982).

Carl Schmitt egyáltalán nem érdeklődik az iránt, hogy a hétköznapi politikai akaratképzés folyamata milyen valósággal és nehézségekkel rendelkezik, hogy óhatatlanul szükség van az elvi értelemben heterogén érdekek közvetítésére és a funkciólogikailag adódó döntési kényszerekre — ahogyan e jelenségeket például Niklas Luhmann elemzi a politikai rendszerrel kapcsolatban —, hanem csak az az egzisztenciális alapkérdés foglalkoztatja, hogy valamely nép miként létezik politikailag léte háborús megkérdőjeleződésének határhelyzetében. Az a kérdés, hogy kategóriái végső soron

milyen elméleti vagy analitikus értékkel rendelkeznek a „politikai” megértése szempontjából, megfelelően csak akkor válaszolható meg, ha e szubsztanciális magtól nem tekintünk el Carl Schmitt szándékainak ellentmondóan. Ha azonban erre nem kerül sor, úgy a „politika” Carl Schmitt által adott meghatározásai nemigen rendelkeznek bármiféle, a valóság iránti affinitással.

VI.

Szuverén az, aki meghozza a döntést a kivételes állapotról. (Carl Schmitt 1979, 11. o.)

Carl Schmitt emez emblematis megnyilatkozása kapcsán a figyelmet kizárólag a kivételes állapot kritériumának kérdése kötötte le, s kevésbé vetettek számot azzal a ténnyel, hogy itt nem az „állam” szuverenitásáról van szó, hanem egyetlen személy szuverenitásáról, aki adott esetben meghozza a döntést. A népfogalom szubsztanciálitása, mindenekelőtt a *Politische Theologie*-ben, egy politikai perszonalizmusnak felel meg. Politikai összefüggésben a meghatározó döntés, szekularizált *creatio ex nihilo*-ként, vagy a kinyilvánított népakarat egyértelmű közvetlensége, vagy „a szuverén uralkodó közvetlen beavatkozása az érvényes jogrendbe” (1979, 49. o.). A modern hivatalnokállam Max Weber által adott híres definíciójától eltérően, hogy ti. az „a fizikai erőszak legitim monopóliumát” jelentené, a szuverenitás Carl Schmitt által adott definíciója nem adja meg egyidejűleg az állam meghatározását is. A jog pozitív tanítását inkább azért kritizálja, mert a személyes döntésből származó parancsot összemossa az általános törvényfogalomból eredő kényszerrel. „A szuverenitás legkülönbözőbb fogalmai — Krabbe, Preuss, Kelsen koncepciói — olyan objektivitást követelnek meg, ahol valamennyien egyetértenek abban, hogy minden személyesnek el kell tűnnie az állam fogalmából... Kelsen szerint a személyes parancsjog képzeje jelenti a tulajdonképpeni tévedést az állami szuverenitásról szóló tanításban.” (Carl Schmitt 1979, 40. o.)

Az a mód, ahogyan Carl Schmitt érvel a jog pozitív tanítása és az ehhez kapcsolódó ama törekvés ellen, hogy a szuverenitás és az állam fogalmát objektívvá tegyék és elszemélytelenítsék, ismét csak inkább közvetett sugalmazást jelent, semmint világos és explicit voksot a perszonalizmus mellett. Hasonló mértékig egyértelmű Carl Schmitt állásfoglalása. *Politische Theologie*-jének kontextusát az határozza meg, hogy Carl Schmitt először a pozitív jogtan kritikáját fejt ki, hogy az ugyanis „az isteni kegyelem jogi öltözete” volna (H.Preuss), „ama követelésként, hogy a mindenfajta állami akarat

szükségképpeni egységességével és tervszerűségével szemben valamennyi állami funkció egyetlen szervben egyesüljék” (1979, 52. o.). Ezt a kritikát a szó valódi értelmében fölfokozza és meghaladja akkor, amikor *Politische Theologie*-ja kontextusában megállapítja: „A modern államtan minden pregnáns fogalma szekularizált teológiai fogalom.” (1979, 49. o.) Ezt a megállapítást alapvetően félreérténénk, ha úgy fognánk föl, hogy módszertani útmutatás egy fogalomtörténeti és genetikus elemzés számára, nem pedig egy mai „politikai teológia” fundamentális megalapozási tétele. Ez a „politikai teológia” a szuverenitás fogalmának perszonalizmusában tett szert (katolikus) archimedesi pontjára.

A szuverenitás döntő kérdése az, hogy „konfliktus fönnforgása esetén ki hozza meg a döntést”, s ez egyúttal a „szuverenitás szubjektumának kérdése” is (1979, 12. o.). Carl Schmitt fölfogása szerint mindenfajta pozitív jogtan hibáját jelenti az a vélemény, hogy egy ilyen döntés levezethető normákból vagy meghozható normákra hivatkozva, hiszen „a döntés, normatív szempontból, a semmiből születik. A döntés jogi ereje nem azonos a megalapozás eredményével.” (1979, 42. o.) A pozitív jogállam „egy ismétlődésben megmerevedett olyan mechanika kérge” (1979, 22. o.), amely a normák egyszerű alkalmazását és szubszumcióját végzi. „A kivételben töri át a valódi élet ereje” (id. hely) a törvényes normál-állapotot; a jogállam csak azt szabályozza, hogy „miként kell meghozni a döntést, nem pedig azt, hogy kinek kell döntenie” (1979, 44. o.). „A döntés önálló jelentősége esetén a döntés szubjektumának, tartalma mellett, önálló jelentősége van. A jogélet valósága szempontjából arról van szó, hogy ki hozza meg a döntést”, tehát „a szubjektum saját jogú jelentőségéről” van szó (1979, 46. o.). Hobbes kapcsán Carl Schmitt a szuverenitásról szóló tanítás kontextusában mindenekelőtt azt az érvet emeli ki, amely „e decizionizmusnak és a perszonalizmusnak az összefüggését tartalmazza, és minden olyan törekvést elutasít, hogy a konkrét állami szuverenitás helyébe egy absztrakt és érvényes rendet állítson” (1979, 44. o.).

Carl Schmitt megfogalmazásainak szuggesztív ereje néha oly nagy, hogy az olyan egyszerű kérdések már meg sem fogalmazódnak, mint például: A politikai döntést, szélsőséges helyzetben a kivételes állapot fönnforgására vonatkozó döntést, miért nem hozhatja meg egy grémium többségi döntés alapján? Már e kérdés megfogalmazása is annyit jelent, hogy a kérdező kivonja magát Carl Schmitt szuverenitás-fogalma perszonalizmusának hatása alól. Világosan érzékelhető, hogy ez a perszonalizmus tartalmazza Carl Schmitt szuverenitás-formulájának saját jogú és megalapozatlan mozzanatát.

Száma a perszonalizmus a tényleges képviselő valódi alapja, amelynek mintájaként a katolikus egyház szolgál. A tényleges képviselő ereje az, ami Carl Schmittet elbűvöli a katolikus egyházban, nem pedig egyszerűen csak a jogi forma, amint azt gyakran

feltételezik. „Az egyház is ‚jogi személy’, másként azonban, mint egy részvénytársaság. Ez utóbbi, a termelés korának tipikus termékeként, számítási módozat; az egyház azonban konkrét személyesség konkrét és személyes képviselője. Hogy egyúttal a legfennköltebb szellemben a jogi szellem hordozója is és a római jog igazi örököse, még mindenki elismerte róla, aki ismerte. Abban, hogy rendelkezik a jogi formára való képességgel, szociológiai rejtélyeinek egyike található. Ehhez vagy ahhoz a formához azonban csak annak köszönhetően van ereje, hogy rendelkezik egyúttal a képviselő erejével. A *civitas humaná*t képviseli, minden pillanatban a Krisztussal magával való összefüggést testesíti meg személyesen, magát a történelmi valóságban emberré vált istent. A képviselőben rejlik fölénye a gazdasági gondolkodás korával szemben.” (Carl Schmitt 1925, 26. o.)

A huszadik század elejének szellemtörténeti és metafizikai állapotában Carl Schmitt számára ez a döntő konfrontáció jelentkezik. A parlamentarizmus és az ebből kialakuló állam nem képes a valódi képviselőre, hanem csak a gazdasági gondolkodás, a manifestált pártérdekek reflexe, amelyek befolyásért és a zsákmányban való részesedésért versengenek. Intézményként végeredményben csak a katolikus egyház maradt meg a valódi képviselő képességével — s lehetetlen volna az, hogy ez „egyesüljön a kapitalista industrializmus mai formájával” (1925, 33. o.).

Ez a sem-személyiség, „a neutralizálások és politikátlanítások korának” metafizikailag megkülönböztető jegye (1929). A katolikus egyház — abbéli erejével, hogy Krisztust a történelmi valósággá vált istenként képviselje — egykor olyan rendet teremtett a szó metafizikai értelmében, amely a nihilizmussal normát állított szembe, és így megállította azt. A szekularizációval azonban — a protestantizmus és a kapitalizmus következményeként — történelmi ereje elhalt. A jog és a katolicizmus egyaránt pozitív viszonyul a fönnálló konkrét berendezkedésekhez, hasonlóké egymáshoz „univerzalizmusukban”; amihez mértén közömbös, hogy ez milyen formát is ölt bennük. „A formák terén azonban minden ilyen rokonságuk ellenére a katolicizmus továbbmegy, mégpedig azért, mert valami mást és többet képvisel a világi jognál, ugyanis nemcsak az igazságosság eszméjét, hanem Krisztus személyét is. Ebből fakad az az igénye, hogy saját jogú hatalommal és méltósággal rendelkezik.” (1925, 41. o.)

A szuverenitás eszméjének magvában ható perszonalizmus a jelenvaló személyes isten hitbéli képzete. Az a nagy bizonyosság és határozottság, amellyel Carl Schmitt tételeit és jogi megállapításait is evidenciákként megfogalmazza, onnan ered, hogy „annak a mondatnak az igazsága képezi jogelméletének alapját, amely átfoglalva úgy hangzik, hogy ‚isten emberré vált’; hogy a ‚jelenlévő isten’ e ‚veritas’-a egyáltalán lehetővé tette a ‚veritas in der auctoritas eam interpretanti et faciendi legem’ ama re-prezentációját, amelyen jogelmélete nyugszik” (F. Scholz 1983, 171 sk. o.). Aki manapság hivatkozik

akar Carl Schmitt szuverenitásról és ebből eredően az államról szóló tanítására, az tagadja „Schmitt teológiájának ,officium’-át, hogy a *katechon* jogtana ez az antikrisztussal szemben, amelyet Schmitt a szubsztanciájáról leválasztott haladásban ismer föl” (uo. 173. o.) — avagy osztja ezeket a teológiai premisszákat. *Tertium non datur!*

VII.

A Vezér védi meg a jogot a legrosszabb visszaélésektől, midőn a veszély pillanatában vezérségének köszönhetően a jog legfelsőbb uraként közvetlenül alkot jogot... Az igazi Vezér mindenkor bíró is. [...] A Vezér tette valójában igazi jogszerűség volt. Maga nem esik jogi megítélés alá, hiszen maga a legmagasabb jog. [...] A Vezér bírói mivolta ugyanabból a jogforrásból fakad, amelyből mindenfajta jog minden népnél ered. A legnagyobb szükség esetén igazolja magát a legmagasabb jog, s mutatkozik meg e jog bíráskodóan bosszuló megvalósulásának legmagasabb mértéke. Minden jog a nép életjogából fakad. (Carl Schmitt 1934, 200. o.)

Aki ezeket a megállapításokat pusztán fájdalmas vagy opportunistikus „eltévelyedésnek”, vagy a nagy jogtudós Carl Schmitt „kompromisszumának” tartja a hitleri rendszerrel szemben (J. W. Bendersky 1983, XI. o.), az kioltja azt az összefüggést, amely nála a politikai teológia és a népszuverenitás szubsztanciális tanítása között van. Carl Schmitt himnikus *acclamatio*-ja nem eleve zárja ki egy messianisztikus értelmezésmód lehetőségét; kézenfekvőbb azonban, hogy ebben Hitlert gondolta el *katechon*ként.

Az 1933–36-os időszakra vonatkozó önábrázolások és hitelességet nélkülöző distanciálások az *Ex Captivitate Salus*-ban (1950) még maguknak a meggyőződéses schmittianusoknak is fájdalmasak, mivel nélkülözik a hitelességet. Ha Carl Schmitt opportunistá volt, úgy hát e művében — nem pedig az 1933–36-os időszakban.

(Fordította: *Mezei György Iván*)

Irodalom

- Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*, 2. kiadás, Theatiner-Verlag, München 1925.
- Carl Schmitt: „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” (1929), újranyomva: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar—Genf—Versailles 1923—1939*, az 1940-es kiadás változatlan utánnomása: Dunker und Humblot, Berlin 1988, 120—132. o.
- Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlags-Anstalt, Hamburg 1933.
- Carl Schmitt: „Der Führer schützt das Recht” (1934), lásd *Positionen und Begriffe...*, 199—203. o.
- Carl Schmitt: *Politische Theologie*, 3. kiadás, Dunker und Humblot, Berlin 1979.
- Carl Schmitt: *Verfassungslehre*, 6. változatlan kiadás, Dunker und Humblot, Berlin 1983.
- Carl Schmitt: „Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie” (1926), lásd *Positionen und Begriffe...*, 52—66. o.
- Carl Schmitt: *Ex Captivitate Salus*, Greven, Köln 1950.
- A Helmut Quaritsch által szerkesztett kötetből: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt* (Dunker und Humblot, Berlin 1988) a következő tanulmányokat idézzük:
- Robert Hepp: „Diskussionsbeitrag”, 308—314. o.,
- Josef Isensee: „Diskussionsbeitrag”, 602—604. o.,
- Günter Maschke: „Die Zweideutigkeit der ‚Entscheidung‘ — Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortes im Werk Carl Schmitts”, 193—221. o.,
- Christian Meier: „Zu Carl Schmitts Begriffsbildung — Das Politische und der Nomos”, 537—556. o.
- Armin Mohler: „Carl Schmitt und die ‚Konservative Revolution‘”, 129—151. o.
- Bernard Willms: „Carl Schmitt — jüngster Klassiker des politischen Denkens?”, 577—597. o.
- További irodalom:
- Hans-Joachim Arndt: *Die Besiegten von 1945*, Dunker und Humblot, Berlin 1978.
- Joseph W. Bendersky: *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- Wilfried von Bredow: „Carl Schmitt lesen”, *Liberal* 20. évf. (1978), 432—444. o.

- Stefan Breuer: „Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyès und Carl Schmitt“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1984/4, 495—517. o.
- Klaus Hansen: „Feindberührung mit persönlichem Ausgang — Carl Schmitt und der Liberalismus“, lásd Klaus Hansen és Hans Leitzmann (Hg.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske und Budrich, Opladen 9—14. o.
- Robert M. W. Kempner: „Hat Professor Carl Schmitt die Jugend vergiftet? ‚Ich fühlte mich Hitler geistig überlegen‘“, lásd *Das Dritte Reich im Kreuzverhör*, Rütten und Loening, München 1969, 293—300. o.
- Manfred Lauer mann: „Versuch über Carl Schmitt im Nationalsozialismus“, lásd *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, 37—51. o.
- Günter Maschke: *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik*, Karolinger, Wien 1987.
- Frithard Scholz: „Die Theologie Carl Schmitts“, lásd Jacob Taubes (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München 1983, 153—173. o.
- Ernst Vollrath: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1987.
- Bernard Willms: *Die deutsche Nation*, Hohenheim-Verlag, Köln—Löwenich 1982.

FILOZÓFIÁM

*Válasz kritikusaimnak**

HELLER ÁGNES

1.

Mint minden alkotásnak, a filozófiai műveknek is megvan a maguk megfelelő stílusa. Mégsem könnyű alkalmas irodalmi formát találni jelen föladatom számára. Számos kritikusomnak kell válaszolnom, akik — a legkülönbélebb nézőpontokból vizsgálván könyveimet — hol teljesen különböző, hol egészen hasonló, árnyalataikban mégis mindig másfajta ellenvetésekkel álltak elő. Egyes írásaik arra késztettek, hogy újragondoljam ezt vagy azt az állításomat, mások arra, hogy alaposabban kidolgozzam őket, megint mások pedig harci szellememet serkentették. A legegyszerűbb megoldás: egyenként tárgyalni őket; ez azonban pedáns, a filozófiától fölöttébb idegen és unalmas vállalkozás lenne. Így hát úgy döntöttem — mint már oly sokan e kényelmetlen helyzetben —, hogy inkább problémákra, mint egyes tanulmányokra összpontosítok, lehetővé téve ezáltal, hogy különféle művek azonos aspektusait együtt vizsgálhassam, s hogy elkerüljem az önisméltléseket.

Az azonban hamarosan világossá vált számomra, hogy ezt a már jól kitaposott ösvényt követve sem lehetek teljesen méltányos kritikusaimmal, e kötet szerkesztőjével és magammal szemben sem. Ha már a kezdetek kezdetén, vagy nem sokkal később kitaláltam volna egy filozófiai rendszert, ha későbbi könyveimben csak kezdeti érveimen dolgoztam illetve javítottam volna, ha egész életemben mindmáig ehhez vagy ahhoz az iskolához tartoztam volna, ez a probléma-centrikus tárgyalás teljességgel helyénvaló lenne. Én azonban nem gondoltam ki filozófiai rendszert. Ahogy munkáimból kitűnik, gondolkodásom szakadatlanul változott — és remélem, változik is —, bár írásaimat egyre több alapvető eszme, hozzáállás, fölfogás, történet és érvelés köti egybe. S mivel filozófiámat sohasem fogom végső formába önteni, egyetlen kritikusomnak sem szolgálhatok „szisztematikus” válasszal. Rendkívül hálás vagyok John Burnheimnek, aki e kötet szerkesztőjeként is abba a nehéz helyzetbe hozott, hogy — a bírálatok mellett

* Részlet a *The Philosophy of Agnes Heller* (ed. by John Burnheim) c. kötetből (megjelenés előtt).

— hajdani filozófus-énemmel is szembe kell néznem. Több kritikusom kizárólag — vagy többek között — korai írásaimmal foglalkozott (pl. Despoix, Paetzold, Boella, Vigorelli, Márkus), s közülük többen történelmi összefüggésükbe helyezve tárgyalják ezeket a könyveket és tételeiket. Filozófiám keretei sok szempontból teljességgel megváltoztak, ahogyan filozófiai nyelvem sem maradt a régi, mégis bizonyos egykori álláspontjaimat továbbra is a „magaménak” vallom. Így aztán abban a kétszeresen nehéz helyzetben vagyok, hogy akkor is kényelmetlenül érzem magam, ha valaki erősen egyetért azzal a filozófiai „énemmel”, amely már nem enyém, és akkor is, amikor valaki keményen elveti azt az egykori filozófiai éneket, amellyel mindmáig azonosulok; hisz ugyanaz a személy maradtam, mint aki annak idején e műveket megírta.

Márkus kétféle filozófiai szerzőt különböztet meg. Az egyik az, aki szuverén módon rendszert teremt. A másik pedig egy gondolkodó individuum, aki értelmezi történelemtől és társadalomtól függő tapasztalatainak folyamát. Filozófiámat Márkus a második változattal hozta összefüggésbe. E leírás számomra a létező legnagyobb dicséret, bár tudom, hogy ezt sokan inkább sértésnek vennék. De ha igaz az, amit Márkus írt, kritikusaimnak — problémáik szisztematikus megválaszolásán kívül — egy elbeszéléssel is tartozom, egyfajta rövid filozófiai önéletrajzzal. Ez a fajta előjáték mentesíti a probléma-centrikus tárgyalást a túlzottan sok kontextuális utalástól.

Számos kritika a modern (háború utáni) marxizmus történetének keretei között tárgyalja könyveimet, mások pedig különbséget tesznek „marxista” és „poszt-marxista” korszakaim között; s egyesek fölrojják, mások meg éppenséggel helyeslik, hogy megváltoztattam a véleményemet. Minthogy én vagyok minden könyvem szerzője, mindegyikért vállalom a felelősséget. Ez annyit tesz, hogy mindegyiket én írtam, nem pedig a „történelmi körülmények”. Ha van bennük valami, ami politikailag hibás, erre nincs mentség. Amikor valóban lesz alkalmam azt mondani, hogy ebben vagy abban a kérdésben tévedtem, ezt mondani is fogom. Ha valami bennük filozófiailag hibás (amennyiben azt ma másként ítélném meg), nincs szükségem a mentegetőzésre. Az embernek változik a véleménye, és ennyi éppen elég.

Az 1956-os forradalom előtt marxista voltam, bár Marxtól nem sokat olvastam. Voltaképp sohasem filozófusnak, hanem sokkal inkább közgazdásznak és a „tudományos szocializmus” alapító atyjának tekintettem. Elfogadtam az akkor uralkodó nézetet, hogy a tudomány átveszi a spekulatív filozófia szerepét, és hogy Hegel volt az utolsó filozófus. Úgy gondoltam, filozofálni annyi, mint a filozófia történetét marxista, azaz lukácsi szemszögből vizsgálni. Marx egyetlen autentikus tolmácsolójának (a késői)

Lukácsot tekintettem. A forradalmat megelőző néhány hónap és maga a forradalom sok ponton megváltoztatta életemet. A filozófiában megéltem önmagam fölvilágosodásának kanti folyamatát; a saját fejemmel kezdtem gondolkodni. Ettől kezdve számomra a marxizmus annak a programnak a megvalósítását jelentette, amelyet 1956 nyarán a Petőfi Körben folytatott vitán fejtettem ki, tehát hogy a marxistáknak az alapvető filozófiai problémákkal kellene foglalkozniuk. Ez az én esetemben annyit jelentett, hogy az etikát, azaz a morálfilozófiát kell művelni.

Sok kritikusat foglalkoztatta Lukács jelmondata, „a marxizmus reneszánsza”, s ennek elméleti következményei. *A reneszánsz ember*ben többek között ezt a jelmondatot is értelmeztem. A második rész első fejezetének, amely a szekularizációról szól, metaforikus üzenete van. Ahogyan a kereszténységet nem az ateizmus vagy az agnoszticizmus, hanem a hitvallások és hitek megsokasodása szekularizálta, ugyanúgy a marxizmus is a pluralizálódás által szekularizálódik majd. Voltaképp e könyvemben, egypár jelentéktelen mondattól eltekintve, nagyon kevés marxizmus maradt, mint ahogy kevés volt már az előző, Arisztotelészről szóló könyvemben is. Marxista korszakom még csak ezután jött: az újbaloldallal és általa.

A fordulópontot *A mindennapi élet* hozta. Nem mintha annyira jó könyv lett volna; azt hiszem, az *Aristotelési etika...* és *A reneszánsz ember* is jobb. *A mindennapi élet*ben sok zavaros dolog van, legfőképp azért, mert két fő része közt paradigmát váltottam. Erősen „újbaloldali” részei, amelyekben már napirendre került a mindennapi élet forradalma, még az 1968. májusi párizsi események előtt születtek. Ha valami a levegőben van, azt az ember egyszerűen megérzi. Ezekben a részekben (ahogy Boella, Vigorelli, Paetzold és Márkus is rámutatott) egy Heideggerrel polemizáló dialógus van elrejtve. A második főrész pedig (ez egy évvel később született) inkább (ahogy Despoix kimutatta) Wittgenstein befolyása alatt született. Itt jelenik meg először a „magábanvaló tárgyasulás” paradigmája is, s ezzel együtt egyéni filozófiám. „Egyénin” pedig azt értem, hogy nincs semmi köze egyetlen „izmus”-hoz sem, s így kizárólag az enyém. De jó ideig tartott, amíg ezt fölismertem, s ennek legalább két oka volt.

Először is, mivel fiatal voltam és filozófus, nem kerülhettem el a nagybetűs Rendszer kísértését. Azt akartam, hogy a dolgok illeszkedjenek egymáshoz — csak éppen a dolgok ezt nem akarták. Az elidegenedés legyőzéséről, a nembeli lény(eg) és az individuum egységéről szőtt marxi utópia rendkívül kényelmes, kvázi-történeti egységet és koherenciát kínált mindennek, ami máskülönben nemigen volt összeegyeztethető. Most sokkal égetőbb szükségem volt a „nagy elbeszélésre”, mint addig bármikor, hisz ezt Jolly Jokerként dobhattam be azok helyett az ütőkártyák helyett, amelyek hiányoztak a kezemből, amikor beszálltam a filozófiai játszamába.

Ekkor vált számomra fontossá Marx, a filozófus, ekkor fedeztem föl őt magamnak, de engem elsősorban nem Marx, hanem maga a filozófia érdekelt. Ezért nem tudtam soha megérteni Marx szükséglet-elméletéről szóló kis könyvem sikerét. Ezt a munkát tulajdonképp ujjgyakorlatnak szántam saját szükséglet-elméletem számára, bár erről a tervemről hamarosan lettem.

Újbaloldaliságom a filozófiáról szóló könyvemben érte el tetőfokát (amelynek eredetileg „Vallomás a filozófiának” volt a címe). Ez egyáltalán nem marxista könyv, csak szimpatizál Marx filozófiai radikalizmusával. Mindenesetre ugyanazok az ellentmondások jelennek meg benne magasabb fokon, mint amelyek *A mindennapi életet* jellemzik. Ez magyarázza a könyvhöz való ellentmondásos viszonyomat.

Ebben a könyvemben néhány döntő lépést tettem saját filozófiám kidolgozása felé. Kevés olyan gondolat van benne, amely később teljesen eltűnik filozófiai törekvéseimből. Újbaloldali retorikáját azonban ma már szinte elviselhetetlennek tartom. Mintha a posztmodern rezignáció mozdulatának megtétele előtt, az utolsó pillanatban még egyszer utoljára összeszedtem volna minden hitemet, hogy megvédelmezzek egyfajta abszolútumot, egyfajta lezártaságot. A jövő mint Jolly Joker már elveszett, vagy legalábbis így látszik, hisz filozófiai eszmények alakját öltötte. E könyvben, az egész újbaloldali retorikával, védelmembe vettem a filozófia-csinálás ősi modelljét, minden dolog összeillesztését, minden fonalak összecsomózását, oldást és kötést — röviden a szabadság és a természet összebékítésének igényét. A könyv minden bizonnyal a régi történet hiteles újbaloldali változata. Se millennium, se apokalipszis. A parúszia lép a helyükbe. „Most” van a jövő, itt van, „jelen van”. Ennek a jelenlétnek természetesen vannak nyomai *A mindennapi élet*ben is, hisz a mindennapi élet forradalma itt és most „történik”. Ostobaság lenne azt gondolnom, hogy mindez nem nyomta rá tartósan a bélyegét képzeletemre. De a filozófiáról szóló könyvemben a parúszia túlzottan szembetűnő, túlzottan harsány; egyfajta kierőszakolt megnyugvásról tanúskodik. A rendszerfilozófiák iránti nosztalgia egy dolog; egészen más korunk szelleme ellenére is megpróbálni megmenteni. Végül le kellett mondanom a nagy elbeszélésről.

Az elhatározás, hogy elforduljak a nagy elbeszéléstől, már azelőtt igazolást nyert, hogy valóban megtettem volna. Mindez az *A Theory of History*ban történt, éspedig végleg. A nagy elbeszéléssel együtt (amit akkoriban történetfilozófiának neveztem) a marxizmus minden nyomát magam mögött hagytam. S mivel épp azért volt szükségem a marxizmusra, mert a filozófiát hagyományos módon illesztette egybe, amikor egyszerre odahagytam a nagy elbeszélést és a marxizmust, már nem volt szükségem helyettük semmilyen más „izmusra”. Szerintem semmivel sem kell helyettesíteni őket.

Hadd beszéljek röviden írói fölfogásomról, jobban mondva saját „szerzőségemről”. Freud fogalmakkal képtelen vagyok magamat elgondolni, hanem csak egzisztencialisták-

kal, mint pl. *Entwurf*. Vigorelli (kritikusan) megemlíti klasszicizmusom, Despoix klasszicista nosztalgiám, Márkus pedig optimizmusom. Nem tehetek róla, alkatilag klasszicista vagyok. Ösztönösen optimista voltam gyermekkoromban is, és akkor is, amikor pesszimista és neurotikus akartam lenni, mert azt hittem, hogy a szellemi céloknak az ilyenfajta ember jobban megfelel. Már réges-rég elfogadtam magam, s ugyanilyen régen rájöttem, hogy sem a pesszimizmus, sem a neurózis nem nemesíti meg az embert. Konkrétabban, nem fogadom el azt, ahogyan Márkus szembeállítja a *kedvtelést* (jouissance) a szerzőséggel. A felelősség a filozofálás aktusának, hogy úgy mondjam, „előtt”-je és „után”-ja. Maga a filozofálás kedvtelés. Nem kell osztanunk Nietzsche fölfogását a hatalom akarásáról, mint e kedvtelés forrásáról, hogy észrevegyük, hogy a kedvtelés korántsem áll annyira szemben az aszketikus ideállal, mint ahogyan első pillanatban látszik.

Ezután elkezdhetem a választ kritikusaimnak. Előbb azonban még egyetlen megjegyzés. Igyekszem minden fontosabb kérdésről szót ejteni, egy dolgot mégis figyelmen kívül hagyok. Egyes kritikusok a műveimet vagy egyes állításaimat más szerzők munkáival vetették össze. Erről nincs mit mondanom. Nagy érdeklődéssel, néha lelkesedéssel olvastam sok kortársam művét. Hathatnak rám abban az értelemben, hogy új távlatokat nyitnak meg előttem is — de közvetlenül sohasem befolyásoltak. Szerethetem őket, de nem azért, mert hasonlítanak rám, hanem azért, mert különböznek tőlem, még ha van is bennünk valami közös. John Burnheim emelte ki, hogy mennyire megnehezíttem a saját föladatom azzal, hogy figyelmen kívül hagyom a folyó vitákat és akadémikus tanácskozásokat. Ez kétségtelen. A másik probléma akkor merül föl, amikor olyan szerzőkre hivatkozom, akiknek a művére az enyém aligha hasonlít. Ez leginkább akkor fordul elő, amikor egyetlen érvüket, történetüket vagy kulcsszavukat mintegy zenei motívumként, variációk készítésére használom. Nem vagyok képes és nem is föladatom megítélni, hogy egy érvem inkább A, vagy netán B álláspontjára hasonlít.

2.

a. *Filozófia*

Vajda a racionalizmusomat jelöli meg minden hibám forrásaként; Burnheim fölrója, hogy nem vagyok eléggé racionalista; Boella pedig a gyakorlati szférába, tehát az etikába számúzi racionalizmusomat. Ahhoz, hogy e sokféle ellenvetést megválaszoljam, először is tisztázunk kell, mi is egyáltalán az ész.

Az ész filozófiai „találmány”, terv, vagy ahogy szeretem meghatározni, a *theatrum mundi*, ahol a filozófiai színjátékokat mindig is játszották (és talán mind a mai napig játsszák), örökös főszereplője. Az ész a filozófusok által föltalált legfontosabb gyógyír a halál betegségére; azt gondolják róla, hogy kigyógyít az elárultságból és a becsapottságból. Filozófiákat „racionális utópia”-ként leírni a világért sem racionalizmusom jele, s nem is a régi metafizika iránt érzett bevallott nosztalgiamé (ahogy Vajda gondolja). Vajda szemében reménytelenül racionalista vagyok, mert azt mondom, hogy a filozófia demitologizáló nyelvjáték, jöllehet a fölvilágosodásnak is megvolt a maga mitológiája. Ebben nem látok semmiféle ellentmondást. A *logosz* nyilvánvalóan ellentéte a *mythosznak*, ugyanakkor nagyon is hasonlítanak egymásra. A *mythosz* és a *logosz* drámáját egyaránt a *theatrum mundi*-ben játsszák, csak amíg a mitikus hősök — akár halandók, akár halhatatlanok — egyediek és láthatók, a *logoszéi* viszont láthatatlanok, spirituálisak, és nemcsak halhatatlanok, de örökkévalók (időtlenek) is. A *logosz* tulajdon hőseinek csoportjából válogat; a filozófusok ebből emelnek ki néhányat, újraformálják őket, néha egy-egy újat is bevesznek a csoportba. Esetenként a filozófia kölcsönözhet hősöket a *mythosztól* is, bár ezeket a *logosz* újraformálja (lásd például Leibniznél a „lehetőséges” Ádáмок). Ez fordítva is előfordulhat: a *mythosz* és a *logosz* mégis mindenképp különbözni fog egymástól. A *mythosz* semmiképp sem játszhat kizárólag olyan hősökkel, mint szubsztancia, ráció, attribútum, egyetemesség stb., s ugyanígy a filozófia sem játszhat csakis Okeánossal, Odyszeusszal, Antigonéval meg hasonlókkal.

Az ész tehát a *logosz* egyik legfontosabb hőse, s legalább annyi alakban és formában jelenik meg, mint Zeusz. Az egyetlen elem, amely közös ezekben az ész-alakokban (Isten, megfelelő eszköz—cél viszony, bölcsesség, helyesség, az ellentmondás törvénye stb.) az, hogy mind valamiféle biztonságot, stabilitást jelent, valami olyasmit, amire bízást hagyatkozhatunk. A tizenkilencedik és a huszadik század filozófiája az észnek nevezett hőst szegénységbe taszította, a ténszerűség kutatóintézetének bürokrata tudósává fokozta le. Ez a pozitivista kor filozófiai fantáziátlanságának számlájára írható. Nehéz nem észrevenni a *Radical Philosophy* polemikus életét: éppen ez ellen a racionalizmus ellen irányult.

Két olyan további pontja van Vajda ellenvetésének, amelyet nem tartok meggyőzőnek. Vajda azt állítja, hogy az igazság és a jó megtalálásáról hiába álmodozunk, mert szerinte minden történelmi kornak megvan a maga igazsága, azaz a maga mítosza. Végül azt a következtetést vonja le, hogy a filozófia főadata képessé tenni bennünket együtt élni azokkal, akiknek más igazságaik vannak. A konklúzió egyik vetületével egyetértek, amint ez kitűnik a *Radical Philosophy*-ból is. Abban a pillanatban, amikor valaki elfogadja az életformák pluralizmusát, egyúttal az igazság pluralitásának eszméjét is

magáévá tette. De a (poszt-)modern univerzumból nem lehet dogmatikusan kizárni az igazság és a jóság iránti törekvést, ha ez az igazság jelenésszerű és egzisztenciális, etikai kérdésekre vonatkozik (ahogy Wolin rámutatott) és nem tart igényt politikai kizárólagosságra. Ha igaza lenne Vajdának, egyfajta anti-metafizikai fundamentalizmushoz térnénk vissza, kizárnánk a helyes és az igaz meghatározásáról folytatott modern párbeszédből a vallásos embereket és filozófiákat, s ezáltal az igazság egyéni (szubjektív) abszolutizálását mintegy *divatjamúltnak* bélyegeznénk. De kinek a nevében? Vajda helyesen állapítja meg, hogy érték-diszkussziós modellem európai értelemben racionális — de mi mást várt? Végső soron a filozófia európai találmány. Az kétségtől igaz, hogy az életformák sok esetben összeegyeztethetetlenek (lehetnek). Innen két irányba indulhatunk el. Egyrészt konstatálhatjuk e tényt és várhatjuk a tragikus végeredményt, tehát a modern világ küszöbönálló összeomlását. Másrészt megpróbálhatunk javaslatokat tenni, hogy e tragikus bukás elkerülhetővé váljon. Nem tudom, vajon a modernitás képes-e a túlélésre, de azt akarom, hogy fönnmaradjon, s ezért a második utat választottam. Racionális érték-diszkusszióm nem igazán „elegáns”; nem is különösebben választékos. A filozófiai diskurzus utópiáját (optimális modelljét, kivételes esetét) fogalmaztam meg, amin olyan diszkussziót értettem, amelyet nem a (freudi) racionalizáció, hanem az az elhatározás ösztönöz, hogy az igazról és a jóról valamilyen megállapodásra jussunk. Vajdának bizonyára igaza van: a filozófia gondolkodás, a gondolkodás magábanvaló cél, a spekulatív problémák filozófiai tárgyalásának nincs lezárása vagy végső célja. Én azonban gyakorlati, nem pedig spekulatív diskurzusra gondoltam. Ahogy Boella észrevette, a racionalitás eszméjét teljességgel az etikai (talán még hozzátenném: politikai) dimenzió belül kívántam megalapozni. Álláspontom egyértelmű: a modern kultúrák (bármilyen igazságokat állítanak is) vagy képesek lesznek konfliktusaikat vitatkozás és alku útján megoldani, vagy az elképzelhető legszörnyűsegebb háborúk sorozatával fogják egymást eltörölni a föld színéről, megszüntetve ezáltal minden értelmes élet lehetőségét. Még mindig azt hiszem, hogy hosszú távon nincs harmadik lehetőség. Szerkezetében az egész világ modernné vált, még ha egyes kultúrák még nem is vették át a modernista szemléletet. Amit Vajda (és mások is) eurocentrizmusnak neveznek, nem más, mint fölhívás ennek a szemléletnek és ezzel együtt a modern társadalmi berendezkedésnek (amelyben persze a huszadik századi Európa nem jeleskedett különösképpen) az elfogadására. Ez nem áll ellentétben a hermeneutikával, hisz nincs is semmi köze hozzá. Még azt is hozzátehetnénk, hogy talán semmi sem „európaibb” a hermeneutikánál. A modern szemlélet elszigetelődhet, de meglehetősen általánossá is válhat. Az én utópiám az volt és az is maradt, hogy mindez valóban be is következik. Filozófiáról írott könyvem radikális retorikája talán túlzottan

is erőteljesnek állította be a racionális diszkusszió eszméjét. Azóta ezt a szükséges minimumra szorítottam.

Abban a könyvemben egyetlen racionalista előítélet volt: nem voltam hajlandó elfogadni a filozófia behatolását a vallás területére. Ezért írtam azt, hogy ami „megszédít” bennünket, az nem tartozik a filozófia fönnhatósága alá. Ez idő tájt túlzottan mereven értelmeztem Max Weber értékszféra-felosztását (erre rövidesen visszatérek). De a fő bűnös saját bizonytalanságom volt, hogy végére járjak-e annak, amit már régen elkezdtem: elindítsam-e a spekulatív és a gyakorlati filozófia válóperét? Ma már korántsem korlátoznám a spekulatív filozófiát olyan dolgokra, amelyek nem „szédítenek meg” bennünket, mert arra a következtetésre jutottam, hogy a spekulatív és a gyakorlati filozófia közötti másfél évezredes, gyakran igen boldogtalan házasság mára hallgatólagosan felbomlott (bár a felek barátok maradtak). A spekulatív filozófia egyre egyénibb lett, azaz személyes, azaz szubjektív. A hősök közös csoportjából a filozófusok mind kevesebbet vesznek át — maguk teremtik őket. Majdhogynem annyiféle csoportosítás létezik, mint ahány eredeti filozófia. A filozófia hasonló fejlődésen megy át, mint a tragédia a modernitás hajnalán. Ebből egyesek azt a (hibás) következtetést vonják le, hogy a filozófia irodalomná vált. De mivel a festészet sem lett irodalom, bár szintén átment a tragédiáéhoz hasonló fejlődésen (a közös mítikus hősök helyett immár egyéni hősök szerepelnek), semmi sem utal arra, hogy miért pont a filozófia veszítené el saját műfajiságát kizárólag azért, mert hasonló fordulatot vett.

A gyakorlati filozófia azonban nem lehet egyéni. Egy racionális spekulatív utópia nagyon személyessé válhat (ahogyan Vajda mondja, akár álommá is, nem bánom), de a gyakorlati utópia és a gyakorlati filozófia általában közvetlenül a közös dolgot, a *res publicát* kell, hogy megcélozza; azt, ami mindegyikünkben megvan. És itt mindig van valami, amit nem lehet dekonstruálni.

De ezt akkor még nem láttam, amikor e könyvet írtam a filozófiáról. Nagy erővel védtem azt a (filozófiai) vágyakozást, hogy mindent a régi módon egybeillesszünk, de oltalmaztam ugyanakkor a filozófiai pluralizmust is. Bernstein megérezte a feszültséget e két törekvés között, s mindkettőt bírálta. Kritikájának első felét ma már teljesen jogosnak tartom. Túlzottan egymáshoz kötöttem a filozófia tudományoktól való emancipációját és az antik módon való filozofálás újjáélesztését. Ezért maradt filozófiai eszményem holisztikus. A „holizmus” magában foglalta a filozófia spekulatív és gyakorlati aspektusainak egységét. Igaza van Bernsteinnak: számomra csak az maradt méltó a filozófia névre, amely mindhárom alapvető filozófiai kérdéssel (gondolkodjunk együtt: hogyan kellene gondolkodnunk, hogyan kellene cselekednünk, hogyan kellene élnünk) foglalkozik, s így számos kortárs filozófiát kizártam a műfajból. Bernstein ellentmondásokat fedezett föl olyan alapvető fogalmak használatát illetően is, mint

„radikális szükségletek” vagy „radikális filozófia”. A „radikális szükséglet” fogalma, bár újraértelmeztem, még mindig hordozta hagyományos konnotációját, s azt mutatta, hogy a szekularizált parúszia (a jövő jelenvalóvá-tétele) nem vette még át teljesen a félig szekularizált messianizmus (a jelen transzcendálása) helyét. Az jelenti az összes különbséget, hogy a radikális szükségletek vajon mindig aktualizálhatók-e, amikor (az aszimmetrikus viszonyosságú) hierarchikus kapcsolatok megszűnnek illetve utópikus módon fölfüggesztődnek, vagy csak olyan képzeletbeli (utópikus) jövőben aktualizálódnak (kellene aktualizálódnuk), amely transzcendálja a jelent. Ha bizonyos szükségleteket és filozófiákat azért neveznek radikálisnak, mert azt föltételezik róluk, hogy egy tökéletes világ képét (vagy képeit) hordozzák — mintegy a jelen látóhatárán túli, elérendő célként —, akkor a radikális filozófia merő szélhámosság; ha azonban azért nevezünk egy filozófiát radikálisnak, mert világunk lehetőségeit tárja föl a képzeletet radikalizálva, akkor már semmiképp sem szemfényvesztés. A modern filozófia, akár spekulatív, akár gyakorlati, annyiban radikális, hogy nem riad vissza az aszimmetrikus viszonyosságban gyökerező premodern képzelet dekonstrukciójától: az antik metafizika dekonstruálása a történetnek csupán egyetlen aspektusa. Ezzel párhuzamosan a szimmetrikus viszonyosság világának lehetőségeit is föl kell fedezni. Minden fölfedezőút utópia. Ugyanakkor egy olyan történelmi helyzetben, amelyben nincsenek rögzített hierarchiák és központok, annyi világ van, ahány filozófus. S ha egy filozófus a történetiség börtönajtáján dörömböl, filozófiája szélsőségesen utópisztikus lesz. Minden utópiára van szükséglet; vagy inkább megfordítva, egy egyéni filozófia akkor válik reprezentatívá, ha a nem-filozófusok radikális szükségleteit fejezi ki.

Gyakorlati szinten a dekonstrukció alternatívái végesek, s ugyanúgy nem radikálisak, mint a „valamiről való gondolkodás” spekulatív szintjén. Az utóbbi esetben csak két lehetőség van. Egyrészt a dekonstrukció fő ágense, az ész lerombolhat minden tabut és normát, vagy pedig ugyanez az ész valamiképp a szimmetrikus viszonyosság világában e világ stabilizáló erejévé válhat. Mindkét lehetőség a fölvilágosodásban gyökerezik. Mivel az ész az a hőse a filozófiának, amelyet a leginkább ajánlanak tévedés, áruulás és káosz ellenszeréül, a modern filozófus a modern körülmények között élő modern embernek is az észet fogja javasolni. A gyakorlati filozófiák különbségét az teszi, hogy melyik milyen „racionális” ellenszert kínál. Ebből kiindulva én olyan orvosságot javasoltam, amely működőképes egyensúlyban tudja tartani a világot az egyik oldalon a káosz, a másikon a racionális egydimenziósság (azaz önpusztító jelentéskioltság) között. Röviden, amellet érveltem, hogy az instrumentalizálódást tiltó kanti formula („ne használd embertársadat pusztá eszközként”) tulajdonképp a gyakorlati ész „tartalma” a modernitásban. Murphy így foglalta össze tömören ezt az elképzelést: „a radikalizmus ragaszkodik hozzá, hogy az embert célként, ne pedig eszközként kezeljék. Az etikus élet

alapelemének az emberi lények közötti szimmetrikus kapcsolatot tekinti.” Kiemelném a „ragaszkodik” szót, hisz itt ragaszkodásról és nem tudásról beszélünk. És ehhez még annyit, hogy nem lehet elkerülni az enyhe retorikát, amikor ragaszkodásról beszélünk. És enyhe retorika ez akkor is, ha ragaszkodunk a racionális érveléshez.

Az én filozófiámban az ész gyöngébb lábon áll, mint Habermasnál, nem is képes mankó nélkül megállni. Ezért aztán nem hiszem, hogy gyógyszerem önmagában bizonyossággal, vagy akárcsak a cselekvés vezérfonalául is szolgálna. Ez kellemetlen. Arra a következtetésre jutottam, hogy az embernek előbb egy gesztus erejéig el kell fogadnia legalább egyetlen értéket, s csak azután képes bármiféle megegyezés reményében racionálisan vitatkozni. Emiatt sok kritikusom (különösen Cohen és Harrison) decizionizmussal vádolt. A modern ultraracionalizmus szemében a decizionizmus valamiféle kanördög, s ebből is kitűnik, hogy még mindig mennyire erős benne a manicheizmus. Szerintem a decizionizmus egyáltalán nem ördögi. Ez látható az egzisztenciális választás iránti elkötelezettségemből is. Ha (egzisztenciálisan) valaminek választom magam, ez biztosan döntést jelent, de csak e döntés következményeképp válhatok valamiféle racionális lénné. Az efféle döntés egyáltalán nem racionális, hisz bizonyíthatatlan, hogy vajon elegendő okom volt-e így — nem pedig amúgy — dönteni, s az is joggal feltételezhető, hogy nem volt ilyen okom. De az oksági (elegendő észérvre alapozott) igazolás csak az egyik lehetőség, döntésem teleologikusan is igazolható. Ha valaki önmagát választotta, saját sorsává válik, s így döntését teljes mértékben igazolja. A szóban forgó „decizionizmus” még idáig sem megy el, hisz meg tudom okolni, hogy mi, modernnek miért a szabadságot tekintjük a legnagyobb szubsztantív értéknek. Cohen fölteszi a kérdést: ki dönti el, hogy melyik szubsztantív érték lesz konszenzuálisan elfogadott? Csakhogy rosszul fogalmazza meg a kérdést. A szabadságot mint értékeszményt (empirikusan) a modern időkben a legnagyobb értéknek tartjuk. A szabadság értékében testesül meg a szimmetrikus viszonyosságon alapuló társadalmi berendezkedés belső normája. Elfogadjuk, hogy minden ember szabadnak születik (még ha mindenütt láncokat hord is). Így: „minden ember szabadnak születik — légy, ami vagy, tehát szabad; azzá kell válnod, amivé egy szabadon született embernek kellene válnia”. Mivel épp a szabadság vált azzá az értékeszménnyé, amelyre a modernitás felépült, bizvást folytathatunk vitát a megegyezés reményében, feltéve, hogy a beszélgetés minden résztvevője folyamodhat a szabadság értékének olyan interpretációjához, amelyet már (a vita előtt) mindenki abszolútnak fogadott el. Aligha beszélhetünk „decizionizmusról”, ha a vita résztvevői történelmileg univerzális értékre hivatkoznak, mégpedig a modern élet, tulajdon életünk történelmi *a priori* értékére. Vissza is lehet utasítani a részvételt e nyelvjátékban, hisz dönthetünk a modernitás ellen is. Ha azonban túlzottan sok modern dönt így, a modernitás nem marad fenn. Harrison azt veti a

szememre, hogy nem jutottam el a szabadság szubsztantív definíciójáig. De éppen erről beszélek. Ha „eljutottam” volna egy szubsztantív definícióhoz, egész érvelésemet elrontom. Akkor végig egészen másról kellett volna beszélnem. Problémám azonban sokkal mélyebben rejlik. Hogy megvédhessem a szimmetrikus viszonyosság melletti érvelésem, olyan kölcsönhatás-modellt kellett igénybe vennem, amely bizonyos mértékig hasonlít az aszimmetrikus viszonyosság világához — tehát a hierarchiák világához. A szabadság értékét érvelésemben nem csupán történelmileg *a priori* adottnak veszem, hanem ez foglalja el a hierarchia csúcsát is. *Can Modernity Survive?* című könyvemben azután arra az elkerülhetetlen következtetésre jutok, hogy a modernitás nem marad fenn, hacsak nem marad egy jelentés-teremtő szféra, amely topográfiailag a legmagasabban fekszik. Ha azonban a gyakorlati és a spekulatív filozófia között lazulnak a kötelékek, a gyakorlati alkalmazásról lemondó filozófiáknak nem szükséges megtenniük a gesztust. Épp ezért Bernsteinnak itt is igazat kell adnunk. Hogy elkerüljünk minden félreértést, meg kell jegyeznünk, hogy a gyakorlati és a spekulatív filozófiát természetesen művelheti egy és ugyanaz a személy, s vannak figyelemre méltó kísérletek is arra, hogy közös nevezőre hozzák őket. Amikor Derrida azt mondta, hogy a dekonstrukció igazságosság, ezt mind a kettőre értette.

Itt térek rá Bernstein kritikájának második aspektusára. Bernstein kifogásolja azt a megállapítást, hogy a filozófiákat nem lehet meghazudtolni (megcáfolni), csak elutasítani. Bernstein szerint megmutathatjuk, hogy amit egy adott filozófia igaznak és jónak tart, az se nem igaz, se nem jó; s így racionálisan kritizálhatjuk a filozófiákat. Miért ne állíthatnánk akkor, kérdezi, hogy e filozófiákat megcáfoltuk? Bernstein nem ért egyet azzal a állítással, hogy a filozófiákat választjuk. Ha a filozófia a jónak, a szépségnek és az igaznak a tudása, mit jelent az, hogy választjuk a tudásunkat?

Bernstein nem veszi észre az iróniát a filozófiának tett vallomásomban. Előbb „belülről”, saját igényeinek oldaláról írom le a filozófiának nevezett nyelvjátékot. Azután minden filozófiát minden más filozófiával szembeállítok; kizárólag azért, hogy megmutassam, hogy ha e nyelvjáték belső föltételeit komolyan vennénk, az véget vetne a játéknak. A filozófusok nyilvánvalóan mindig ezt akarták, amikor azt állították, hogy övék az egyetlen és kizárólagos filozófia, de végül a játék folytatódása mindig megghiúsította szándékukat. A könyv elején megmutatom, hogy e játék körkörösen önmagába tér vissza. Az igazságot, még mielőtt „bizonyítani” kezdenénk, „tudjuk”. Egy becsületes régivágású filozófiában egy adott igazság „bebizonyosodik” (minden illeszkedik); de ez a „bizonyíték” legalább egy olyan lényegi inkonzisztenciát tartalmaz, amelyet elfogadói nem vesznek észre; a kritikusok — akik az előbbi filozófiát egy másik, hasonlóképp körkörösen megalapozott filozófia álláspontjáról bírálják — viszont annál inkább. E második filozófia álláspontjáról sikeresen érvelhetünk az első ellen,

pontosabban érveinket helyesnek és igaznak fogják találni ez utóbbi filozófia elfogadói és sokan mások, akik fogékonnyá váltak erre az igazságra. Az első, a második és mindenki más elvileg továbbra is tarthatja „eredeti álláspontját”, s cáfolhatja a többiekét. Emellett, amikor a *Radical Philosophy*-ban az „érvelés”-ről beszéltem, nem csak a hagyományos érvelésre gondoltam. Az elbeszéléseket is ide soroltam (példám Szolón története volt), s a szóban forgó szövegen kívüli cselekedeteket is. Amikor megerősödik a készítés egy filozófiától való elfordulásra, fokozatosan egyre kevesebb ember, a végére pedig már senki sem siet az omladozó filozófia segítségére. Senki sem próbálja már aládúcolni. A továbbiakban pedig úgy tekintenek majd rá, mint amit „megcáfoltak”. Bernstein relativizmussal vádol. Nem hiszem, hogy a relativizmusnak bármi köze is volna a vizsgált problémához. Arra akartam rámutatni inkább, hogy a filozófiai közhangulat megváltozott, magyarul a modern filozófusokat (köztük engem) már nem a játszma vége érdekli. Még mindig nagy ugyan a tét — nevezzük, ha tetszik igazságnak —, de nemcsak maga e tét számít, hanem a játékosok hitelessége is. Így manapság azzal az előérzettel játszunk tovább, hogy talán sosem lesz olyan fogadás, amikor mindenki ugyanarra teszi majd a pénzét.

b. Paradigmák, szférák, modern, posztmodern

A fiatal Marxtól és Lukácstól kölcsönvett „nembeli lény(eg)” központi jelentőségű fogalma volt a mindennapi életről eredetileg alkotott filozófiámnak. Célja a progresszista nagy elbeszélés megőrzése volt, a történelem marxi független változójától (a termelőerők fejlődése) való fokozatos eltávolodásom után is, mintegy a hegeli „Világszellem” szekularizált pótlékaként. Ebben a történetben az „emberi szubsztancia” legyőzhetetlensége garantálta bizonyos pozitív értékek fölhalmozódását. Ma már egyetértek Márkussal abban, hogy kritikusan értékeli a fejlődés „objektív” jellegének megmentésére (amivel, érdekes módon, újabban épp Habermas próbálkozott) tett utolsó kísérletemet. Mint Arnason rámutat, az „emberi sors” (human condition) általános kifejezése — amellyel az emberi szubsztancia, nembeli lét, emberi természet és hasonló fogalmakat helyettesítettem — anti-evolucionista, mert „minden adott és állandó együttthatót relativizál és megkérdőjelezi az öndetermináció fontosságát”. Néhány kritikusomat — legfőképp Arnason — itt egy rendkívül komoly probléma aggasztja. Ezt a következőképp tudom megfogalmazni: hogyan lehet elhagyni a nagy elbeszélést, az univerzalizmus esszencialista fogalmát és hasonlókat, s közben megőrizni sok olyan alapvető filozófiai feltevést és tételt, amely eredetileg az időközben elhagyott keretek között alakult ki?

A probléma az objektiváció szféráival kezdődik. S itt előzetesen meg kell jegyeznem valamit.

A modern társadalom nem nyitott a vizsgálódásra. Más szóval nem átlátszó, nem túlzottan alkalmas a megfigyelésre. A világot csak a monolitikus, kizárólagos, általános leírás teszi átlátszóvá. Pusztán attól, hogy léteznek pluralisztikus leírások, és pedig végtelenül sok változatban, a világ kifürkészhetetlenné válik, s ez így van megfordítva is. Annyi világ van a világon, ahány leírás. Ezt a változást — egy miniatúra klasszikus formájában — megfigyelhetjük a görögség önképének alakulásán is Homérosztól Platón idejéig. Ezért amikor Arnason azt mondja, hogy az antropológiai-társadalmi szférákról mint objektivációkról alkotott modellem nem írja le kielégítően a világot, egyetértek vele. De ez igaz azoknak a szerzőknek a modelljeire is, akikre Arnason hivatkozik, s nem azért, mintha tévedtek volna, hanem azért, mert a lehetetlent képtelenek vagyunk lehetővé tenni.

Arnason túl szeretne lépni az objektiváció szféráit értelmező paradigmám korlátozottságán azáltal is, hogy a weberi értékszférák hatáskörét kiterjeszti. Tetszik, ahogy csinálja, de nem látom be, hogy miért ne lehetne a két szféra-fogalmat egyszerre elfogadni (ugyanannak a gondolkodónak), feltéve, hogy csak érintőlegesen kapcsolódnak egymáshoz, s így nem inkompatibilisek. Világunkat több távlatból szemlélni annyi, mint elkerülni azt, hogy bezárkózzunk egy rendszerbe.

Elgondolásom szerint az antropológiai-társadalmi szférák (az objektiváció szférái) nem értékszférák. Nem is lehetséges világrendek. E szférák, legalábbis a magában- és magáértvaló objektivációs szféra, az emberi létezés két *a priori* feltételei közül az egyiket jelölik. Azokat a feltételeket, amelyek közt a világrendek létrejöhetnek. Ebből a szempontból — mint ahogy minden *a priori* — ezek is általános kijelentések. Csakhogy van egy különbség. Az az *a priori*, hogy léteznek, nem pedig az, hogy *micso*dák. Az „objektiváció” egyszerűen azt a világot jelenti, ami interszubjektíve „adott”, bár az ember (és nem Isten) teremtette. Továbbra is fenntartom, hogy szerencsés lépés volt az objektiváció szféráit filozófiai kiindulópontnak tekintenem. Így tudtam túllépni az episztemológián (ahogy erre Márkus rámutatott), magam mögött hagyva a hagyományos objektum—szubjektum szembenállásból származó problémákat is. Mivel (felfogásom szerint) minden személy saját világának (univerzumának) középpontja, a nyelv-paradigmák, melyek ellentmondanak e látomásnak, úgy vélem, egydimenziósak, és egzisztenciális kiegészítésre szorulnak. Az ember — Hegel módjára — túlzottan is körülhatárolhatja az objektiváció fogalmát, de erre nem kényszeríti semmi.

Nem találok meggyőzőnek Arnason ellenvetéseit a magábanvaló és magáértvaló szférákra vonatkozó megkülönböztetésem tekintetében, csak azért, mert — ahogy ő mondja — ebbe bele kellene foglalni a világ értelmezésének alapvető formáit is. Hisz

éppen erről beszéltem. Például, többek között, kiemeltem, hogy a magáértvaló objektiváció által teremtett jelentések átszűrődnek a „magábanvaló” szférájába. Természetesen nem szeretném összekeverni az értelmezést a reflektálással. A bevett értelmezések mindenképp értelmezések, de ettől még maradhatnak reflektálatlanok. A magábanvaló objektiváció szférája megelőzi a reflexiót, de nem az értelmezést. Ily módon az elveszett ösztönt helyettesíti, biztosítandó a megismételhetőséget, szabályosságot, közölhetőséget és uniformitást. A „magábanvaló” sosem „tisztá”, de mégis alapvető marad.

Az objektiváció szférája önmagában nem rendszer, hiszen a vezérlete alatt létrejövő cselekedetek teljességgel heteronómak, és néha nem is kapcsolódnak egymáshoz. Hogy a magábanvaló objektiváció fő összetevői (szabályai) melleleg egy társadalmi rend összetevői is, ettől még semmi közük egymáshoz. A két állítás körülbelül annyira mond ellent egymásnak, mint amikor megállapítom, hogy én nem vagyok nyelvtani kategória, a női nem egy kategória, így én a nőneműek kategóriájába tartozom.

Egyetértek Arnasonnal, az intézmény fogalma objektivációs szférákról alkotott elméletem lehetséges alternatívája; csak hát ezt az alternatívát én nem fogadom el, s erre meg is van a jó okom. Az intézmények összekapcsolódnak a szervezetekkel, a kötelezettségek (és néha jogok) rendszerével, a belépés és (az e világi) kilépés lehetőségét kínálják, s általában többes számban használatosak. Mindig többfajta intézmény létezik. Én viszont épp az antropológiai-társadalmi minimumra akartam visszajutni, amely bár heterogén, differenciálatlan marad.

Az objektiváció paradigmája számomra nem maradék, hanem lényeg. Ugyanakkor indokoltnak érzem Arnason kritikai megjegyzését, a „magáért- és magábanvaló” objektiváció szféráját, az intézmények szféráját illetően. A kategória túlzottan hegelianusnak tűnik, csak épp nem a hegeli magáért- és magábanvaló tárgyra irányul. Van azonban néhány — nagyon is hegeli — indokom, hogy miért tértem el ennyire Hegeltől. Ez nem kibúvó, csak magyarázat. A hegeli dialektika evolúciós. Szerintem kizárólag a magáért- és magábanvaló objektiváció szférája képes fejlődni-haladni. A magáértvaló szférája az én nyelvjátékomban is tagadja a magábanvaló-szférát, melynél magasabb szinten áll: hisz jelentésteremtő szféraként magába foglalja a reflexivitást, s ezáltal a tagadás lehetőségét is (amíg a magábanvaló erre nem képes). E negáció nem hoz létre folyamatosan magasabb és magasabb formákat a jelentésteremtő szférán belül, de magában az objektiváció szférájában nem is utasít el egy ilyen tendenciát, legalábbis önmagában nem. Az intézmények szférája (s ezen belül különösen a politikai intézményeké) anélkül hordozza a fejlődést, hogy ezt maga okozná. E kvázi-hegelianus rendszerben az okság mindenképp alárendelt kategória.

Ha leírom a modernitást, akkor Weber értékszféra-elméletét használom. A magábanvaló antropológiai-társadalmi szféráján belül nem lehet értékszférákat megkülönböztetni, mégis egyetértek Arnasonnal abban, hogy ezt az elméletet nem lehet kizárólag a jelentésteremtő-szféra leírására korlátozni. A weberi értékszféra-elmélet számomra három okból fontos. Először is, mert — bár csak korlátozott értelemben — igazolja a modern érték-pluralizmust (minden szférához egy alapérték kapcsolódik); másodszor, mert relativizálja e szférákat, amennyiben biztosítja kölcsönös kritizálhatóságukat; harmadszor pedig, mert bevezet egy gyenge tabut, amely lehetetlenné teszi a főbb értékek átvitelét e szférák határvonálán.

Természetesen e szférák nem úgy vannak „ott”, mint ahogy az Empire State Building, amelyre rálatok az ablakomból; csak elméletben épülnek föl. Különbféle perspektívákból különféle szférák születnek. Kritikusaim közül Peter Murphy teljesen egyedi elképzeléssel áll elő, különbséget téve az intim, tanulási, politikai és kreatív szférák között. Mindez rendkívül érdekes és eredeti, de a jelenlegi keretek között nem térhetek ki elmélete érdemeire és hiányosságaira. Megjegyzéseimet így Murphysnek a munka értékszférájáról alkotott fölfogására korlátozom.

Murphy fölfogása szerint létezik egy meghatározó értékszféra, amelynek a célmegjelölés a legfontosabb tulajdonsága. Ez a munka értékszférája, amelyet Arisztotelész nem ismert föl, én pedig a Murphy által kimutatott okokból teljesen figyelmen kívül hagyok. Világosan meg kell különböztetni a képzelet és a szabadság tevékenységét. A munka olyan élettevékenység, amelyet a képzelet jellemez. „A munka szférája (a szociális szféra) a képzelet hazája” — így Murphy.

Ezzel a tétellel több problémám is van. Nem értem, hogy milyen alapon azonosítja Murphy a munkát a célmegjelölés tevékenységével. Az emberi cselekvés önmagában célmegjelölő (szemben a pusztá reakcióval), hisz még ha adott is a cél, minden esetben, amikor az ember valami cselekvést folytat, újra meg kell jelölni. Még ha le is szűkítjük a cél-megjelölés fogalmát az innovatív cselekvésre és gondolkodásra, akkor is nehéz belátni, hogy miért épp a munkának tulajdonítja. A legtöbb fajta munka nem innovatív, hanem repetitív (habár cél-megjelölő). Még az átlagos tudományosság is közelebb van a repetitív gondolkodáshoz, mint a tiszta invencióhoz. A kreatív munka innovatív (eleve az, hisz épp ezért nevezzük kreatívnak) és szüksége van képzelőerőre, de ugyanakkor a játék is mozgósítja a képzeletet. Murphy elmélete szerint az intimitás szférája különbözik a munkáétól. Mégis a képzelet az intim szférában (gondoljunk a szerelemre) legalább olyan fontos szerepet visz, mint másutt. Az új kormányformák föltalálása is gazdag képzelőerőt kíván. De ha a munkáról van szó, hiábavaló minden definíció és skatulyázás. Akkor még mindig jobb (bár nem kielégítő) ragaszkodnunk az *energeia* és a *tekhné*, vagy az elméleti-gyakorlati-technikai érvelés és diskurzus hagyományos megkülönböz-

tetéséhez, mint bevezetni egy új szférát, bevezetni a munkáét, amely miatt előre nem látott és még komolyabb nehézségekbe ütközünk. Ezért választottam ezúttal a tradíciót, nem pedig azért, mert nem értékelem eléggé a teremtő képzeletet.

Murphy jogosan hívja föl figyelmünket arra, hogy mennyire fontos megkülönböztetnünk a szabadság és a képzelet tevékenységét. A „szabadság” és néha az emberi becsületérzés is inkább csak fékezi a képzeletünket, s megfordítva, képzeletünkből gyűlölet is fakadhat. Murphy azonban a szabadságról (freedom) és nem szabadságjogról (liberty) beszél, s ebben ellent kell neki mondanom. A teremtő képzelet is szabadság (freedom), habár nem a politikai vagy az etikai fajtából. Továbbá, ha van is egyáltalán teljes szabadság, akkor csak a képzeletben és azon keresztül létezik. A szabadságjog (liberty) egészen más: politika. A képzelőerőt természetesen a szabadságjogok szolgálatába állíthatjuk és néhány erénynek (például a tapintatnak) kimondottan szüksége is lehet rá. De vannak tabuk. Mindig is szabad volt elképzelni hybriszeket, mindazonáltal érvényesülnie kell a gyakorlati ész kontrolljának.

A képzelet valóban virtus. Ahogyan Murphy gyönyörűen megfogalmazza, a virtus annak a képességnek a megőrzését jelenti, hogy egy kontingens univerzumban cselekedeteket kezdeményezzünk. De miért helyezzük ezt az erényt a munka érték-szférájába? És miért tulajdonítsunk bizonyos erényeket, úgymint céltudatosság, akaraterő stb. épp ennek a szférának, s nem a politikainak vagy a tanulásának? Annál is inkább, mert Murphy szerint az a közös az érték-szférákban, hogy bennük az emberi cselekvéseket megvalósíthatóságuk, kiválóságuk, kimunkáltságuk és a bennük megnyilvánuló elhivatottság emeli ki. De akkor mi legyen az intimitás szférájával? Biztos benne Murphy, hogy ezek az erények itt is ugyanolyan érvényesek, mint a többi érték-szférában? Röviden azt tudom mondani, hogy — bár hosszú ideig nem vettem tekintetbe a munkát mint emberi sorsproblémát, s ezt majd pótolnom is kell — Murphy nem győzött meg arról, hogy legjobb a munkára érték-szféraként tekinteni.

A szférák fölosztását, modernitás-fölfogásomat tárgyalva, Arnason is központi kérdésként kezeli. Néhány ellenvetése azonban inkább pontosítás, mint kritika, s most lehetetlen mindegyikre kitérnem. Kritikája legfontosabb pontjaira szorítkozom.

Arnason megjegyzi, hogy bár igyekszem a funkcionalitást a modernitás alapelveként hangsúlyozni, még mindig összekapcsolom a munkamegosztás klasszikus paradigmájával. Ráadásul a „szférák fölosztása” és a munkamegosztás kapcsolata tisztázatlan marad. Továbbá, ha a funkcionalitás elve egyáltalán összeegyeztethető a szférák fölosztásának tagadásával, ez utóbbinak saját tartalommal és logikával kell rendelkez-

nie, ahogy ez kitűnik a szovjet totalitarizmusról készített elemzésemből is. Arnason hozzáteszi, hogy a jelentés-teremtő és a jelentés-függő rendszereket is meg kell különböztetnünk egymástól, vagy pedig azt a következtetést kell levonnunk, hogy minden (funkciója szerint megkülönböztetett) szféra különleges transzfunkcionális logikával rendelkezik.

Erre csak azt válaszolhatom, hogy elméletem fő vonalaiban minden ilyen kérdésre kiterjed. Arnason tömören jellemzi elméletem egynémely aspektusát, s ha ezek nem látszanak koherensnek, ennek egy oka van: Arnason (éppúgy, mint Murphy) teljességgel figyelmen kívül hagyja, hogy megkülönböztettem egyrészt az antropológiai-társadalmi szférát, másrészt a kulturális (érték-) szférákat.

Talán félrevezető a „munkamegosztás” klasszikus fogalmának használata — a több mint százévi értelmezés során hozzákapcsolódott jelentésárnyalatok következményeképp. Munkamegosztáson a társadalmi hierarchia szerkezetét értem (a hatalmi viszonyrendszer; alá- és fölérendeltség stb.). Különbséget teszek az emberi társadalom (világ) két alapvető önreprodukciós módja között; ahogy általában hivatkozni szoktam rájuk, a két alapvető társadalmi berendezkedés között. (A pontosság kedvéért meg kell jegyezmem, hogy a „reprodukció” nem a produkció paradigmáját jelenti; életbenmaradást értek rajta, saját nemünk egyedeinek létrehozását, világgá-válást, a káosz körülhatárolását.) A berendezkedés egyik alaptípusa az aszimmetrikus viszonyosság, a másik a szimmetrikus. Az első a premodern, a második a modern önreprodukciót értem. Ezen a ponton lépnek színre az antropológiai-társadalmi szférák. Egy aszimmetrikus viszonyosságon alapuló társadalomban a „munkamegosztás”, tehát a hierarchikus szervezettség a magábanvaló objektiváció szférájának szintjén jelenik meg, s ennek eredményeképp az élet egyetlen aspektusa sem maradhat rajta kívül. A férfiak és a nők (születésüknél fogva) kasztokba, rendekbe, osztályokba kerülnek, és — a kivételektől eltekintve — fölnővén azzá válnak, aminek születtek. Ezt az állapotot rétegződési modellnek (model of stratification) nevezem. Az emberek azért látnak el egy bizonyos társadalmi funkciót, mert a társadalmi ranglétra egy bizonyos szintjére vetődtek (rajtuk kívül álló okokból). E társadalmak nem funkcionalisták, habár az emberek bennük is különféle funkciókat töltenek be. Ezt a fajta munkamegosztást Platón részletesen leírja. Ehhez még annyit, hogy a premodern társadalmakban a kulturális (érték-) szférák általában még nem váltak el egymástól. (Rövid időszakoktól eltekintve, amikor az alternatív — modern — társadalmi berendezkedés megrohamozta a hagyomány falait, rendszerint persze eredménytelenül...) De a jelentés-alkotó(-teremtő) és jelentés-függő szférák elkülönülése felfogásomban mindenütt jelen van. Ez az egyetlen elkülönülés megy végbe az antropológiai-társadalmi szférákon belül.

A szimmetrikus viszonyosságon alapuló társadalmi berendezkedésen belül (ez a modern) a magábanvaló szférájában semmiféle hierarchiának, alá- vagy fölérendeltségi viszonyoknak nincs helye. Így kell érteni, hogy minden ember szabadnak — meghatározatlannak, megannyi lehetőségnek — született. A hierarchikus szférák az intézmények objektivációs szférájában (a magában- és magáértvaló objektiváció szféráján) gyökereznek. Az, hogy mi lesz az emberből, ennek következményeképp attól függ, hogy milyen funkciót tölt be az intézményi szférában. Az, hogy a kulturális szférák (a weberi értelemben) hogyan és milyen mértékig válnak különbözővé, az intézmények szférájától függ. Nem az a kérdés, hogy vajon az emberek szabadnak születnek-e, hanem hogy milyen mértékben és miképpen láncolják le őket. Ezért azután Arnasonnak igaza van, amikor azt állítja, hogy a „funkcionális munkamegosztásnak” megvan a maga „logikája”. A szovjet-típusú társadalomban egyetlen intézmény (a párt) nyelt el minden mást. A kulturális (érték-) szférák nem élhették a saját életüket, a világ totálissá vált. Minél heterogénabb az intézmények szférája, minél függetlenebbek az értékszférák, annál kevesebb ember van leláncolva, annál nyitottabb lesz a társadalom. Természetesen az intézmények, illetve az érték-(kulturális) szférák elkülönülése nem azonos. Az értékszféráknak mindig van transzfunkcionális logikájuk is. Fölfogásom szerint ez azért van így, mert az értékszférák nem kizárólag az intézmények (antropológiai-társadalmi) szférájában helyezkednek el, hanem jelentés-teremtő szféra (magáértvaló objektiváció) hozza létre őket. Pontosabban, amennyiben metszik egymást az intézményesség szférájával, annyiban funkcionálisak; hisz hozzájárulnak a munkamegosztáshoz és egyben az intézményes hierarchiák változatosságához, pluralitásához. Amennyiben pedig a magáértvaló szférájából jönnek létre, annyiban transzfunkcionálisak és összegzők. Mindez világosabbá teszi, hogy miért is választottam a magáért- és magábanvaló fogalmát az intézmények szférája számára, habár ez nem elsősorban jelentés-teremtő: itt születik szabadságunk, vagy éppen rabságunk.

Az értékszférák transzfunkcionális aspektusából következik, folytatja Arnason, hogy a sokasodást nem lehet azonosítani az elaprózódással, s hogy a vetélkedő kizárólagosság-igények között örökös a harc. Továbbá — mivel minden kulturális szféra egyben „világrend” — mindegyikben ott van a beépített hajlam a rendszerszerű lezártágra és önmaga tematizációjára.

Én azért másról beszélek, bár nem teljesen.

Természetesen léteznek rivális kizárólagosság-igények, s ezek össze is ütköznek. De semmi okom sincs a kizárólagosság-igényeket az univerzalitással azonosítani. Szerintem minden ilyen univerzalisztikus igény partikuláris, s éppen ez bennük a patetikus. A hiteles univerzalitást nem kijelentik, hanem értelmezik, körülhatárolják. Az általános érvényű dolgok (azt hiszem, hogy egy, vagy legfeljebb két ilyen van: a szabadság és az

élet) nem váltanak ki lelkesedést, hacsak a szövegösszefüggés nem partikularizálja őket. „Minden ember szabadnak születik” — ez univerzális kijelentés (természetesen logikailag is). „Azzá kell válniuk, aminek születtek — szabaddá”; ez norma (a „kell” a „van”-ból következik). De amikor a bölcs Náthán azt mondta: „ember vagyok”; humanizmusának (univerzalizmusának) pátosza épp partikuláris voltában rejtett. Náthán azon kevesek — valójában maréknyi ember — közé tartozott, akik a magukat muzulmánként, kereszténynek, zsidónak vallókkal szemben „ember”-ként határozták meg magukat. A középkori katolicizmus a nyugati világon belül univerzális érvényű volt (semmi rivális igény nem merült föl). Ma pedig már semmi sem univerzális, néhány érték (nem elhanyagolható) kivételével (igazából talán egyedül a szabadságot leszámítva).

Az univerzalisztikus igények nyilvánvalóan ütköznek, mint ahogy a partikularisztikus igények is. A partikularisztikus állítások azonban legalább megférnek más ilyen állításokkal, míg az univerzális igényű partikuláris hatalmak uralomra és kizárólagosságra törnek. Az is igaz, hogy a partikularitás tudata egymagában nem garantálja a toleranciát és a másik elfogadását; a faji és az etnikai összecsapások jóval borzalmasabbak és alattomosabbak lehetnek a fölvilágosodás zászlaja alatt viselt háborúknál. A modern világ többféle jövőt hordoz magában, prédájává válhat valamely hatalomnak, amely sikerrel kényszeríti rá univerzális állításait a többiekre; az értékre relativizmus következtében káoszba süllyedhet; vagy éppen az egyre partikulárisabb hatalmak kibékíthetetlen összecsapásainak korszakába léphet. Mindezekkel a lehetőségekkel tisztában vagyok, mégis, ösztönös optimistaként inkább arra keresek választ, hogy hogyan maradhatna fenn a modernitás, mi pedig hogyan tudnánk kevesebb láncot viselni egy olyan világban, amelyben szabadnak születünk.

Hogy rövid legyek, megpróbálom megmutatni, hogyan lehet a szabadság értékeszményét megóvni a „marginalizációtól, instrumentalizációtól és más értékeszményeknek való alárendeltségtől”. Az autonómia kiváltságos szerepet kap elméletemben, jóllehet — Castoriadistól eltérően, akivel Arnason inkább együttérez — nálam nem központi politikai-társadalmi mozzanat. Különbséget teszek morális és személyes autonómia között. Ez utóbbi szempontjából egyetlen ember sem teljesen autonóm, s egyetlen társadalom sem lehet az. Az elvárható maximum a politikai intézmények stabilizációja, olyan keretek között, amelyek minden embernek, minden partikularitásnak — akár föllép univerzalisztikus igényekkel, akár nem — széles mozgásteret, optimális (maximális) relatív autonómiát biztosít. (A morális autonómia kérdésére később még visszatérek.) Hogy ez megtörténhessen, néhány (pozitív) értéknek és erénynek általánossá kellene válnia (abban az értelemben, hogy a politikai univerzum tagjaira kötelező érvényűnek kellene lennie), úgymint a másik ember tiszteletben tartása, mások szükségleteinek elismerése, és így tovább. Annak megválaszolására dolgoztam ki a

gyakorlati diskurzus (utópikus) modelljét, hogy vajon miképp hozhatók létre ilyen intézmények. Azért dolgoztam ki ezt a modellt, mert azt akartam, hogy minden illeszkedjen; talán még a „posztmodern” világban is megbocsátható egy filozófusnak ez a régi filozófiai trükk. Ugyanezzel válaszolok Walzer kritikájára is. Habár igazságosság-fogalmam tökéletlen (ez az, ami Walzernek tetszik), mégis áthatja az igazságosság filozófiája. A kényszerű totalitás ugyanúgy doktrinér, mint a kényszerű széttördeltség.

Bauman elemzi a „posztmodern tudat” megragadására tett kísérleteimet, de jelen keretek között nem könnyű kiváló dolgozatával érdemben foglalkozni. Közvetlenül nemigen kritizálja írásaimat (vagyis történeteimet), de közvetetten annál inkább: elmondja a saját történetét. Bauman a posztmodern állapotot „modernista”, sőt inkább „szélsőségesen modernista” módon tárgyalja. Elbeszélése hasonlít Adornóéra és Horkheimerére. Egyfajta *Verfallsgeschichte*, apokaliptikus látomás, melyben — ahogy illik — csak egészen a legvégén csillan föl egy halvány reménysugár. Élvezem Bauman történetét és tisztelem a szerző elmeélet, komolyságát és szenvedélyét. Nem cáfolom meg a történetét, egészében véve mégis elutasítom.

Amióta csak elvettem a nagy elbeszélést, a regresszivista és a progresszivista történetektől egyaránt elfordultam: az egyik tizenkilenc, a másik egy híján húsz. Ha nincs mércém a haladásra, akkor a hanyatlásra sincs. Úgynevezett empirikus bizonyítékot minden lehetséges történetre lehet gyűjteni, különösen, ha az ember hangzatos retorikát használ. Bauman a modernitás minden létező negatívumát előássa és halomba hordja. Amikor pedig már azt hinnénk, hogy ennél már semmi sem lehet rosszabb, akkor kiderül, hogy a posztmodern még sokkal borzasztóbb.

Az itt megjelenő narrátor mindentudó, sőt valamiképp egy abszolút zsinórmértéket is magáénak tudhat. Figyeljünk: a történet a bűnről szól. Bauman *expressis verbis* a posztmodern „bűnről” beszél, mondván, hogy nem néz szembe a *horror vacui*val (Isten halálával). De ha Isten halott, nincsen „bűn” — csak Isten küldötte beszélhet hitelesen apokalipsziszról és megváltásról (a reménysugárról).

Bauman sok konkrét gondolatával legalább annyira egyetértek, mint amennyire nem fogadhatom el bizonyos más elképzeléseit. De azzal értek a legkevésbé egyet, hogy megkísérel bűnről és megváltásról hitelesen beszélni; amikor számára egyik sem létezik. Az egyéni történet egyéni történet marad; legalább azt meg kell engednie a többieknek, hogy kifejtsék érveiket. Bauman megjegyzi, hogy a hermeneutika művelői hamis igényt támasztanak az „önkényes interpretációra” (ami nem minden esetben igaz) és elveti álláspontjukat, mert, mint mondja, inkább döntőbírók, mint tudósítók kívánnak lenni „a szenvedélyek történelemnek nevezett nagy játékában”. Tetszik nekem ez a kritika, még ha a tudósító szerepét illetően vannak is kétségeim. Végso soron mi is résztvevők, nem pedig nézők, látogatók vagy megfigyelők vagyunk, s a szenvedélyek a mieink is.

Ráadásul kétesnek tartom a „történelem nagy játéka” kifejezést is, hisz a történelem — ha fölfogható egyáltalán — nyilvánvalóan nem játék, hiszen nincsenek szabályai. De még ha teljes egészében el is fogadnám ezt a metaforát, még mindig jogos a kérdés, hogy vajon Bauman története nem egy történelmen túli Bíró Ítélete-e inkább, mint mértéktartó tudósítás a (modern) kor nyereségeiről és veszteségeiről.

c. Igazságosság, értékek, előzékenység

Igazságosság-fölfogásom egyetlen jelentősebb kritikáját Jacobson adta, saját jogelméleti álláspontjából kiindulva. Szerinte a két meghatározó jogfilozófiát, a pozitívizmust és a természetjogi fölfogást föl kellene váltani, ám nem a kötelességek (mint a zsidóknál vagy Kantnál), hanem a jogok filozófiájával (mint Hegelnél, vagy a Jacobson által kedvelt szokásjogban). Sokat tanultam Jacobsontól, amióta befejeztem *Az igazságosságon túlt*, s nem csak olyan kérdésekben, amelyek e könyvvel vannak kapcsolatban. Mégis azt hiszem, nem voltam (vagyok) elmarasztalható a pozitívizmus vagy a naturalizmus bűnében. Jacobson nem veszi észre a Perelman által bevezetett „formális igazságosság” és az igazságosság nálam megtalálható formális fogalma közötti alapvető különbséget. Perelman a szabályokat értelmezi, én *normákról* és szabályokról beszélek. Ha csak a szabályokat vettem volna bele meghatározásomba, Jacobson ellenvetése telitalálat lenne. De épp azért emeltem ki olyannyira normák és szabályok különbségét, mert nem fogadom el sem a naturalizmust, sem a pozitívizmust. A szabályokat lehet egyszerűen csak alkalmazni, a normákat azonban nem: az ember „megfelel” a normáknak. Ha megfelelünk a normáknak, mozgásterünk meglehetősen széles lehet. Vannak értelmezési lehetőségek; különféle módon lehet célba jutni, s az ember át is veheti a kezdeményezést. Végző soron minden, amit Jacobson a szokásjog filozófiájáról állít, az én (mind statikus, mind dinamikus) igazságosság-fölfogásom alapján is — egészen jól — leírható lenne. Egyetértének Jacobsonnal abban, hogy létezhetnek jogok vonatkozó kötelességek nélkül (ezt azelőtt elmulasztottam észrevenni), mégis (Jacobsonnal ellentétben) azt gondolom, hogy Hegel *Jogfilozófiájában* a kötelesség—jog viszony szoros marad.

Összes többi kritikusom semmi kivetnivalót nem talált általános igazságosság-fogalmamban, annál inkább az igazságosságot érintő modern viták elméleti tárgyalásában. Számos ilyen vitapontra fentebb már kitértem, néhány azonban még hátravan.

A radikális utópiának (az összes utópia egyidejű megvalósításának) az eszméje, amelyet Nozick-tól kölcsönöztem, a pluralizmus utópiája. Az összes utópia „megvalósításán” természetesen az összes összeegyeztethető utópia megvalósítása értendő.

Walzer azt kifogásolja, hogy az utópia bizonyos életformák kizárását jelenti, s épp ezért nem elég hitelesen pluralista. Az összes utópia egyidejű megvalósításának — radikális — utópiája bizonyára modern, a modern társadalmi berendezkedés utópiája. Az összes ilyen életformában van egy közös dolog — mindegyik azon a föltevésen alapul, hogy minden ember szabadnak születik. Az aszimmetrikus viszonyosság rendjében gyökerező életformák (ezek majdnem mind premodernek) kizáratnak. Ez önmagában nem eredményez egyformaságot. Ha a modern életformák csak olyan mértékben különböz-
nének egymástól, mint a premodernek, akkor a modernitás egy színesen változatos mozaik volna. Ha ez nem így van, akkor ennek valami más az oka, nem pedig a radikális utópia elmélete és kizárólagosság-igénye.

Kétségtelen: a radikális utópia modellje nemcsak a premodern életformákat zárja ki. Ahogy Murphy megjegyzi, a radikális pluralisták „sem ismerik el az autoritárius, sovíniszta, antiszemita, rasszista és zsarnoki fölfogásokat utópikusnak”. Természetesen minden ilyen életforma élhet és virulhat a modernitásban, de ettől még nem utópikus, hisz sok más utópiával összeegyeztethetetlen. A pluralizmus bizonyos megszorítások nélkül szemfényvesztés. A kérdés az, hogy ki, mit, hogyan és miért akar kizárni. Végső soron már két radikális utópia is működik a modernitásban. Az egyik a radikális univerzalizmus, a másik a radikális pluralizmus utópiája. A dolog veleje az, hogy valójában egyikük sem utópikus, hisz nem a modern élet szükségleteit radikalizálják, hanem a tényeit. A modernitás ténye univerzális, mivel a modern társadalmi berendezkedés és a modern technika meghódította a világot. Az az elképzelés, hogy ennek a modellnek kellene uralkodnia, éspedig valamiféle világkormány felügyelete alatt, csak e tényt radikalizálja. A modernitás (pontosan) az a világ, amelyben minden különbözőség megengedett; kulturális, etikai és másfajta relativizmusok olvasztótégelye. Bauman borongós *Verfallsgeschichte*jének van értelme. Jay írja, hogy az univerzalizmusnak sokkal inkább a pluralizmus, a másság fönntartására van szüksége, mintsem lerombolására — s ez megfordítva is igaz. Az általam bemutatott modellt univerzalitás és különösség, boldogság és szabadság házasságának szántam, s ha ez még nem is teljesült be, a kezdeményezés már megtörtént a modernitásban és különösen annak értékrendjében — ezen értékek optimális-maximális lehetőségei révén. Ahogy már számtalanszor hangsúlyoztam, ez az utópia nem terv, hanem zsinórmérték. Egyszerűen csak azt ajánlom a modernitás kritikusainak, hogy bírálatukban a modernitás valóban legjobb lehetőségeit használják zsinórmértékül.

De még egy ilyen utópia sem ígérheti minden valódi emberi érték összeegyeztetését. Burnheimnek igaza van: ahol megszorítások vannak, ott értékeket is kizárnak. S ahol értékeket is kizárnak, ott veszteség is van. Ostobaságnál is rosszabb lenne azt föltételezni, hogy az aszimmetrikus viszonyosságon alapuló berendezkedésben nincsenek

magasztos értékek. A hűséges szolga csodálatos jellemének shakespeare-i rajza önmagában is az ellenkezőjét bizonyítja. A hű szolgálat értéke már a múlté, a szüzességé sem járt sokkal jobban, s hamarosan más értékek is feledésbe merülnek. Nem lehet a nyereségeket a veszteségekkel összemérni. A modern álláspont azonban a Hegelé: ez az a világ, amelyben mindenki szabadnak született, s ezért (lett) a szabadság a modern zsinórmérték.

Azt gondolom, hogy Murphy téved, amikor az előzékenységet (civility) ajánlja — a szabadság helyett — legfőbb értéknek. A szabadság a modernitás legfőbb értéke, nem csak a demokráciáé. A szabadságra a nem-demokratikus társadalmakban is léptenyomon hivatkoznak (gyakran csalárd módon, de ez most mindegy), az előzékenységre annál kevésbé. Néha azt sem tudják, mi fán terem. Másrészt a demokrácia és a demokratikus intézményrendszer a szabadság többfajta értelmezését is lehetővé teszi. S ha egyáltalán ezek közé tartozik az előzékenység, akkor csak egy közülük. Harmadrészt Murphy azt állítja, hogy a szabadság már csak azért sem lehet a legfőbb jó, mert a szabadság — jog. Én, a szokástól eltérően, valóban nem foglalkozom a jó és a jogos megkülönböztetésével, hisz a szövegösszefüggés dönti el, hogy a jó jogos, vagy épp fordítva. Elfogadom egyfelől a morális kötelesség, másfelől a jó mint szubsztantív cél tételezésének kanti megkülönböztetését, de ennek angolszász értelmezését és túlzott kiterjesztését semmiképpen nem tudom elfogadni. Azt sem tartom továbbá elfogadhatónak, ahogyan az életet mint értéket és (vagy) a szabadságot mint értéket azonosítják a „lehetőség”-gel. Közelebb áll hozzám Rawls megkülönböztetése, mely szerint a szabadságjog áll az egyik, a szabadságjog értéke a másik oldalon, bár szívesebben használok saját terminológiámat. Nem minden jó dolog jog, bár minden szabadságjog jó dolog, mint érték; hisz másképp semmilyen erényes cselekedet — az előzékenységet is beleértve — nem kapcsolódhatna hozzá. Minden szabadságjog (a jó és a jog minőségében) a szabadság értelmezése. Érvek helyett hadd hivatkozzam egy jellegzetes amerikai filmre. Egy bíró szabadlábra helyez egy visszaeső, gyerekekkel erőszakoskodó gyilkost, mert a döntő bizonyítékot a rendőrség illegálisan szerezte meg. Azt mondja: „Szabadságunk érdekében teszem.” Vagyis „áldozatot hozok, hogy más emberek jogait ne lehessen korlátozni; a szabadság számomra (számunkra) a legfőbb jó; a társadalom salakjának jogait elismerve védem (közös) szabadságunkat”.

Habár Murphy arra nem tudott rávenni, hogy megváltoztassam véleményemet a legfőbb jót illetően, sikerült komoly érveket felsorakoztatnia az előzékenység mellett. Az előzékenység erény, ugyanúgy, mint a bátorság vagy a háládatosság, azonban igen különleges fajta, hisz egészen modern. Az az érték, amelyhez kötődik, nem rajta kívül van; ezért utal rá Murphy „emberség”-ként is. Az előzékenység az udvariasság modern formája. Az a forma, amely a másik érzékenységének legteljesebb védelmét kínálja, s azt

a tiszteletet fejezi ki, amely a másik embernek jár, mert egyenlő és ugyanannak a civil társadalomnak a szabad és racionális tagja. Így az előzékenység a szimmetrikus viszonyosság és demokrácia föltételei között a jól megformált kölcsönviszonyok erénye.

d. Etika, morálfilozófia

Márkus megjegyzi, hogy feszültség van aközött, hogy az individuális szabadság elkötelezettje vagyok, és aközött, hogy az athéni demokráciát elfogultan szemlélem. Nem tagadom e feszültség létét. De sohasem csodáltam kritikátlanul az ókori Athén intézményeit. A közvetlen demokrácia bizonyos mértékig kétségtelenül vonzott, de nem egy új *polis*z egyedüli intézményeként. De, ahogy Jay rámutatott, azzal, hogy nálam a mindennapi élet az élet szépségének egyik legfőbb forrása, alapjaiban ásom alá a klasszicista antimodernizmust. Az is igaz, hogy nálam a szubsztantív racionalitás fogalma (a jellem, mint *hexisz* racionalitása) Arisztotelészre megy vissza. S amikor Vigorelliazzal vádol, hogy „régí idealista vagy egzisztenciális kategóriák újraélesztésével” kísérletezem, ebben egyértelműen bűnösnek vallom magam. A racionális (demokratikus) jellem reflexív és önreflexív. A szubsztantív racionalitás ókori és modern változatai abban különböznek, hogy az ilyen jellem a hagyományos erények világában a *paideia* révén fejlődik ki, a modernitásban pedig önmagunk egzisztenciális választásából. Ezt a lépésemet egyes kritikáim Arisztotelész és Kant összekapcsolásának tekintik. Ezt el tudom fogadni, egy bizonyos főntartással. El tudom fogadni amiatt is, ami közös Arisztotelészben és Kantban, és amiatt is, ami teljesen eltérő. Arisztotelész a Platón által túlságosan egymáshoz láncolt elméleti és gyakorlati gondolkodás kötelékeit próbálta lazítani, s ezt kísérte meg — még radikálisabban — Kant is. De Kant liberalizmusát, a személyes szabadság és fölvilágosultság hangsúlyozását, s legfőképp a szimmetrikus viszonyossághoz leginkább illő parancsolat mesterművét semmiféle arisztotelianizmus sem képes helyettesíteni. De most jön a főntartásom: ez egy transzcendentális szabadság. A szubsztantíve racionális modern jellem mellett akarok érvelni, anélkül azonban, hogy visszatérnék a transzcendentális szabadság még mindig metafizikai fölfogásához. Inkább egészében elvetem szabadság és determináció régi vitáját.

A szubsztantív racionalitás csak az autonómia másik neve, az autonómia pedig szerzőséget is jelent. Ebben az összefüggésben vetem föl először a sztoikus-epikureus etika modern változatát. Mivel ezt a fajta etikát az „A Theory of Morals” című munkám

harmadik kötetében — amely még csak előkészületi stádiumban van — dolgozom ki, erről a kérdésről most csak egészen röviden szólok.

Arnason azt állítja, hogy „visszaesem” a sztoikus-epikureus etikába, s ezt úgy érti, hogy ez a kísérlet valamiképp elavult. Murphy megjegyzi, hogy a sztoicizmus és az epikureizmus „a társadalmi elnyomással és politikai diktatúrával szembeni autonómiát, nem pedig az autonóm társadalom eszméjét hirdeti”. Épp ezt mondom én is. A sztoikus és az epikureus örökséghez nem kapcsolhatók sem a modern etika elvei, sem értékei, legkevésbé episztemológiája (ha van egyáltalán). De még a legjobb demokráciákban is mindannyian szembekerülünk a társadalmi elnyomással, kegyetlenséggel, irigységgel és az emberi gonosszággal; katasztrófa mindig sújthat bennünket. Van szenvedés, vannak égő sebek. Életünk két véletlen — születésünk és halálunk — közötti időszakba van bepréselve. A sztoikus-epikureus fölfogás nem korlátozza a szenvedést, hanem segít méltósággal elviselnünk; nem véd meg bennünket a gonosztól, de segítségével nem engedünk a mizantrópiának. Nem ígér e világi vagy túlvilági boldogságot, de attól megóv, hogy teljesen elnyomorodjunk, s különösen, hogy saját tisztességünket hibáztassuk nyomorúságunkért. A sztoikus-epikureus fölfogással autonómiánkat erősítjük. Ha a *tetrapharmakon* elavult volna, boldog és unalmas fajta lennénk.

Igaza van Arnasonnak: az axiális változást csak a görög és zsidó esetekben támasztom alá példával. Ha etikátörténetet írtam volna, ez súlyos hiányosság volna. Az én megközelitésem azonban genealogikus volt. Tehát vettem a modernitás erkölcsi helyzetét, s visszavezettem eredetére. Arnason úgy utal *The Power of Shame* című könyvemre, mint egyfajta genealógiára. Egy igazi genealógiában nem szoktak kapcsolatot feltételezni két család nagyszülei és dédszülei között, hisz úgy vesszük, hogy semmi közük sem volt egymáshoz, azt leszámítva, hogy mind ősei annak a gyermeknek, akinek a leszármazását vizsgáljuk. Más családok leszármazásával a genealógia nem foglalkozik... Így aztán, ha a kínai axiális fordulat nem nagyszülője a modernitás erkölcsi helyzetének, akkor nem tartozik a történetembe, akármilyen fontos is történetileg.

Ebből kiderül, hogy miért hozom összefüggésbe az erkölcsiséget, a lelkiismeretet és a belső tartást. Így jelennek meg ugyanis családfánkon. Az erkölcsiségnek történeti kezdeteti vannak. Az erkölcsi szokásoknak (mores) ugyanakkor nincsenek. Az értelem racionalitásának van történeti kezdete, az ész racionalitásának nincs. Nem látok ebben semmi következetlenséget. Családfánkat az erkölcsiség, az értelmi és lelkiismereti racionalitás megjelenéséig kell visszavezetnünk, nem pedig egy másik családfa eredetéig,

hacsak nem több családot akarunk összevetni. Ez utóbbi sem lenne persze érdektelen, de ezt én nem vállalom.

Senki nem vitatta azt a kijelentésemet, hogy az erkölcs nem szféra. Ugyanakkor Wolin felhívta a figyelmemet nagyon is lukácsiánus fogalmamra, a katarzisa, amely a (jelentős) műalkotás befogadásának alapvető emberi élményét fejezi ki. A lukácsi katarzis nagyon közel áll a kanti „csodálat”-hoz, melyet az eszmék, a természet vagy valamilyen nagyság drámája, akár politikai drámája vált ki. A katarzis tehát a befogadó esztétikai-etikai élménye. A néző megrázkódtatásának van némi köze az etikához, de nem az erkölcsiséhez; az utóbbi kizárólag a cselekedetekben (illetve a rájuk való készségben) nyilvánul meg. Lehetséges erkölcsileg negatív katarzis is.

Jay kiemelte, hogy nem választom el élesen egymástól a *poiéiszist* és a *praxiszt*, nem különböztetem meg a három arendti „cselekvésforma” — action, work, labour — értékét, s nem határoztam meg elmélet és gyakorlat hierarchikus kapcsolatát. Ez kétségtelen. A mindennapi életben, megszokott világunk alapjában nincsenek ilyen éles ellentmondások, ott a heterogenitás uralkodik. Az egzisztenciális választástól függő modernitásban mégis előbukkanhatnak ilyen ellentmondások abban a szférában, amelyben élünk, olyan helyzetekben, amelyekbe naponta kerülünk. De van egy jelentékeny eset, ahol én is hierarchiát állítok föl (jobban mondván átveszek Kanttól egyet, melyet elméletileg kissé megváltoztattam): ha a gyakorlati ész (erkölcsiség) bármiféle más viselkedéssel vagy értékrendszerrel ütközik, a gyakorlati ész kell előnyben részesíteni. Ebből a nézőpontból nem látok semmiféle különbséget politikai cselekvés és *tekhné* között, hacsak azt nem, hogy a politikai cselekvés nagyobb körütekintést igényelhetne.

Victoria Camps elfogadja morálfilozófiám nyitó gyalogáldozatát, de ezt szerinte radikalizálni kellene. Úgy véli, ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy „vannak az erkölcsiségnek történetileg fölsimert, bár az emberség fogalmától elválaszthatatlan általános kijelentései”. Ezeket az általános kijelentéseket egy személy morális szerkezetének nevezi, s ebben José Luis Aranguranra hivatkozik, aki szerint az ember a szerkezetében morális. Itt nekem is tisztáznom kell álláspontomat.

Az univerzalitás vonatkozásában különbséget teszek normatív és empirikus univerzalitás között. Ha az előbbire gondolunk (az emberiség mint normatív univerzális), azt kell mondanunk, hogy ez mindig is megvolt, bár — mint transzcendentális szabadságot, *a priori*, a racionális lények erkölcsének örök föltételét — csak Kant mutatta ki. Igen furcsa volna azonban azt mondani, hogy a *homo noumenon* a személyek szerkezetéhez tartozik. Lehet persze az empirikus egyetemességre is hivatkozni. Mindig voltak erkölcsi szokások, hisz az ember lényegéhez tartoznak; nincsenek amorális, csak immorális emberek. Végső soron ez volt a kiindulópontom a

General Ethics-ben, az erkölcsökről szóló elméleti fejtegetésben, de az *A Philosophy of Morals* nézőpontjából mindez elvesztette jelentőségét. Ha valaki most megkérdezi, miképp lehetséges, hogy vannak jó emberek, akkor erre nem lehet azt válaszolni, hogy az emberek különben sem amorálisak — hiszen sem Hitler, sem Sztalin nem voltak amorálisak, és hiszen nem is ez a kérdés.

Igaz, hogy vannak hagyományos erények, értékek, normák stb., amelyek megőrzik erkölcsi erejüket a modern ember számára is, hisz soha semmi (az erkölcsöket is beleértve) sem lép elő egyszerűen csak a semmiből. Ráadásul a morálfilozófiát „nem lehet föltalálni”, legföljebb „megtalálni” lehet a (jó) emberek „hétköznapi erkölcsiségében” — s ebből általánosíthatunk.

John Burnheim elégedetlen azzal, ahogyan a morálfilozófia alapkérdését megfogalmazom. Azt állítja, hogy rossz volt a megnyitásom, s ezért nem tudtam megmutatni, hogyan lehet az ember jó. De mit jelent az, hogy „megmutatni”?

A „hogyan lehetséges” kérdése nyilvánvalóan az (emberi) jóság transzcendentális föltételeinek földerítésére szólít föl. A transzcendentális kérdés az erkölcsiség általános föltételeire vonatkozik. Azon az alapon lehet bírálni tárgyalásomat, hogy kérdésfölvetésem valójában nem transzcendentális, hisz nem fogadom el a transzcendentális szabadságot, hanem inkább történeti *a priori*ról beszélek. Lehet, hogy ez nem kanti fogalom, de minden bizonnyal van értelme. A kanti kérdést nem kokettálásból teszem föl, s nem azért módosítom, mert elnéző vagyok magammal szemben. Hadd hivatkozzam Jay idevágó megjegyzésére Levinas-ról. Van különbség aközött, ahogy Levinas az autonómia relativitását tárgyalja, s ahogy én teszem ugyanezt. Levinas-nál autonómiánk felülről korlátozott (hisz onnan kapjuk). Így elkerülhetett minden transzcendentális kérdést. Ha az ember „tudja”, hogy az ég üres, mindezt megteheti. Akik viszont tulajdon fejüket teszik föl tétnek Pascal kozmikus fogadójátékában (mint Kant) vagy akik nem hajlandók részt venni egy ilyen fogadásban (mint jómagam), azoknak a gyakorlati ész elsőbbsége mellett kell érvelniük, s emiatt szükségük van valamiféle transzcendentális vagy kvázi-transzcendentális kérdésföltevésre. Vannak jó emberek — hogyan lehetségesek? A jóság egzisztenciális választása miatt. Ezt „megmutatom”. Azt azonban nem tudom megmutatni, hogy egy személy miképp választhatja magát egzisztenciálisan úgy, hogy jó legyen, hisz ezt egyáltalán nem lehet bemutatni, legalábbis „oksági alapon” nem. A jóság *Entwurf*. Hadd tegyem még hozzá, hogy Kant — bár ragaszkodott a szabadság kauzalitásához — azt is vallotta, hogy nem tudhatjuk vajon X vagy Y összevetette-e maximáit a kategorikus imperatívvsszal. Még Kant számára is az *Entwurf*

(az, hogy az emberek azért cselekszenek helyesen, mert azzá válnak, amik — azaz jóvá) „bizonyít” — hisz nincs igazi bizonyíték.

Bár Burnheim szerint elmulasztottam beváltani ígéretemet, megdicsér egy olyan dolog megtételéért, amit nem is ígértem meg: tudniillik, hogy mellesleg választ adtam arra a kérdésre, hogy „miért legyünk erkölcsösek?”. Én azonban azt gondolom, hogy semmi ilyesmit nem tettem. Végigkísértem jó embereket az életükön, tudósítottam a megpróbáltatásaikról, s följegyeztem, hogy hogyan birkóznak meg velük. Ezért, ahogy Burnheim rámutat, nem is rendszer az *A Philosophy of Morals*, hanem inkább készülő mű (s remélem, nem is lesz soha lezárta). De épp ezáltal csak arra a kérdésre adhattam választ, hogy *hogyan* erkölcsösek ma (a modernitásban) az erkölcsös emberek, nem pedig arra, hogy az embernek általában *miért* kell erkölcsösnek lennie. Természetesen arra buzdítottam az embereket — a szelíd meggyőzés retorikájával —, hogy úgy cselekedjenek, ahogy a jó emberek. De semmi olyan válasz nem adható a „miért legyünk erkölcsösek?” kérdésre, amelyet ne lehetne cáfolni, vagy semlegesíteni más felfogások mellett szóló érvekkel.

Burnheim azt mondja, hogy könyvem túlságosan nagyratörő. Bizonyos értelemben ez talán így is van — hisz alapos tudósító kívántam lenni, aki a tisztességes embereket mindenhová el akarja kísérni, minden cselekedetüket látni akarja. Minden bizonnyal igaza van Burnheimnek abban is, hogy a „gyakorlati bölcsességbe” vetett bizalmamat Arisztotelész iránti lelkesedésemnek tulajdonítja. Ugyanakkor véleményem szerint könyvem túlságosan is „kishitű”. Boella azt állítja, hogy a „*minima moralia*” mellett sorakoztatom föl érveimet. Ezt egy föltétellel fogadom csak el. Modern, jóra való, becsületes személyek számára (hacsak nem jók transzkulturálisan is) a *minima moralia* és a *maxima moralia* föltűnően közel áll egymáshoz.

e. Politika és élet

A jelen kötet több írása foglalkozik a Budapesti Iskola történetével és a hatvanas-hetvenes években betöltött politikai szerepével. Azokban az időkben nem dolgoztunk ki politikai elméletet; már létezésünk, egy szakadár csoport létezésének ténye is politikai kihívást jelentett, hisz a hatalom ennek fogta föl. Minden dolgot, amely ezt a történetet dolgozza föl, érdeklődéssel tanulmányozok, de most nem föladatom megjegyzéseket fűzni hozzájuk. Egyedül a politikaelmélettel kell megbirkóznom. Márkus az „erkölcspolitika” (politics of morals) fogalmával jellemezte korai könyveimet. Paetzold éppenhogy hiányolja a politikaelméletet mindennapi-élet-antropológiámból. Erről annyit, hogy a „radikális szükségletek” fogalma, ahogy Marx-könyvemben megjelenik, nemcsak, hogy apolitikus, de *anti-politikus* is. Abban az időben a megváltó

politikát elvettem, de magam is vártam az e világi (társadalmi) megváltást. Kelet-európai újbaldoltságomban a politika mint olyan gyanússá, minden gonosz forrásává vált. Amikor a szükségletekről írott könyvemet Olaszországban politikai célokra használták föl, azonnal tollat ragadtam, hogy visszautasítsam e súlyos félremagyarázást. Ezért nem tudok egyetérteni azzal, hogy Paetzold párhuzamot von köztem és Marcuse között; az egyetlen kapcsolódási pont antropológiai optimizmusunk és utópizmusunk.

Politikaelmélettel csak emigrációm után, Fehér Ferencsel együttműködve kezdtem foglalkozni. Demokráciaelméletem („republikanizmusom”, ahogy Murphy nevezi) modernitáselméletem egyik vetülete. Ez persze még további kidolgozásra vár. De szerencsére vannak megvalósult tervek is. Emigrációnk kezdetén kötelességünknek tekintettük megértetni másokkal is, hogy milyenek igazából és hogyan működnek a kommunista-totalitárius társadalmak. Nem a pamfletek, hanem a politikaelmélet szintjén. A kommunista totalitarizmus összeomlása után föl vagyunk oldva e kötelességünk alól. A közép- és kelet-európai országok átalakulása, sikereik és hibáik viszont egy újfajta kihívást jelentenek az elméleti munka számára. Arra próbálunk most Fehér Ferencsel választ találni, hogy e fejlemények hogyan gazdagítják képünket a modern politikáról.

A politika annyira egybefonódott életünkkel, hogy nehezen tudnám a kettőt elválasztani. Martin Jay szerint ezt a világot sem szabad megtenni. Életemet és filozófiai hozzáállásomat a Hannah Arendtéhoz hasonlítva, Jay olyan kérdéseket tett föl, amelyeket soha senki: arról, hogy mit jelent közép-európai zsidónak lenni, hogy mit jelent nőnek lenni, hogy mi az álláspontom a „nemi kérdésben”, arról hogy mesterem „századunk egyik legnagyobb hatású és leginkább problematikus gondolkodója” volt, s hasonlókról. Hadd válaszoljak röviden e kérdésekre.

Magyar zsidó filozófus nő vagyok. Ez már négy úgynevezett identitás. Közép-Európában régi hagyomány, hogy az embernek csak egyetlen identitása legyen. Magyarországon nemzeti/etnikai azonosságot vártak el. Nem mintha „jobban tetszene” a négyszeres identitás az egyszeresnél, de egyszerűen ennyivel rendelkezem, hisz én (mind-)ez vagyok. Négy „identitásom” közül egyet magam választottam, míg a másik hármat újraválasztottam. Volt életemnek olyan pillanata, amikor egyik-másik „identitásom” között komoly feszültséget éreztem: valamiképpen e feszültségek mindig jelen vannak, ha nem is jelentenek mindig megpróbáltatást. De ezt egyáltalán nem bánom, mert ha e feszültségek csökkentése vagy megszüntetése érdekében föladtam volna bármelyik identitásom, úgy gondolom, hiteltelenné váltam volna. Erről nemigen tudok többet mondani, mert ennek inkább vallomás, nem pedig tudományos elmélet lenne a vége.

Arendttal ellentétben a „nemi kérdés” gyermekkorom óta fontos szerepet játszott az életemben. Sosem képzeltem magam álrúhás fiúnak. Elégedett voltam azzal, hogy lánynak születtem, és (már egész korán) elhatároztam, megmutatom a világnak, hogy a lányok ugyanolyan jók, mint a fiúk, minden intellektuális, lelki és tudományos területen. Eve Curie regénye, a „Madame Curie” revelációként hatott rám, mert az derült ki belőle, hogy Madame Curie, aki kémiai Nobel-díjat kapott, lányainak is jó anyja volt. Azt a tanulságot vontam le ebből, hogy azzá válhatunk, amivé csak akarunk: tudóssá, politikussá, íróvá — s közben megmaradhatunk szerelmesnek, feleségnek, anyának, nagymamának. Bizonyos szerepeknek a férfiaknál nehezebb megfelelnünk, de ez jó — hisz a kihívás mindig jó. Dühös voltam a lányokra, amiért lusták és gyávák voltak, hogy buták maradjanak és tetsszenek a fiúknak, ahelyett hogy a maguk jogán váltnának egyéniséggé.

Mindig feministának tekintettem, csak manapság ódzkodom attól, hogy annak is nevezzem magam. Hisz a „nemi tudományszakok” a konyhába utalnak vissza bennünket. Bár ez a konyha az akadémián belül van és egészen jól fizet, attól még konyha marad. Természetesen meg kellene írni a nők történetét, hisz ezt mind ez idáig súlyosan elhanyagolták. De a tét nem a nők múltja, hanem a jelene és jövője. A „női kultúra” olyan, mint a „proletárkultúra”. Az elnyomottaknak megvolt a saját kultúrájuk, de a kultúra legnagyobb hozama mindig a szabadság földjén termett. A modern kort megelőzően csak az uralkodó osztályok, s köztük is csak a férfiak lehettek szabadok: ami a premodern múltban igazán értékes, az — néhány csodálatra méltó kivételtől eltekintve — az ő munkájuk gyümölcse. Csak mostanság születik minden ember egyenlőnek, csak mostanság tehetünk meg (mi nők) mindent és mindent jól. A *Nikomakhoszi etika* szerzőjének péniszje volt. Na és? Kulturálisan értéktelenebb műveket csak azért előnyben részesíteni, mert szerzőjüknek történetesen vagina adatott — öncsalás. Csak újra lealacsonyítanánk magunkat. A „nemek tudományát” nyilvánvalóan egy lobbis erőlteti. Általánosságban semmi kifogásom a lobbik ellen: ha vannak konzervatív klubok, akkor legyenek feminista lobbik is, csak ne mondják azt, hogy ők az emancipáció intézményei. A kisajátítósdi a lendületüket vesztő mozgalmak betegsége. A „nőtudomány” erre példa, hisz manapság egy bizonyos lobbizhoz tartozó egyetemi tanárnők kisajátítják a nők képviseletét. Egyszer régen azt mondtam, hogy minden kortárs mozgalom közül egyedül a feministák maradnak majd érintetlenül a kisajátítósdi és a hanyatlás betegségeitől. Tévedtem. Más bajok is vannak. Létrejött egy újfajta bizzar viktorianizmus is, amely feminizmusnak nevezi magát. Mindezek ellenére a nők előre fognak haladni, függetlenül attól, hogy milyen új formát vesz föl a feminizmus.

Az, hogy Lukács volt a mesterem, életem egyik legnagyobb szerencséje (és élménye). Bár mire megismertem, már nem volt az a lángelme, aki régen; de személyiségének súlya, szenvedélyes spekulatív gondolkodása még mindig lenyűgöző volt. Tisztelettel és áhítattal néztem föl rá (nem szabad elfelejteni, hogy szememben „nagyon öregnek” tűnt, habár éppen csak túl volt a hatvanon), s mégis egyenlőkként beszéltünk egymással. Azzal, hogy mindezt „természetesnek” vette, éppen erre bátorított. Talán emiatt nem támadtak sosem „komplexusaim”, amikor fölismertem, hogy már nem hiszek sok olyan dologban, amiben ő hitt. S ennek volt egy másik oka is. Nem kizárólag Lukács volt a mesterem: történetesen egy fiatal filozófusokból álló baráti társaságnak is tagja lehettem. Ebben a maga nemében páratlan csoportban kezdtük mindannyian szárnypróbálgatásainkat. Később aztán különböző irányokba szálltunk. E kötet több dolgozata is tárgyalja útjaink elválását. Tipikus történet ez. Már nem az „izmusok” korát éljük, és nem is az „iskolákét”. „Egyéni” gondolkodók lettünk, akár a többi kortársunk. De azt, hogy ez az iskola valaha is létezett, máig áldásnak tartom: abban a sötét korban életünk legfőbb fényforrását jelentette.

(Angol nyelvű kéziratból fordította: *Trencsényi Balázs*)

AZ NDK ÉS FILOZÓFUSAI

*A megítélés előfeltételeiről**

PETER RUBEN

A *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* szerkesztőségének így panaszkodott Magdalene Schönhoff 1990 márciusában: „[...] ezekben a hetekben bizonyosan nem csak én érzem úgy magam, mint akit cserbenhagytak. Megnémult ennek az országnak a filozófiai elitje?”¹ A mostani időkben, amikor a tegnap még elmozdíthatatlannak vélt adottságok oly gyorsan szertefoszlának, mindez mintha már nagyon régen történt volna. „Ez az ország”, az NDK, nincs többé. „Filozófiai elitje”, amelynek ismertetőjele a Nemzeti Díj volt, s amelyet a Dietz Kiadó *Philosophenlexikon*-ja jól kiszámított válogatásban folyamatosan prezentált a közönségnek, csődeljárás alatt állónak érzi magát, amelyben teljesítményének értékét olyan kritériumok szerint állapítják meg, amelyeket ismert ugyan, de saját hatókörében nem engedett komolyan érvényesülni. Ez az „elit”, amely a kommunista vezetésű állami tervgazdálkodás körülményei között nőtt fel, az NSZEP Központi Bizottsága Tudományos Osztályának szempontjai szerint szelektálódott, s harminc éven át Kurt Hager vezetése alatt állt, most elveszítette megszokott hierarchikus rendjét; atomizáltan, zavartan és valóban némultan áll a romhalmaz előtt, amelyet saját cselekvése produktumaként kénytelen fölfogni. Lehetőséget kell kapnia rá, hogy Schönhoff asszony panaszára válaszoljon.

E lehetőség megvalósításának körülményei azonban — ezt ésszerűen el kell ismerni — eléggé problematikusak. Először is a filozófiai „elit” exisztenciáját biztosító politikai és gazdasági rendszer hirtelen összeomlása annyira alapos, hogy az „eliten” a tudat kábultsága diagnosztizálható, miként ha kollapszus esetén. Másodszor, a megszokott hierarchia elvesztése és nyilvános denunciaciója fölgerjeszti a vágyat a szóban forgó „elit” szabaddá tett individuumainak tudatában, hogy visszaemlékezzenek saját ilyen vagy olyan alávetettségükre, miáltal egyenlőnek érzik magukat minden érintettel, s igen

* „Die DDR und ihre Philosophen. Über Voraussetzungen einer Urteilsbildung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1991. évf. 1. sz., 50—58. o.

¹ M. Schönhoff: Brief an die Redaktion der DZfPh, 1990. évf. 7. sz., 696. o.

pontosan följegyzik, mikor és hogyan álltak harcban ezzel vagy azzal a felsőbbiséggel — amely harc értelmileg mintegy anticipálta azt, amit csak most koronáz siker. Így nem teremtknek, sokkal inkább teremtetteknek látják magukat, mint akiket egy olyan rendszer teremtett, amelyet nem ők csináltak, hanem készen találtak, olyan rendszer, amely a regulatív alaptételei elleni vétséget mindenkor képes volt azzal büntetni, hogy kizárta a közösségből az elkövetőt. Végül harmadszor, az „elit” elértéktelenedése és perifériára-szorulása apátiát vált ki benne, ami megbénítja a megértésre irányuló erőfeszítését, s azt a döntést sugallja neki, hogy bölcs dolog, ha nem keveredik bele semmibe, és hogy jobb, ha hallgat. *Si tacuisses, philosophus mansisses*, mondták a régi rómaiak. Hát nem volt igazuk?

Mármint akárhogy viselkedjen is a jövőben „ennek az országnak a filozófiai elitje”, azoknak, akik az NDK-ban így vagy úgy filozófiával foglalkoztak, biztosítaniuk kell azt az örökséget, amit az eljövendő összénmet filozófiai produkcióba *nolens volens* ők vittek bele. A következő megfontolások adalékul kívánnak szolgálni ennek az örökségnek a közelebbi meghatározásához.

1.

Nem hiszem, hogy az NDK-filozófiának és művelőinek a megítéléséhez elegendő volna létüket csupán a most letűnt állam intézményes rendszerében tematizálni. Nem szabad elfelejteni, hogy az NDK-filozófia Németországban a náci időszakban indult útjára, amikor is az NDK-filozófiát megalapító nemzedék képviselőit a náci rezsim üldözte, ütötte-verte, fogva tartotta vagy száműzetésbe kergette. Az ő belépésük a nyilvános filozófiai oktatásba és kutatásba a második világháború után, szükségszerűen összekapcsolódott a háború előtti és a háborús idők tapasztalataiból fakadó elhatározott céljukkal, hogy a fasizmus újjáéledését egyszer s mindenkorra lehetetlenné teszik. És magától értődik, hogy a Hitler-ellenes koalíciónak az a partnere, amely a később megalapított NDK területén átvette a politikai fennhatóságot, meghatározta a szelekciós feltételeket is, amelyek mellett a filozófiaoktatók hivatalukat betölthették. A meggyőződés, hogy a Szovjetunió és a kommunista párt jelenti a legbiztosabb garanciát a fasizmus újjáéledése ellen, meghatározta az NDK-filozófia alapító nemzedékének konstituálódását a második világháborút követő hidegháborús polarizálódás keretei között. Ezt a meggyőződést, amelyet a Vörös Hadsereg küzdelme alapozott meg a második világháborúban, 1989 ősze természetesen nem cáfolta meg.

A második világháború utáni német történelem — és vele az NDK-filozófia története — annak a gyilkos agresszióknak a történelmi következménye, amelyet a nemzeti-

szocialista Németország követett el Európa és a világ népei ellen. Amikor most egyetlen év szinte hihetetlenül rövid időszaka alatt átéljük a német politikai egység újbóli létrejöttét, egy percre sem szabad szem elől tévesztenünk, mi is okozta sok évre szóló elvesztését. És éppen ez jelöli ki az NDK-filozófia történelmi helyét. A németek politikai megosztottsága, amely 1949-ben csak kiteljesedett, de semmiképpen sem akkor kezdődött, az NDK-t nem a megszállás után megmaradt törzsország irredentájaként konstituálta, hanem mint egy olyan párt-állásfoglalás német képződményét, mely, már legalábbis az 1918. novemberi forradalom óta, politikailag jelenvaló, s amely megpróbálta megvalósítani a szociális kérdés forradalmi megoldásának elképzelését. A csatlakozás ehhez a párt-állásfoglaláshoz, amely 1919 óta a nemzetközi kommunista mozgalomban intézményesült, kétségtelenül elvezetett létföltételeink történelmi megváltozásához, amit 1989 ősze nem annyira semmisnek, mint inkább lezárultnak és így további fejlődésünk adott előfeltételének nyilvánított. Ebben a történelmi átalakulásban az NDK és az NSZK a háború utáni német történelem egymással szembefordult két alakulata volt, amelyeknek kölcsönös egymásra vonatkozását az egymást kizáró szembenállás alakította. Ez a meghatározottság természetesen az NDK-filozófiára is érvényes. Éppen ezért nem idegen test a német szellemtörténetben, hanem annak egyik, háború utáni alakja, azaz egy olyan időszak szellemi kifejeződése, amelynek immár vége.

2.

A német kommunisták szövetsége a Szovjetunióval, amelynek ideológiai alapja, még a Weimari Köztársaságban, ennek az államnak mint „az első munkás-paraszt hatalomnak” idealisztikus és egyenesen empatikus értelmezése volt, és amely a második világháború utáni nagy német odaadásban politikailag is realizálódott — nos, kétségkívül ez a szövetség rajzolta ki az NDK filozófiája számára a gyakorlatilag lehetséges lét kereteit. Ennyiben azt a mai szubjektív érzetet, hogy az NDK-filozófia nem annyira produkálója, mint produktuma volt az eleve adott rendszernek, nem lehet olyan egyszerűen visszautasítani. A Szövetségesek által megállapított 1945-ös zónahatárok mindenképpen meghatározták, hogyan is filozofálhatott ezután nyilvánosan az ember az Elba keleti vagy nyugati partján. Minden olyan megítélés, amely ezt a tényt semmibe veszi, csak dilettáns lehet. A szóban forgó rendszer valóban régebbi, mint az NDK-filozófia. Ezt a rendszert, ahogyan én látom, 1928—30 között hozták létre a Szovjetunióban, és — a hitleri Németország bukásának következményeképpen — lépcsőről lépésre vették át a közvetlen szovjet fennhatóság alatt álló zónában és azután a Német Demokratikus Köztársaságban. Bármit gondoljon is valaki az NDK-filozófiáról, ez

utóbbi ennek a történelmi helyzetnek a kontextusában kell fölfognia. Az NDK-beli szellemtudományok sietős tematizálása anélkül, hogy az ebbe a helyzetbe való beágyazottságukat figyelembe vennék, egészen bizonyosan csak azt eredményezi, hogy egy kigondolt tárgyról mondanak ítéletet, nem pedig arról, amit valóban meg kellene ragadniuk.

Ami az NDK filozófusait illeti, véleményem szerint az eleve adott politikai rendszeren túli, személyes felelősségük valójában a rendszer védelme melletti szubjektív döntésükben keresendő. Ez a döntés, a rendszer mindenkori állapota szerint és a személyes diszpozíciótól függően, igen különböző motivációkkal és igen különbözőképpen valósult meg. Érvényesnek fogadta el azt az alapföltevést, hogy a marxi koncepció értelmében vett emberi emancipációt a modern munkásság indítja el, amely e célból politikailag harcoló magáért-való-osztállyá alakul, hogy azután, a politikai hatalmat meghódítva, véget vessen a kapitalista kizsákmányolásnak és megvalósítsa az igazi emberi közösségséget. Ez nem valamiféle „ideológiai apparátus” segítségével hivatalos dogmává tett elképzelés volt, amelyhez az államháztartás által eltartott filozófusok nyelvhasználatukban alkalmazkodtak, hogy azután mégiscsak zavartalanul foglalkozhassanak a maguk választotta témákkal. Nem, ez az elképzelés az NDK-filozófia alapító nemzedékének személyesen elfogadott véleménye volt, amely a fasiszta barbárság elleni politikai harc tapasztalatai alapján alakult ki.

E szemlélet folytán voltak az NDK filozófusai készek arra, hogy támogassák a történelmileg új államnak a kommunista párt általi politikai vezetését, ami természetesen az ő közreműködésüktől függetlenül is eldöntött dolog volt. Ezt a támogatást azonban megerősítette egy platóni eredetű, titkolt és eredendően filozófiai hátsógondolat: Csakis a filozófusok lehetnek az állam irányítói. Az az igény, hogy a valóságos politikai vezetés filozófiai vagy tudományos fénybe burkolózzék, hatékony és eleven volt. Nem keveseket hajtott ez a hatalom közelébe, ahol ráadásul — mint ahogyan aztán a tapasztalat megmutatta — a szokásos konkurenciától is biztonságban érezhette magát az ember. Aki elnyerte egy politikai bürokrata pártfogását, ápolhatta magában a hitet, hogy ama bizonyos platóni eszmét egy kissé hozzásegíti a megvalósuláshoz, másrészt pedig biztos lehetett benne, hogy ő nem lesz kíméletlenül kezelt céltáblája bárdolatlan recenzióknak, pimasz kritikáknak és az úgynevezett tudományos véleménycsaták egyéb kinövéseinek.

E tendencia ellenében a kommunista párt valami olyasmit kínált, amit egyetlen más párt sem hordozott önértelmezése bugyrában, nevezetesen azt a képzetet, hogy a párt a dialektikus és történelmi materializmus alapján dolgozza ki vezetési koncepcióját, azaz ő maga tesz tevékenysége szellemi föltételévé egy meghatározott filozófiát. Egy politikai párt, amely a tudományra hivatkozik, mindenképpen találhat tudósokat, akik éppen ennek a pártnak érzik elkötelezve magukat. És minthogy a mindennapi politikai

tevékenység az érdekérlelés és a döntésre jutás komplikált szövevénye, ahhoz, hogy fény derüljön a kommunista párt és a tudomány közötti valódi összefüggésre, gyakorlati tapasztalatra van szükség, amelyet csak eléggé hosszú távon lehet megszerezni.

Szemükre vethetik az NDK filozófusainak, hogy a kommunista pártnak a tudományhoz való tényleges viszonyát már a Szovjetunióban legalább 1930 óta bekövetkezett események folyamatában észre kellett volna venniük és tanulmányozniuk kellett volna. A gazdaságtant, a történetírást, a pszichológiát, a biológiát, és saját diszciplínájukat, a filozófiát is, ezek az események súlyosan érintették. Bizonyos azonban, hogy az ilyen észrevevésnek, az ilyen tanulmányozásnak, ha fölvilágosítás céljából nyilvánosan folytatják, a következménye azonnali kizárás lett volna az intézményesített tudomány képviselőinek sorából. Így aztán meg kell állapítani, hogy az NDK-filozófia úgy alakult ki, hogy hallgatólagosan elismerte vagy legalábbis eltűrte a rendszer lényeges politikai kifejeződéseinek tabuvá-tételét, amit így lehetővé tett és védelmezett. Más szavakkal: Be kell ismerni, hogy ez a filozófia a tudományos magatartást, amely szerint az észlelhető jelenségeket magukért-valóan és objektívan kell tematizálni, saját rendszere politikai vezető intézményeinek viselkedésére vonatkozólag eleve föladta. Ezzel azonban az NDK-filozófia, amennyiben ideológiákat is témává tett, maga is ideológiai parancsszónak engedelmeskedett. Ezt a tényt éppenséggel ki is mondta azzal, hogy önmagát „a munkásosztály tudományos világnézeteként” jellemezte.

Ebben az összefüggésben kell említenünk azt a — még mindig valós magyarázatra váró — jelenséget, hogy a Szovjetunió határain kívül élő értelmiségiek készek voltak a moszkvai pereket, annak a jéghegynek a csúcát, amely a tudományt is érintette, ártalmatlannak minősíteni, vagy éppen mint az „első munkás-paraszt állam” védekezési aktusát értelmezni. Feuchtwanger *Moszkva 1937*-je csak egy a sok irritáló példa közül. Bloch, akiben NDK-filozófusok mesterüket tisztelték, ezt a per- és megsemmisítés-orgiát nem látta lényegesen másképp, mint Feuchtwanger. Ebben a kontextusban helyezkedik el az NDK-filozófia is.

3.

Ha abban az értelmezésben, amely szerint a munkásosztály az emberi emancipáció hordozója, a kommunista párt és az NDK-filozófia önértelmezésének közös fix pontját adhattuk meg, akkor azoknak a törekvéseknek, amelyek megpróbálták materiálisan létezővé tenni ezt az elképzelést, a valóságos eredménye nyilvánvalóan ennek az elképzelésnek a cáfolata lett. A szociális kérdés vélt forradalmi megoldása, amelyet a kommunista pártok mindenütt, ahol az államhatalom átvételével a politikai harc

győztesei lettek, a belső piac kisajátítása és kiküszöbölése révén kíséreltek meg elérni, olyan gazdasági rendszerhez vezetett, amely stagnálással és a népgazdaság szubsztanciális szétesésével ért véget. Így hát nem a szociális kérdést oldották meg, hanem a hiányt tették nemzetileg általánossá. A progresszív gazdaságfejlődés, amely megnövekedett termelékenységben és új termelőerők kialakulásában realizálódik, a nem-kommunista módon szervezett gazdasági rendszerekben ment végbe. Márpedig a szociális kérdés megoldásának ez az igazi föltétele.

Ha ezt a megállapítást elfogadjuk — és én nem látok rá értelmes lehetőséget, hogy elismerése elől kitérjünk —, akkor az NDK-filozófia megszűnése és a jövőendő német filozófiai produkció momentumává való átalakulása összekapcsolódik a kínos kérdéssel: Mit is tartunk a marxi vízióról: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi fegyvereit*...”² Az „ember emancipációját”, amely kétségkívül filozófiai téma, valóban úgy kell-e érteni, hogy „ennek az emancipációnak az *agya* [...] a *filozófia*”, és „*szíve a proletariátus*”? Valóban érvényes-e a tétel: „A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül”³ Ezeknek a kérdéseknek a pozitív megválaszolása az NDK-filozófiát alapjában határozta meg. A kommunista gazdaságvezetés, ha úgy ítéljük meg, mint a marxi vízió megvalósítási kísérletét, nem az emberi emancipációt eredményezte, hanem az egyéneknek az alá a nemzeti közösségi lényeg alá rendelését, amelynek a kommunista párt- és államvezetés volt a képviselője. Ebben az alávetettségben az egyéneket nem mint személyeket ismerték el, azaz nem mint szuverén szerződő feleket a szociális viszonyok meghatározásában, hanem mint funkcionáriusokat, akiknek mindenféle inputra meghatározott outputtal kell reagálniuk. És ha az egyének egy ilyen rendszerben a személyiségüket érvényesítik, azt kockáztatják, hogy kizárják őket a kialakult közösségből, egészen állampolgárságuk önkényes megvonásáig, extrém esetekben egészen addig, hogy elítélik őket mint „a nép ellenségeit”.

Marxra nem fogható rá, hogy az ő fölfogásában az emberi emancipáció az individuumoknak a nemzeti közösségi lényeg alá rendelését eredményezte volna. Nagyon is világosan kiolvasható a szövegeiből, hogy ő „az ember emancipációját” a személy szabadsága nélkül el sem tudta képzelni. Mégis meg kell állapítanunk, hogy a közösségiség romantikus dicsőítésével a vagyon nélküli bémunkásokat azonosította a történelemnek azokkal a szereplőivel, akik a „valódi emberi közösségi lényeg”

² Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*, Marx és Engels Művei I. k., 390. o.

³ Uo., 390—391. o.

megvalósítására hivatottak. Ebben az azonosításban, ahogy én látom, a közösség cserélődik össze a társadalommal, ami a kereskedelem, a pénz, a profit ugyancsak romantikus denunciálásán alapszik.

A fiatal Marx a kortársi nemzetgazdaságtan tanulmányozásának alapján ezt írja: „A csere [...] = a *nembeli tevékenység* és nembeli élvezet, melynek valóságos, tudatos és igazi létezése a *társadalmi tevékenység* és a *társadalmi élvezet*.”⁴ Ezt az állítást én ma is érvényesnek tartom, és úgy értelmezem, hogy a piac közvetítésével megvalósuló csere azt a fajta köteléket alapozza meg az emberek között, amelyet „társadalomnak” nevezünk. Marx azonban ugyanabban a kontextusban úgy látja, hogy a társadalom „a csere és a kereskedelem” formájában fölfogva a társas érintkezésnek csak elidegenült formája, amely az emberi közösségi lényegét „az *elidegenedés* formájában” képviseli. Ez egyrészt azt jelenti, hogy itt a társadalom és a közösség fogalmilag nincs pontosan megkülönböztetve, másrészt, hogy az emberi emancipáció az emberek „igazi közösségi lényegének” előállításával transzcendálja a cserét, így a nem-elidegenült társadalmiságot a közösségben mutatja föl. Ez a nézet csak azzal a föltétellel érthető, ha a csere már magában valóan gyanús dolog. És valóban erről van szó: „A fosztogatásnak, a becsapásnak a szándéka szükségszerűen ott rejlik a háttérben... Ha testi erőmből futja, akkor egyenesen fosztalak ki. Ha a testi erő birodalma meg van törve, kölcsönösen látszatot igyekszünk kelteni magunknak, és a legjáratosabb rászedi a másikat.”⁵

Éppenséggel nem vitatható, hogy a történelemben faktikusan föllép a kereskedelem, mint megszüntetve-megőrzött fosztogatás. Éppoly kevésbé lehet tagadni, hogy a kereskedők, megfelelő föltételek mellett, visszaesnek a fosztogatásba. De vajon ez határozza meg a kereskedelmet mint a realizált társadalmiságot vagy szocialitást? Véleményem szerint fejlődésméleti szempontból el kell ismerni, hogy a csere nem csupán az adásvétel intézménye, hanem, legalábbis a kapitalista termelési mód megszületésével, az értékesebbnek tartott termékek és szolgáltatások szelekciójának közege is, és így a fejlődés föltétele. A hatékonyabb termelőerők a cserében értékesebb termékek és szolgáltatások közvetítésével jelennek meg, következőképpen extraprofit-hoz vezetnek, s a naiv szemlélet számára ez kizsákmányolás eredményének tűnik föl. Ha az ilyen szemlélet népi előítélet erejére tesz szert, akkor mozgósító hatalma általában a csere ellen irányulhat, s győzelme esetén nincs más lehetőség, mint a cserét elosztással

⁴ Marx: *Kivonatok J. Mill, „A politikai gazdaságtan elemei” c. könyvéből*, Marx és Engels Művei 42. k., 24. o.

⁵ Uo., 34. o.

pótolni a közösségben. Ezzel ugyan a szegények és a gazdagok közötti ellentét csökken, a termelők innovatív potenciája azonban elvész.

Mármost kétségtelenül igaz, hogy a modern kommunista mozgalom éppen abból szerezte politikai potenciáját, hogy a munkásság egy részét mozgósította a „pénz uralma” és a „profitgazdaság” ellen. Ilyen módon a szociális kérdést azáltal próbálta megoldani, hogy a cserében megjelenő társadalmiságot föloldotta és központilag szabályozott elosztással helyettesítette az uralma alatt álló közösségben. Így a pénzzel, az adóval és a haszonnal szembeni népi előítéletet századunkban gyakorlatilag ismét fölélesztette, és ezzel éppen azt az eredményt produkálta, amit most idegen beruházók bevonásával kell megszüntetnünk. Vitathatatlan, hogy a múltban uralkodó marxista Marx-interpretáció elegendő szöveghelyre mutathatott rá, amelyeken pontosan az az olvasat található, amely az „igazi emberi közösségi lényegét” ideálisan a piacon túlrá helyezi. Amennyiben pedig Marx szemlélete implikálja ezt az olvasatot, az NDK-filozófia megszüntetése nem lehetséges ésszerű Marx-kritika nélkül. Ehhez azt látom az egyik kiindulópontnak, ha világos különbséget teszünk társadalom és közösség között, visszanyúlva a csere és a termelés közti különbséghez. Magától értődik, hogy a társadalomelméleti örökséget nem lehet többé nem tudomásul venni a „polgári tudomány” pusztá jelszavának hangoztatásával.

Természetesen: amikor azt állítom, hogy az NDK-filozófia megszüntetéséhez elengedhetetlen egy értelmes Marx-kritika, nem a vulgáris „Marx, mars” [az eredetiben: „Marx ist Murks”] jelszó követésére gondolok. Én úgy látom, hogy Marx tényleg lerakta egy fejlődésméleti gazdaságtan alapjait. Ennek további kidolgozásáról nem lenne értelmes dolog lemondani. A munka marxi elemzése — eredményével, a munka kettős jellegének meghatározásával együtt — továbbra is társadalomtudományos ismereteink alkotórésze marad. Erre a jelentőségre annál is inkább szert tesz, mivel az osztályharcnak mint az emberi történelem lényegi tartalmának marxi elképzelését a modern kommunista mozgalom *ad absurdum* vitte, amikor még az „osztályharc kiéleződésével” is megtoldotta — hogy bűnbakot keresve régi emberei ellen forduljon, hibás gazdasági döntéseinek következményeit magyarázva. Az osztályharc, amelyet mint politikai jelenséget egyáltalában nem lehet tagadni, nem helyettesíti a termelést. Ennek fejlődése azonban, éppúgy, mint a csereé, meghatározza az emberi történelmet.

Ahhoz, hogy valaki értelmes ítéletet alkosson az NDK-filozófiáról és művelőiről (tekintet nélkül arra, hogy érvényesnek tartja-e az általuk elfogadott alapföltevéseket), elengedhetetlenül szükséges előfeltétel a valóságos történelem tudomásulvétele. Ami a jelenben pusztá ténynek tűnik, történelmi kontextusban éppenséggel problematikus esetnek bizonyulhat. Aki az NDK-ban a filozófiának kötelezte el magát, rendszerint még ifjúkorában — teljesen a szokott módon, tudásvágytól hajtva —, az előtt olyan karrierlehetőségek nyíltak meg, amelyek az NSZEP központi bizottsági tagságától a börtönlakó státusáig terjedtek. Az NDK-filozófusok mindkét véglet realizálását kiérdemelték, mint ahogy a számos köztes helyzetet is, amelyeket filozófiai tanulmányok révén el lehet érni. Tekintettel erre a tényre, az NDK-filozófiának a kommunista párt szolgálólányaként való bemutatása biztosan rövidre zárt és ebben az egyoldalúságában hamis ítélet. Az NDK-filozófus mivolt nem „ennek az országnak a filozófiai elitjében” teremtdött meg, ha jól értem Schönhoff asszony meghatározását. Reprodukálódott minden új generációval, s ebben a reprodukcióban állandóan megújult az igazság és a pártosság konfliktusa, az érdekelt individuumok számára igen különböző kimenetellel. Ebben a folytonos reprodukcióban az NDK-filozófusoknak a kommunista párthoz (és a pártnak a filozófusokhoz) való főntebb jellemzett viszonya olyan kísérlet tartalmává lett, amely mindenképpen újszerű volt, s amelynek azután 1989 őszén mindenki számára megállapítható lett a definitív eredménye: az a jámbor föltevés, hogy lehetséges a filozófia uralma az államban, pusztá illúzió volt, legalábbis ami az uralmon lévő pártbürokraták tanulékonyágát és a képzésre való készségét illeti. A kommunista párt hivatkozásából a dialektikus és történelmi materializmusra — azon túl, hogy az oktatásban kádereket bíztak meg ismertetésével —, az lett, hogy a filozófiát alárendelték a vezető kaszt érdekeinek.

Ez a helyzet nem kezdettől állt fönn, hanem létrejött. Ha meggondoljuk, hogy 1951-ben a berlini Humboldt Egyetemen a filozófiát fő szakká tették, hogy 1956-ban a berlini Német Tudományos Akadémián egy filozófiai szövegeken dolgozó munkacsoport alakult, amelyből 1962-ben létrejött ennek az Akadémiának a Filozófiai Intézete, hogy a lipcei, a hallei és a jénai egyetemeken a filozófia oktatása szakadatlanul folyt, hogy Drezda, Greifswald és Rostock is otthont adott neki — akkor természetesen meg kell állapítanunk, hogy a kérdéses kísérlet *nolens volens* magába foglalta a szükséges föltételeket ahhoz, hogy a filozófiai kutatás és oktatás általában intézményesen biztosított legyen. Ez nem kis dolog, ha számításba vesszük, hogy a filozófiának a párt ideológiája alá rendelését a legegyszerűbb módon úgy hajthatták volna végre, ha a filozófiát pártiskolai szakká nyilvánítják. Jóllehet ez is megtörtént, mégsem vezetett a

filozófia akadémiai státusának megszüntetéséhez, hanem csak szabályozott konkurenciához a két intézmény között. Ezzel *de facto* elismerték az akadémiai eredetű filozófiai produkció és a pártmegbízásból született hasonló produkció közötti konfliktust, amely mindenképpen föltételezi a tudomány és a politika közötti különbséget.

Az NDK-filozófia története e különbség kifejlődésének története. Az 1952-es Slánský-per, amelynek német lemásolását 1953. június 17-e megakadályozta, az NDK filozófustársadalmának szemében még a különös jelenségek közé tartozónak tűnt, az 1956–58-as évek azonban már húsba vágóak voltak. Az NDK-filozófia rövid nyara, amelyet 1956 márciusában a berlini szabadság-konferencia vezetett be, véget ért, amikor a szovjet hadsereg másodszor is bevonult Budapestre 1956. november 4-én. Ami következett, az az úgynevezett „párt- és államellenes csoportok” denunciálása és önkényes kiszelektálása volt a filozófusok, sőt a filozófushallgatók közül is, akiket korábban éppen a marxista filozófia megismerésének igénye hajtott a német Nyugatról a Humboldt Egyetemre. Börtön és „a termelésben való próbatétel” lettek a filozófiában serénykedők stációi, s ez az 1958-as évet fordulópontként jelöli meg az NDK-filozófia történetében. Ha 1956 után még lehetségesnek látszott valamiféle partneri viszony kialakulása az NDK filozófusai és a kormányzó párt között, ezt a lehetőséget szétrombolta a rendőrállami beavatkozás. A további fejlődés szempontjából világossá vált, hogy a jövőben minden filozófiai fáradozásnak számításba kell vennie a pártvezetés artikulált érdekeihez való alkalmazkodást. És minthogy az artikulálással általában az uralkodó párt Központi Bizottságának első- vagy főtítkára foglalkozott, a filozófiai szövegekben növekvő helyet foglaltak el a többé-kevésbé odaillő citátumgyűjtemények. Az oda-vissza bebiztosítást, valamint az odaadó hűség igazolását szolgálta ez. Végül, ezt is meg kell mondanunk, az idézetekben-gondolkodás egyfajta kemény, kényszerű követelmény kielégítésére fejlődött ki, amelyet egymással versengő cenzorok vizsgáltak, s a ki nem elégitő esetet a kétes pártosság bizonyítékeként használták föl.

Az NDK-filozófiának ez a helyzete, amelyet 1961-ben lebetonozott a Fal megépítése, ami a konfliktusba keveredett filozófusok számára lehetetlenné tette, hogy egyszerű határátlépéssel kivonják magukat a hatósági intézkedések alól, a 60-as években azután, a beköszöntött reformviták jóvoltából — amelyek csúcspontjukat 1962 és 1965 között érték el — jelentősen könnyebb lett. „A tervezés és a vezetés új gazdasági rendszere” című konstrukció lehetővé tette a tudomány és a társadalom összefüggésével foglalkozó vitát, amelyet az ember még a 80-as években is csodálattal olvashatott újra. A filozófusok foglalkozhattak a szaktudományokkal, s már 1959-ben létrehozta a Humboldt Egyetemen egy katedrát a természettudományok filozófiai problémái számára, aminek nem kevés NDK-filozófus köszönheti a tudományos fokozatát. A tanszéket elsőként, sok éven át vezető Hermann Ley, aki mélységesen fölvilágosult

szellemű volt és jól ismerte a politikai mechanizmusokat, nem eredménytelenül magyarázhatta aspiránsainak amaz út titkait, amelyen „el lehet kerülni egy párteljárást”. És a párttagság általában valóban föltétele volt a filozófiai karriernek. Ezzel a föltétellel filozófiailag meg lehetett élni a 60-as évek reformlégkörében, amennyiben az ember betartotta a játékszabályokat.

Éppezt nem tette Robert Havemann, amikor 1963/64 téli szemeszterében a Humboldt Egyetemen „Filozófiai problémák természettudományos aspektusai” c. kurzusát tartotta. Rögtön akadt szerző, aki megírta „Havemann 1962-es lipcsei beszédének és a berlini Humboldt Egyetemen 1963/64-ben tartott előadásainak rövid értékelését”, amelyet most Dieter Hoffmann kiadásában újraolvashatunk.⁶ „A revizionizmus és az anarchizmus mocsara”, a magyarországi Petőfi-körhöz hasonló „ellenforradalmi szenny” előkészítése, „a pártvezetés tagjainak kártevőként és dogmatikusként” való szidalmazása — így hangzanak a szerző szemrehányásai, jelezve a veszélyzónát, amelyet az NDK-filozófusnak nem szabad megközelítenie, ha nem akarja kockára tenni a hivatását. Robert Havemann végigjárta a maga útját: 1966-ban még akadémiai tagságát is törölték, tekintet nélkül az Akadémia alapszabályára, s ezzel példásan demonstrálták, hogy az 1958-as döntés természetesen a 60-as években is érvényben maradt. Ez azt jelentette, hogy az egyéni álláspont megőrzése konfliktus esetén az ember magáramaradását és elszigetelését vonja maga után, amit nem mindenki visel el. Így ez azt is jelentette, hogy az NDK-filozófia többé nem lehet más, mint térdre borulva művelt filozófia.

Mint ahogyan az 1956-os intervenció Magyarországon, úgy az 1968-as prágai intervenció is nyomatékosan demonstrálta az NDK-filozófiának léte politikai határait. A „munkás-paraszt hatalom” megvédése ugyan az a pont maradt, amelyben az NDK-filozófusok megegyeztek a kormányzó párttal. Csakhogy mi valójában ez a hatalom, ha — immár fölismerhető szabályszerűséggel — folytonosan tankok bevetésével utasítja rendre saját lakosságát, éspedig olyan rendre, amelyet a politikai vezetés „a munkásosztály történelmi küldetése” nevében megfelelőnek tart? Ezt a kérdést az 1968-as intervenció, ahogy én látom, végérvényesen kiprovokálta, s ezzel megtörte a naiv igyekezetet, hogy a kommunista párttal kötött szövetséget nem szabad gondatlanul veszélyeztetni. A filozófiai értelem a militarista hatalom láttán cinizmusba süllyedt, és ettől fogva kettős világban élt: a nyilvánosban itt, a privátban amott. Az NDK-

⁶ R. Havemann: *Dialektik ohne Dogma?* (Aufsätze, Dokumente und die vollständige Vorlesungsreihe zu naturwissenschaftlichen Aspekten philosophischer Probleme), hg. v. D. Hoffmann, Berlin 1990.

filozófusok természetesen tudtak a tragédiákról, amelyek prágai kollégáik körében lejátszódtak — és nem láttak menekvést.

Az Ulbricht-adminisztrációról a Honeckerére való áttérés azután egy pillanatra még egyszer fölillantotta a reményt, hogy a filozófia politikai-ideológiai kizsákmányolása az úgynevezett új tárgylagosság belépésével enyhülhet. Ez az új tárgylagosság csak rövid ideig tartott, s nagyon hamar ideológiai vákuumnak bizonyult, amelyet Kurt Hager azzal töltött ki, hogy Lenin írását, a „*Materializmus és empiriokriticizmust* az érvényes filozófiai katekizmussá kiáltotta ki. Azután, 1975 körül, az NDK filozófustársadalmának úgyszólván valamennyi tagja előtt világossá vált, hogy azok a várakozások, amelyeket az NDK-filozófia kezdetkor a kommunista pártnak a tudománnyal kötött szövetsége ébresztett, beteljesíthetetlenek maradnak — legalábbis, amíg ez a párt- és államvezetés főnáll. Így ennek a társadalomnak minden tagja arra rendezkedett be, hogy kihozza a főnállóból azt, ami lehetőség szerint a legjobb. Alig maradt ellenállás a filozófiai monopóliumok létrehozásával szemben, amelyeket utazókáder-kijelölések és különféle tanácsok segítségével jól összehangoltak. A változás reménye — az ember biológiai erejénél fogva — kiváltképpen a fiatalabb generáció tudatában élt, amely az idősebbek közötti összeütközéseket már nem érezte a saját ügyének. Ebben a végső állapotban érte utol az NDK-filozófiát 1989 ősze, így várja hasznosítását, ami egyelőre késik.

5.

E vázlat befejezéseként szeretném megjegyezni, hogy a mai, a modern kommunizmus gazdasági és politikai összeomlása révén lehetővé vált áttérés egy demokratikus alkotmányos rend irányában csak akkor fejtheti ki civilizatórikus hatását, ha a felelősség problémáját szigorúan személyre szólóan fogalmazza és oldja meg. Az olyan ítéletekből, amelyek csoportokat marasztalnak el, elégünk van; az ilyenek visszataszítóak, és nem szüntetik meg azt az elvet, amelytől búcsút kell vennünk. Az NDK-filozófia alapját individuumok viselkedése alkotja, akiknek nem adatott meg, hogy személyiségüket szabadon és jogbiztonságban bontakoztathassák ki. Befalazva és utazási kapcsolataikban főnökük kezétől függve, elszenveték a provincializálódás fenyegető veszélyét, amely méreg a tudomány számára, s most azt látják, hogy az elértéktelenedés veszélyével kell szembenézniük. Olyan szituáció ez, amelynek átvészeléséhez nagy jellemerő kell. Nem vészeli át, ha a nagyon is szükséges megítélés tartalmát átalányítéletek teszik ki. Ez nem lehet civilizált búcsú a múlttól.

Természetesen vannak, akik felelősek azért az állapotért, amelybe az NDK-vállalkozással együtt az NDK-filozófiát is belevezették. Ők személy szerint felelősek. Megilleti őket a szabad elhatározás joga, hogy ezt a felelősséget fölfogják és a megfelelő következtetéseket levonják. Ehhez idő kell. Annak pedig napjainkban, amikor új termelési feltételek létrehozására történnek erőfeszítések, szűkében vagyunk. Az, hogy megnémult „ennek az országnak a filozófiai elitje”, bármennyire sajnálatos is, érthető, ha számításba vesszük, mennyire gyökeres az átalakulás, amelyet átélünk. Csak reménykedhetünk, hogy egy nem túl távoli napon nem a beismerés, hanem a megismerés váltja majd föl.

(Fordította *Rózsahegy* Edit)

NÉMET FILOZÓFUSKONGRESSZUS AZ ÚJRAEGYESÍTÉS JEGYÉBEN

LENDVAI L. FERENC

A német filozófusok legnagyobb és legátfogóbb társasága, az *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* 1990. szeptember 24. és 28. között tartotta XV. kongresszusát (XV. Deutscher Kongreß für Philosophie) Hamburgban, ezzel az aktuális, sőt mondhatni aktualizáló címmel: „Philosophie der Gegenwart — Gegenwart der Philosophie”. Az aktualitást azonban nem csak a téma nyújtotta, hanem az a tény is, hogy a kongresszus időpontjában a két német állam gyakorlatilag (a pénzreform és más intézkedések révén) már egyesült, s közvetlenül a formális újraegyesítés előtt állott. E tény abban is megmutatkozott, hogy a *német* filozófusok kongresszusán először — és egyszerismind persze utoljára — vehettek részt, a több száz főre rúgó szövetségi-német, nagyszámú svájci és osztrák tag és érdeklődő mellett, az NDK filozófusai.

A hihetetlenül impozáns kongresszust, amelyen az ember néha úgy érezte magát, mintha a filozófia világkongresszusán lenne — hiába, Németország ma is a filozófia országa — a Hamburg városát képviselő Ingo von Münch és a Hamburgi Egyetem elnöke, a német tudományos közélet elismert képviselője, a magyar kapcsolatokat is ápoló teológus Peter Fischer-Appelt üdvözlő szavai után, a Társaság lelépő elnöke, a hamburgi (azóta berlini) filozófiaprofesszor, Herbert Schnädelbach bevezetője nyitotta meg a szóban forgó témáról, melyet azután a kongresszus plenáris kollokviumai illetőleg szekció-előadásai részletesen és számos különös vonatkozásban tárgyaltak. (Új elnökké a kongresszus a karlsruhei Hans Lenk professzort választotta meg.) A kongresszus két legátfogóbb rendezvénye emellett az a két nagy nyilvános előadás volt, amelyet az „angolszász” és a „kontinentális” filozófia egy-egy jeles képviselője, Hilary Putnam illetve Karl-Otto Apel tartott. Mindketten a filozófiának a modern társadalomban betöltött szerepével foglalkoztak, ahol is Putnam a németek számára jól ismert frankfurti diszkurzus-etika kiegészítését javasolta az amerikai (pl. dewey-i) hagyományokkal egy modern demokratikus közösség elméletének megalapozásához; Apel pedig azt hangsúlyozta, hogy éppen egy ilyen kommunikációs közösség megléte a föltétele a hagyományos metafizika vagy „első filozófia” öröksége megőrzésének.

A „Filozófia és filozófiatörténet” c. kollokviumon, a bambergi W. Chr. Zimmerli és az atlantai (USA) R. Makkreel előadásai után, egy pódiumbeszélgetés hangzott el a hamburgi W. Bartuschat és a braunschweigi R. Simon-Schäfer illetőleg a kelet-berlini E. Hahn és a jénai K. Vieweg részvételével. Az előadások és a pódiumbeszélgetés egyaránt hangsúlyozták a filozofálás korba-ágyazottságát, s az NDK-beli résztvevők saját szituációjuk szomorú tényei mellett azt is hangsúlyozni igyekeztek, hogy bizonyos, a közvetlen politikai—ideológiai ellenőrzésnek kevésbé kitett területeken, mint filozófiatörténeti vagy logikai részkutatások, mégiscsak születtek bizonyos eredmények a keletnémet államban is. A kongresszus mondhatni kitörő lelkesedéssel üdvözölte a keletnémet filozófusok jelenlétét, s általános együttérzéssel akceptálta azt a segítségkérést, amellyel ők a német filozófusok kongresszusához fordultak. Ennek gyakorlati formái, a velejáró paradoxákkal együtt, persze csak az azóta eltelt időben mutatkoztak meg.

Az e témához kapcsolódó szekcióülések hagyományos témákkal: Kant és Hegel vagy Lask és Simmel filozófiájának időszerű továbbgondolásával foglalkoztak. Mintegy a főtebbi általános témának egy különös vetülete mutatkoztak azután a „A középkor filozófiai jelenléte” c. kollokvium és a hozzá kapcsolódó szekció-előadások, mely utóbbiak közül némelyik a tamási természetjog-koncepció és Bloch remény-filozófiája, az ágostoni filozófia és a nyelvtan, vagy a középkori esztétika és a hermeneutika kapcsolatának fölmutatásával igyekezett hidakat építeni a múlt és a jelen között. S még mindig ilyen különös vetületként mutatkozott „A metafizika öröksége és jövője” c. téma is, mely mindamellett erősebb érdeklődést és visszhangot váltott ki: a kollokvium moderátora Otto Pöggeler (Bochum), egyik előadója a kiváló francia kutató, Pierre Aubenque (Párizs), egy másik a neves német professzor, Manfred Riedel (Erlangen-Nürnberg) volt. S ha az előbbi a metafizikai örökség túlhaladhatatlanságát hangsúlyozta — amelyről a szekció-előadások részletekben és részletezőbben is szóltak —, az utóbbi arra is módot talált, hogy az ún. „német külön út” lehetőségeivel és kockázataival meglehetősen részletességgel foglalkozzon.

Közvetlenül kapcsolódtak napjaink problematikájához a további kollokviumok és szekciók. Így az „Ember és természet” illetőleg a „Technológia és etika” c. kollokviumokon és a hozzájuk kapcsolódó szekcióüléseken olyan problémák kerültek előtérbe, mint a természet részeként fölfogott emberi test, az ökológiai és egyéb tervezések túldimenzionálhatósága, s inkább csak másodsorban az olyan hagyományos kérdések, mint a természettudományos megismerés vagy a számítógépek problémái. A „Tudomány és kultúra” c. kollokvium és szekció megint csak nem utolsó sorban a résztvevő személyiségek miatt került az érdeklődés középpontjába. A kollokvium legnagyobb hatású előadását a természetesen zsűfólásig megtelt nagyelőadóban a változatlanul óriási

tekintéllyel bíró Jürgen Habermas tartotta, „Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft — aus Husserls, Heideggers und heutiger Perspektive” címmel; ebben főleg azt emelte ki, hogy a filozófiának — az ún. szubjektum-filozófián (Subjekt-Philosophie) túlmenően — egyfelől a társadalomtudományokkal szoros kontaktusban, másfelől tudománykritikailag kell az életvilág intézményeit az állam és a piac hatalmaival szemben védelmeznie. A szekcióülés moderátora Odo Marquard (Giessen) volt, a „posztmodern” problematika egyik legjelesebb ismerője, ami az ülést már önmagában véve is érdekessé tette — persze az elhangzott előadások mellett, mint a marburgi W. Zitterbarthé, amelyben Winch és Schütz nyomán elemezte életvilág és tudomány kapcsolatát. Végül a „Politika és erkölcs” c. kollokviumon Ottfried Höffe (Fribourg) és Terry Pinkard (Washington, USA) éppúgy morál és politika szféráinak világos elválasztásával és mindamellett a morál követelményeinek lehető érvényesítésével bajlódtak, mint Hennig Ortmann (Basel), aki a bizalom morális elvének a politikában való lehetséges érvényesítését a következő szellemes aforizmában foglalta össze: „Kontrolle ist gut, Vertrauen ist besser.” A szekcióban többek között a jeles Fichte-kutató W. Lütterfelds (Passau) foglalkozott a témával.

Számos egyéb szekció tette még teljessé a jelenkori filozófia panorámáját. Így külön szekcióülés foglalkozott a Kritikai Elmélet problematikájával; két külön szekcióülés az esztétikai problémákkal; a téma iránti óriási érdeklődést mutatta, hogy „Tudat és mesterséges intelligencia” címmel három szekcióülésre is sor került. További szekcióülések foglalkoztak a gazdasági etika, az érveléstudomány, az analitikus (és „posztanalitikus”), valamint a XIX. századi filozófia problémáival. Két szekcióülést szenteltek a Németországban fontosnak tartott és nagyon komolyan vett filozófia-didaktikai témáknak, s természetesen két „szabad szekció” is a résztvevők rendelkezésére állt.

Nagy érdeklődésre tartott számot és joggal egy további pódiumbeszélgetés „Philosophie im Fernsehen” címmel, többek közt Odo Marquard és Herbert Schnädelbach részvételével — a fölvetelt a televízió egy későbbi időpontban közvetítette. (A kongresszuson egyébként külön video- és komputer-bemutatót is tartottak.) Az egyre népszerűbb ún. „filozófiai praxis” társasága külön szekcióülést tartott; hasonlóképpen érdekes rendezvény volt a filozófusnők nemzetközi egyesületének tanácskozása. A filozófiai könyvkiadás kérdéseivel éppígy külön kiegészítő ülés foglalkozott — a kongresszuson részt vettek többek között a filozófiai könyvkiadás olyan jeles képviselői, mint Vittorio Klostermann és Richard Meiner (a Meiner-cég későbbi nagysikerű budapesti kiállításának gondolata itt merült föl először). Érdeklődésre tartott számot továbbá a filozófia afrikai helyzetével foglalkozó ülés, ahol fiatal fekete-afrikai filozófusok számoltak be a filozófiaoktatás ottani problémáiról; valamint a — nagyjából mindenütt ugyanazon problémákkal küszködő — kelet-európai helyzetről szóló

beszámoló rendezvénye (a magyarországi helyzetről Lendvai L. Ferenc referált), melyet a keleti kapcsolatokat az évek során tudatosan építő Herbert Schnädelbach moderált. A kongresszuson néhány kelet-európai (nagy részt éppen Németországban tartózkodó) előadó is részt vett, így a magyar Kiss Endre „Plausibilität und Possibilität in der Philosophie der Gegenwart” címmel tartott előadást.

A kelet-európai filozófusok között az adott pillanatban természetesen még az NDK filozófusai is ott voltak, köztük Hans-Christian Rauh, egy időben a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* főszerkesztője s e minőségében a folyóirat „magyar számának” szervezője. (Még lehet, e tény is hozzájárult későbbi leváltásához.) A komoly múlttal rendelkező, de később egyre szürkébbé vált folyóiratot a fordulat óta egy fiatal volt ellenzéki, Mischka Dammaschke szerkeszti, aki az utóbbi időben heroikus munkával szervezte át a lapot, s juttatta el a nemzetközi élvonalba. (Hogy ez mit jelentett, arra nézve gondoljuk meg: a hatalmas apparátusú „Zentralinstitut für Philosophie”, amelynek igazgatását a fordulat után ugyancsak egy jeles ellenzéki filozófus, Peter Ruben vette át, nem kerülhette el sorsát, s az egykori NDK-Akadémia többi intézetével együtt a megszüntetés sorsára jutott.) A folyóirat egyre több és több írást közölt a legkiválóbb (jórészt nyugati) szerzők tollából, majd a végső átformálás során teljesen új tudományos vezetést kapott. A kiadás tudományos irányítói ma: A. Honneth, H-P. Krüger, H. Nagl-Docekal, H-J. Schneider; a „Wissenschaftliche Beirat” névsora: K-O. Apel, Sh. Avineri, P. Bourdieu, H.L. Dreyfus, Y. Elkana, J. Habermas, D. Heinrich, Fr. Kambartel, J-F. Lyotard, J. Mittelstraß, N. Motroschilowa, H. Putnam, N. Rescher, P. Ricoeur, R. Rorty, H. Schnädelbach, Ch. Taylor. A visszajelzések szerint a folyóirat olvasottsága egyre növekszik az újraegyesített Németország nyugati felén is.

ARISZTOTELÉSZ KÉT RENDSZERE?*

LAUTNER PÉTER

Ambiciózus könyvében Daniel W. Graham azt a célt tűzi maga elé, hogy kimutassa: filozófiai fejlődése során Arisztotelész két, egymással össze nem egyeztethető rendszert dolgozott ki. Tézisei a következőképpen foglalhatók össze.

A korainak tartott *Organon* egyfajta „atomi szubsztancializmust” képvisel, ami abban a tételben ragadható meg, hogy az elsődleges szubsztanciák ontológiailag oszthatatlanok (35. o.). Ezt később a *Fiziká*ban és a *Metafiziká*ban úgynevezett „hylémorfikus szubsztancializmus” váltja fel, aminek az a lényege, hogy a világ alapvető alkotórésze, az összetett szubsztancia (σύνολον), anyagból és formából áll (61. o.). E szemléletváltás oka a változásra adott magyarázatban rejlik. Az *Organon*ban olvasható elmélet ugyanis, így Graham, nem teszi lehetővé, hogy számot adjunk a szubsztanciális változásról, (pl. arról, miként lesz a fából hamu). Ezt megokolandó azt kell föltételezni, hogy a szubsztanciának alkotórészei vannak, ami viszont az *Organon* fölvázolt sémájában lehetetlenség. Szükség van tehát az anyagra (*materia prima*) és a formára, amelyek segítségével ez a fajta változás is leírható lesz. Az egyik rendszertől a másik felé történő fordulat oly fontosnak látszik, hogy a szerző a kuhni értelemben vett tudományos forrada-

lomként írja le (93–95. o.). Ebből a különbségtételből azután további részkövetkeztetések adódnak. Így Arisztotelész megváltoztatja a tudományos kutatás módszerével kapcsolatos nézeteit. A *Második Analitiká*ban ugyan azt fejt ki, hogy a tudomány deduktív úton, az első alapelvekből kiinduló szillogizmusok segítségével halad előre, később viszont, mindenekelőtt a *Fiziká*ban, úgy gondolja, hogy a négy ok föltárása sokkal fontosabb. A predikációelméletben is változás figyelhető meg. Míg a logikai művekben az alanyhoz (pl. „ember”) esszenciális (pl. „gondolkodó”) és akcideniális (pl. „filozófiatörténész”) predikátumok járulnak (38. o.), a későbbi fölfogás szerint viszont a predikátumok a formára vonatkoznak, ez pedig mint határozmány az anyaghoz járul hozzá (62–67. o.; utalás *Metaph.* VII 3, 1029a23–4: *De Gen. et Corr.* I 3, 317b8–11.). Ez a változás közvetlen hatással van arra, hogy miként definiálható egy dolog és mit tekintünk a lényegének (240. skk. o.). A kezdeti, genoszt és differenciát megadó definíciót egy olyan meghatározás váltja föl, ami az anyagot és a formát adja meg. Az első egy nyelvi modell volt, verbális definíciókat használva (pl. „kétlábú állat”), a második mintája

* Daniel W. Graham: *Aristotle's Two Systems*, Clarendon Press, Oxford 1987, XIII+359 oldal

pedig a mesterember tevékenysége volt, aki formát ad az anyagnak.

A két fejlődési fok elkülönítése Arisztotelész szubsztanciaelméletében — és ezáltal filozófiai nézeteinek összességében is — nem újdonság; két, egymástól radikálisan különböző rendszer föltételezése viszont már igen. Csakhogy éppen ez az inkompatibilitás kérdéses. Már maga az „atomi szubsztancializmus” ilyen fölfogása is ellentmondásos, hiszen a *Kategóriák* szerint „ez a ló” vagy „ez az ember” minősül szubsztanciának, és szó sem esik arról, hogy ezeket ne lehetne anyagra és formára osztani. Valójában az egész kérdés azon áll vagy bukik, hogy a *Kategóriák* ban leírt elméletet lehet-e, és ha igen, milyen értelemben lehet ontológiának minősíteni. Graham nem megy bele ebbe az ágas-bogas problémába, hanem egyszerűen alapul veszi, hogy igen. Viszont amikor ontológiailag oszthatatlan létezőről beszél, úgy tűnik, összemos két dolgot: ontológiailag oszthatatlannak egyrészt az olyan létezőt nevezi, amilyenre például az „ez az ember” kifejezés utal, mivel ez utóbbi egyetlen egy létezőre vonatkozhat és nem többre, másrészt a létezőknek azt a típusát, amely nem enged meg további filozófiai (logikai) analízist (25—26, 63, 80—82. o.). E kettő azonban igencsak különbözik egymástól. A kései rendszert illetően Graham úgy gondolja, hogy az ezzel kapcsolatos zűrzavar jórészt annak tulajdonítható, hogy Arisztotelész az anyagot és a formát az összetett létező komponenseinek és nem aspektusainak fogja föl — így ezek akár függetlenek is lehetnek tőle (276—280. o.). Annak eldöntése azonban, hogy mi szubsztancia (anyag, forma, vagy a belőlük összetett, vö. *Metaph.* VII) független attól, hogy az anyag vagy a forma komponense vagy aspektusa-e az összetettnek. Lehetnek

éppenséggel komponensek is, miközben a szubsztancialitás mégis csak a belőlük összeálló egészet illeti meg (pl. a kéz önmagában, mint azt Arisztotelésztől tudjuk, nem lehet szubsztancia, noha komponense az embernek), vagy tekinthetjük akár aspektusoknak is, a szubsztancialitás az összetettet ebben az esetben is csak ilyen vagy olyan aspektusában illetheti meg. Ezenkívül nincs adat arra, hogy Arisztotelész az anyagot vagy a formát komponensnek és ne aspektusnak fogta volna föl; a τὸ ἐκ τοῦτου előfordulása önmagában ezt aligha bizonyítja. Számomra tehát bizonytalanak tűnik, hogy egy ilyen, két összeegyeztethetetlen rendszerre történő elkülönítés véghezvihető-e. Ez azonban nem a fejlődéselmélet kritikája, hiszen pl. W. Leszl hosszú-hosszú oldalakon át mutatta ki, hogy a logikai művek „atomi szubsztancializmusa” az egész arisztotelészi filozófia ontológiai keretétül szolgál (*Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970; némileg módosított formában uő., *Aristotle's Concept of Ontology*, Padova 1976.). Graham azonban úgy tesz, mintha ezek az eredmények nem léteznének.

A szubsztanciaelméletek rekonstrukcióját érintő nehézségek a definícióval kapcsolatos nézeteket is problematikusá teszik, vagyis a verbális definíciók és a mesterember tevékenységét példának vevő meghatározások radikális elkülönítése vitatható. Gondoljunk csak a definícióval kapcsolatos megfontolásokra a ház kapcsán (*De Anima* I 1, 403b3—9.). A legfeltűnőbb ellenpélda azonban az ember definíciója a *Politika* első könyvében (2, 1253a2—3.); a ζῷον πολιτικόν aligha a mesterség mintájára épül föl, inkább egy *genus proximum* ből („élőlény”) és egy *differentia specificá* ből („közösségalkotó”) tevődik össze. Ráadásul Graham, aki egyébként is föltűnően

mostohán bánik az etikai és politikai művekkel, minden indoklás nélkül szegül szembe a régtől fogva kialakult közmegegyezéssel, miszerint a *Politika* ezen részei nem a korai, hanem a későbbi művek közé tartozik.

Hasonló a helyzet a négy ok szerepének megítélésekor is. Graham elfogadja (118. o.) W.D. Ross nézetét, miszerint a *Fizika* első két könyve korai, de mintha nem venné észre, hogy ezzel megint csak a saját maga által föltételezett kronológiát ássa alá. Különös érveléssel próbálja meg athetálni a *De Interpretatione* 3, 23a21—26-ot: ez a passzus, úgymond, Arisztotelész (!) későbbi betoldása, mert az „elsődleges szubsztancia” használata és az első mozgatóra történő implicit utalás a késői művek sajátja (99. o.). Noha ez az eljárás — mármint hogy egy szövegrészt kiiktatunk csak azért, mert nem illik bele az általunk elképzelt gondolatmenetbe — sajnos egyáltalán nem szokatlan, ebben az esetben és ilyen indoklással mégis különösen meghök-

kentő. Ha ugyanis Arisztotelész maga illesztette ide az inkriminált passzust, akkor az is föltételezendő, hogy sajnálatos módon nem vette észre: a megelőző évek során egy, az *Organon* ban képviselttel összeegyeztethetetlen rendszert alkotott meg. Ámbár ezt egyébként is fölróhatnánk Arisztotelésznek — hiszen máshol sem tesz úgy, mintha erről tudomása lenne.

Mindezen nehezítések ellenére el kell ismerünk, hogy a könyv telis-tele van éles elméjű megállapításokkal — mindenekelőtt a *tekhné*-modellel valamint a lehetőséggel és megvalósulással kapcsolatban — és elolvasását már csak azért is ajánlhatjuk, mert így az olvasó képet kap az arisztotelészi rendszerről (ha ugyan volt ilyen) és különösen az annak fejlődésével kapcsolatos nehézségekről, szembesülhet továbbá azzal a kérdéssel, hogy vajon beszélhetünk-e fejlődő rendszerről Arisztotelésznél, s ha igen, milyen értelemben.

PLAY SPINOZA!*

BOROS GÁBOR

A — természetesen — könyvtárnyi Spinoza-irodalomnak meglepő módon csak viszonylag csekély része vállalkozik arra, hogy egységes interpretációs horizonton belül adjon számot Spinoza — egységes olvasatra amúgy nagyon is igényt formáló — fő művéről, az *Etikáról*.

Sokan egy-egy részterületet választanak ki maguknak („Spinoza ismeretfilozófiája”, „Spinoza metafizikája” stb.), másoknál pedig, ha vállalkoznak átfogó interpretációra, a mű valamiképp torzóban marad (például L. Robinson: *Kommentar zu Spinoza Ethik* vagy

* Wolfgang Bartuschat: *Spinozas Theorie des Menschen*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1992, XI+399 oldal

M. Gueroult: *Spinoza I—II.*). Következésképpen végigvitt, átfogó interpretáció tehát kevés akad, különösen ha a „szakma” életére ténylegesen is hatást gyakorló interpretációkat keresünk. Az utóbbi évtizedek terméséből számunkra mindenekelőtt A. Matheron: *Individu et communauté chez Spinoza*. J. Bennett: *A Study of Spinoza's Ethics* és E. Curley: *Behind the Geometrical Method* című műve látszik említésre méltónak.

Wolfgang Bartuschat könyve kétségtelenül ehhez a csoporthoz tartozik illetve fog tartozni. A Meiner kiadó a német nyelvű Spinoza-irodalom új alpművével örvendeztette meg olvasóit — egyetlen Spinozával foglalkozó szerző sem takaríthatja meg magának a vele kapcsolatos állásfoglalás fáradságát.

Bartuschat azon szerzők közé tartozik, akik hosszú időn át érlelik, s újból és újból vitára bocsátják alapgondolataikat. A *Spinozas Theorie des Menschen* alapgondolatát egy 1974-ben publikált írás már tartalmazta, s akik részt vettek az ezt követő évek Spinoza-kongresszusain, az interpretáció egyre újabb, kidolgozott elemeivel ismerkedhettek meg. A munka fázisai akár az elkészült mű irodalomjegyzékéből is nyomon követhetők: 1974 és 1992 között tizenkét kontribúciót rögzít az egyébként nem minden, valaha megjelent művet, inkább csak a maradandónak bizonyulókat felsorolni kívánó bibliográfia (391—394. o.).

A kötet címe „belülről” nézve tökéletes, bár a katalógusokat böngésző „külső” szemlélőt könnyen félrevezeti, hiszen azt sugallhatja, hogy a könyv Spinoza filozófiájának egy szeletét, nevezetesen „az ember elméletét” tárgyalja. Maga a mű azonban éppenséggel nem más, mint egyetlen, minden részletében alaposan kidolgozott argumentum ama tézis

mellett, mely szerint „az ember elmélete” Spinozánál nem pusztán korolláriuma valami átfogóbbnak, hanem épp ellenkezőleg: az ember az a létező, akinek kitüntetett sajátossága — racionalitása — felől és számára tárul csak föl igazán a mindent átfogó természet (natura naturans és naturata) alapszerkezete. Mint ismeretes, Spinoza eredetileg a „Filozófia” címet akarta adni fő művének, s ezt váltotta föl később az *Etika*, amely egyrészt kétségtelenül arra utal, hogy az emberi cselekvésnek a pusztán emberin túlmutató jelentősége van Spinoza elméletében, másrészt pedig arra, hogy az emberi mozzanat a nem-emberi megragadásának iránya szempontjából döntő jelentőségre tesz szert. Ennek alátámasztására elég csupán az *Etika* második könyvéhez írott nyúlfarknyi előszót föl idézni: „Áttérek mármint annak kifejtésére, aminek Isten, vagyis az örök és végtelen létező lényegéből szükségszerűen következnie kellett. Nem tárgyak azonban mindent. [...] Csupáncsak azt adom elő, ami mintegy kézen fogva elvezethet bennünket az emberi elmének és legfőbb boldogságának megismeréséhez.” (Szemere Samu fordítását kissé módosítva idézem.) Bartuschat ezt az alapgondolatot azzal az állásponttal szemben kívánja érvényre juttatni, amely egyrészt a „búcsú a szubjektumtól” posztmodern tézisének előfutárát véli fölfedezhetni Spinozában, másrészt Spinoza rendszerét a szubsztancia-monizmusnak elkötelezett, deduktív rendszerként értelmezi. Azt persze természetesen Bartuschat sem vitatja, hogy az emberről szóló spinozai elmélet a végtelen számú, az örök és végtelen lényeg kifejező attribútum isteni szubsztanciájáról szóló keretelméletbe illeszkedik bele. Nézete szerint azonban a véges módusok világa, amely amaz isteni produktivitás eredménye, a maga sok-

féleségében, egymástól elkülönülő sajátságok rendszereként nem annyira a végtelen szubsztancia felől nézve érthető meg igazán, hanem azon létező felől, amelynek kitüntető jellemzője nem más, mint hogy képes a természet egészét átfogó racionális struktúra konceptuális megragadására. Ez a jellemző két oldalról is elkülöníti az embert a többi létezőtől. Egyrészt a többi véges módussal szemben, amelyek bár „lelkesek” (*Etika* II. rész, 13. tétel, Megjegyzés), azaz van róluk idea a gondolkodás attribútumában, ám racionális-intellektuális megismerésre képes elmével nem rendelkeznek, és másrészt az egyetlen szubsztanciaként fölfogott Istennel szemben, akiről vagy amelyről legutóbb a Bartuschat által is hivatkozott A. Kammerer (*Die Frage nach dem [Selbst-]bewusstsein Gottes im System Spinozas*, Innsbruck 1992) mutatta ki, hogy *natura naturans* mivoltában — tehát jelen esetben a gondolkodás attribútumában — a szó tulajdonképpen értelmében nem gondolkodik. Mindennek következtében a spinozai rendszer nem tekinthető *monizmus*-nak a szó szigorú értelmében. Sokkal inkább egyfajta „perspektíva-dualizmusról” kellene beszélni, amennyiben ennek a rendszernek „kettős kiindulópontja van, az isteni kiindulópont és az emberi kiindulópont, amelyek kölcsönös, egymástól való függésében táruul föl csak igazán a spinozai rendszer”. Annak ellenére tehát, hogy az ember spinozai elmélete a véges szubsztanciáról szóló keretbe illeszkedik, meggyőzően lehet érvelni amellett, hogy az embernek ez a sajátosan spinozai elmélete bizonyos értelemben „megelőzi” az Istenről szóló tant.

Csöppet sem tagadva, sőt inkább nagyon is elismerve e fölvetésnek nemcsak újszerűségét, hanem tényleges heurisztikus jelentőségét is, a

recenzensnek mindazonáltal úgy tűnik, hogy bizonyos tágabb történeti perspektívából tekintve mégiscsak van némi jogosultsága, ha nem is a „monizmus” kifejezésnek, de legalább annak, hogy a figyelmet arra a tényre irányítsuk, amelyre a „monizmus” kifejezés is — jól-rosszul — utal. Mert ha például azt vizsgáljuk, miként lehet Spinoza álláspontját elkülöníteni a Descartes-étól, akkor kézenfekvőnek látszik valamilyen módon kiemelni azt a — sokféle érveléssel igazolható — állítást, mely szerint „Spinoza a szubsztancia álláspontjára helyezkedett”. Az persze kérdéses, hogy vajon a szerző releváns ellenvetésnek tekintené-e ezt és az ehhez hasonlókat, amelyek valamiképp a spinozai gondolkodás és történeti kontextusa közti viszony taglalásának szükségességébe torkollnának. Bartuschat ugyanis csak kivételesen bocsátkozik efféle fejtegetésekbe — és nem véletlenül. Vizsgálódásának fő célkitűzése ugyanis az, hogy aspektusainak sokféleségében megjelenítse azt a tézist, amely szerint Spinoza „mind Istent, mind a világot s benne az embert az ember általi racionális megragadhatóság aspektusából tekinti, mely tézissel Spinoza azt az igényt is összekapcsolja, hogy az ember mindannak, ami csak van, racionális megragadása által képes önmaga világban elfoglalt helyzetének megfelelő meghatározására, önmagát kitüntetett módon megismerő lényként ragadja meg, amely egyedül az adekvát megismerés aktusában őrzi meg tulajdon létét, amely pedig konzekvens módon nem más, mint épp a megismerésnek ez a formája”.

Mint célkitűzés, ez persze semmiképp sem kárhoztatható. Magával a megvalósítással kapcsolatban azonban éppoly természetesen fölmerül az a kérdés, hogy vajon a „perspektíva-dualizmus” és a vele összefüggő problémák fölfejtése során nem volna-e helyénvaló e két

perspektíva egymáshoz való viszonyának jellegét a spinozai gondolatfűzésben jobban megvizsgálni. Számomra úgy tűnik, mintha Bartuschat a kelletténél kissé könnyebben kibékült volna e dualizmussal, s mintha már eleve eldöntötte volna azt a kérdést, hogy vajon véges és végtelen dualizmusa nem veszélyeztet-e a rendszer egységét, s ezáltal épp az imént idézett spinozai igény jogosultságát.

Ez a megjegyzés pedig már átvezet a módszer kérdéséhez. Mert könnyen lehet, hogy ez az előzetes döntés szorosan összefügg azzal: milyen *hermeneutikát* tekint követendőnek Bartuschat a műértelmezés során. Gyanítom, hogy a *Spinozas Theorie des Menschen* írásmódját akkor értjük meg igazán, ha L. Strauss hermeneutikájának alkalmazási példaként olvassuk. Strauss-utalás ugyan csak egy van az egész kötetben — s az sem kifejezetten módszertani jellegű —, ám mégis úgy tűnik, mintha az egész interpretációt az az előzetes döntés határozná meg, mely szerint Spinoza *Etikája* egyike azon „nagy könyveknek”, amelyek a maguk szuverén módján igen közel jutottak az igazsághoz, s amelyek adekvát értelmezését csak az jelentheti, ha — magunkévá téve a szerző előfeltevéseit —, amilyen szorosan csak lehet, követjük őt az általa bejárt úton. Úgy vélem, e hermeneutikai alapállás felől nézve érthetjük meg valamelyest, miként gondolhatta a szerző azt, hogy könyvével nem csak az imént idézett célkitűzést teljesítette, hanem még egy másikat is: azt, hogy e tézist arra nézvést is megvizsgálja, mit képes nyújtani a világszerűen exisztáló ember elmélete számára”. Mivel ugyanis a műben nem találunk olyan fejtegetéseket, amelyek tárgya maga „a világszerűen exisztáló ember” helyzete volna, hanem csak olyanokat, amelyek Spinoza a tárgyra vonatkozó nézeteinek adekvát megér-

tését segítik elő — akár úgy, hogy a szerző egyes teoreémákat más spinozai teoreémákkal való, egymást megvilágító összefüggésükben tesz láthatóvá, akár pedig úgy, hogy az egyes gondolatmenetekre vonatkozó saját nézeteit más interpretátorok nézeteivel ütközteti —, ebből arra az előzetes döntésre lehet következtetnünk, miszerint Spinoza oly világosan látta az ember helyzetét és oly pontosan mérte föl a lehetőségeit, hogy a látszólag csupán történeti-szisztematikus narratívának (vagyis a mű gondolatmenetei újrarájzolására való törekvésnek) egyúttal tisztán szisztematikus jelentősége is van: hozzásegít magának az emberi egzisztenciának a megértéséhez is. Vagyis ezért van az, hogy a rekapituláló szöveg java része — nem pusztán grammatikai értelemben — úgyszólván *Indikatív*-ban íródott, míg „*Konjuktív*”-val jobbra csak ott találkozunk, ahol arról esik szó, hogy Spinoza az egész rendszer összefüggésébe nehezen beilleszthető módon hangsúlyozza a sok mindenre alkalmas test jelentőségét „végső célunk” — vagyis „az elme szabadsága” és az Isten értelmi szeretetében megvalósuló üdvösségünk — szempontjából.

A recenzens itt kénytelen beismerni, hogy nem osztja a szerző ezen hermeneutikai előfeltevést, s hogy a kettős perspektíva összebékíthetőségéről is némileg eltérő véleményen van. Azt is kénytelen azonban elismerni, hogy a Bartuschat által elfoglalt álláspontnak következetesebb végigvitele, valamint az értelmezett szöveggel szembeni nagyobb alázat és fokozottabb érzékenység, mint amilyen a *Spinozas Theorie des Menschen* lapjain találkozunk, már aligha képzelhető el. S épp ez az a körülmény, amely e könyvet nélkülözhetetlenné teszi mindazok számára, akik csakugyan közelebb akarnak kerülni Spinoza gondolko-

dásának megértéséhez. Jóllehet a mű elsődleges célja az *Etika* rekonstrukciója, az *Etika* negyedik könyve kapcsán módot talál a szerző arra is, hogy mesterien tömörített, átfogó képet adjon a *Teológiai-politikai tanulmány* és a *Politikai tanulmány* társadalomra vonatkozó gondolatmeneteiről is.

A Meiner Verlag a tőle megszokott módon

ideális alakban (alapműhöz illő keménykötésű, szilárd gerincű könyvként) hozta forgalomba a művet, amelyhez a már említett bibliográfián kívül névmutató és kitűnően használható *Stellenregister* is tartozik. A kiadó egyúttal (mintaszerűen gondozott) Spinoza- ill. Descartes-sorozatára is föl hívja az olvasó figyelmét.

KÖNYV HEGEL GYAKORLATI FILOZÓFIÁJÁRÓL*

RÓZSA ERZSÉBET

Adriaan Th. Peperzak, az ismert hollandi Hegel-kutató ebben a könyvében fontos, de rendkívül összetett föladatra vállalkozott: arra, hogy rekonstruálja és értelmezze Hegel *gyakorlati* filozófiáját. Ehhez az exegézis és a kommentár módszerét választotta, miként erre a könyv alcíme is utal. Ez az eljárás lehetővé teszi, hogy az elemzéshez *in medias res* fogjon hozzá; így aztán arra sem kényszerül, hogy tárgyalja Hegel fogalomképzését a „gyakorlati”-ról, vagy hogy az erről zajló régi vitát kövesse. Erre az eljárásra hivatkozva elválasztotta egymástól az elemzést és a gyakorlatira (das Praktische) vonatkozó „elvi” kérdéseket, az olvasót pedig egy korábbi könyvéhez utalja: a *Selbsterkenntnis des Absoluten* c. kötethez. A gyakorlati eme „elvi” vagy metakérdéseivel szemben máshol kell az elemzés súlypontját keresni: a szerzőtől azt a fölvilágosítást kapjuk

erről, hogy „[...] most nem annyira genetikai tanulmányról van szó, mint inkább a hegeli argumentációba való betekintésről”. (16. o.)

A „gyakorlati” fogalmát tehát, elvi kérdésnek minősítve, Peperzak el is választja az argumentációtól: a gyakorlati fogalmát, amely Hegelnél kétségtelenül tartalmi elem (is), Peperzak strukturálistamomentumként tárgyalja. De hogyan? E fogalom elemzéséhez, jobban mondva kommentálásához, mindenekelőtt e fogalom helyét kell körülírnia. A fogalom nem üres térben lebeg, helyének funkciója is van, tehát tartalmi elem is. A gyakorlati eme fogalmának helyét és funkcióját Peperzak főleg az *Enciklopédia* első kiadása (Heidelberg 1817) és a berlini kiadások (1827, 1830) alapján vizsgálja. Emellett szerepet játszik az 1820-as berlini *Jogfilozófia* is (noha erről egy önálló kommentárt készít elő). A könyv szerkezeté-

* Adriaan Theodoor Peperzak: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopaedischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiver Verwirklichung*, Frommann—Holzboog, Stuttgart 1991, 372 oldal

nek és módszerének megvilágítása után a gyakorlati hegeli fölfogását illetően a szubjektív és az objektív szellem, valamint a logika játszanak mértékadó szerepet. A hegeli logikával kapcsolatban azt fogalmazza meg, hogy az „[...] az emberi létnek azokat a formális elemeit tematizálja, amelyek lényegesen a gyakorlati magatartás számára [...]” (18. o.) A gyakorlati magatartás mibenlétéről Hegelnél azonban ezen túl nem sokat tudunk meg.

A könyv négy fejezetre oszlik. A beosztás megértéséhez meg kell jegyeznünk, hogy a szerző a szubjektív szellemet elméleti és gyakorlati részre osztja föl. Így lesz az elemzés önálló tárgya a gyakorlati szubjektív szellem, amelyet Hegel egyébként a pszichológiában tárgyal. Erről szól az első fejezet. A következő fejezetekben a jogot, a moralitást és az erkölcsiséget tárgyalja. Világos, hogy ezek a fejezetek az objektív szellem beosztását követik.

A gyakorlati fogalmát Peperzak Hegel nyomán az akarat jellemzi. Az akarat mozgásának első fokán, a pszichológiában Peperzak szerint egy morálfilozófia is adva van, s Hegel ennyiben módosította is az akarat hagyományos fogalmát. A gyakorlati magatartás tehát Peperzak fölfogása szerint, első fokon a pszichológiában van megalapozva Hegelnél.

A második fejezetben kerül sor a jog tárgyalására. Míg a heidelbergi *Enciklopédia* a szabadság fejlődése első foka számára tartotta fenn a jog fogalmát, a berlini *Jogfilozófiá*ban viszont a jog egyáltalán a szabadság létezését jelenti. Ugyanakkor ebben a fejezetben kezdődik az objektív szellem tárgyalása. Peperzak szerint Hegel az objektív szellemről kialakított fölfogásával elutasította a gyakorlati szellem területeit elválasztó nézeteket, mindenekelőtt Kantot és Fichtét említve meg.

A hegeli fölosztást követve, a harmadik fejezet a moralitást tárgyalja. A szubjektív gyakorlati szellemmel (a pszichológiával) egybevetve azonban fölfedezhető egy alapvető hiányosság. Mégpedig az, hogy a moralitásnak nincs semmi érdemi normatív tartalma, vagyis a morális álláspont Hegel számára a moralitásban nem releváns. Peperzak nem azt állítja, hogy a moralitásnak nincs helye a hegeli koncepcióban (mint ahogyan sokan teszik); ő azt mutatja meg, hogy a normatív tartalmak máshol érvényesek a hegeli rendszerben, mert itt ez csupán „alárendelt perspektíva” (205. o.). Ugyanakkor a cselekvés (Handlung) mint a gyakorlatinak egyik fontos eleme kerül ebben a részben Hegelnél előtérbe.

Az akarat fogalma és külső létezése egymásba kapcsolódik, ez a titka az erkölcsiségnek, amelyet a szerző az utolsó fejezetben vizsgál. A moralitás individuum-központúságától eltérően az erkölcsiségben (Sittlichkeit) az egyes ember kötelességei és erényei nincsenek elválasztva a közösségek intézményesült normáitól; az egyes nemcsak szociálisan és politikailag, hanem morálisan is összekapcsolódik a család, a polgári társadalom és az állam normáival. De a „kell” és a „van” is egymásra talál, az egyedüli valóság két oldalaként.

Ha hiányérzetet szintén kelt is bennünk a kötet (főleg a filozófiatörténeti kapcsolódások elnagyolt kezelése és a hegeli fölfogás változásainak elhanyagolása miatt), mégis azt kell mondanunk, hogy kitűzött célját teljesítette. Azt a célt, amelyet a bevezetőben úgy fogalmazott meg, hogy egyetemi hallgatók, oktatók és kutatók számára egyaránt gyümölcsöző értelmezést adjon a gyakorlatinak a hegeli *Enciklopédiá*ban megtalálható elméletéről.

A FASIZMUS EGY META-ELMÉLETÉNEK PROBLÉMÁJÁRÓL*

KISS ENDRE

Az 1945 után világszerte hatalmas lendületet kapott fasizmus-kutatás nemcsak politikai vagy történeti és történetfilozófiai szempontból hozott létre — máig a legnagyobb figyelemre méltatandó — koncepciókat, de tudományelméleti illetve tudománylogikai szempontból is. A fasizmus (az irányzat minden válfaját, így minden „nemzeti-szocializmus”-t is e tanulmányban e fogalommal fogjuk illetni) ugyanis nagyon sajátos tudományelméleti helyzetet teremtett lehetséges értelmezéseinek közvetlen és brutálisan egyértelmű politikai, erkölcsi és számos más természetű szükség-szerűkövetkezményével. (Gondoljunk például az ún. „fasizmus-gyanú” fogalmának megszületésére.) Kevesebb figyelem kísérté azonban a fasizmus-kutatás egy másik szinguláris, jóllehet ugyancsak magától értődően természetes vonását. Arra a tényre gondolunk, hogy — minden kétséget kizáróan — a fasizmus volt az elmúlt fél évszázad legtöbbet és legalaposabban kutatott történelmi, pszichológiai és politikai jelensége. Gondolatmenetünk erre a tényre épül, jóllehet nem meríti (mert nem is merítheti) ki az e tényben rejlő számos lehetőség mindegyikét. A társadalomtudományi elméletképzés szempontjából fogjuk a fasizmust vizsgálni, mint azt a területet, amelyet a legalaposabban kutatott minden érdekelt tudomány, és amelyről (ennek megfelelően) a legtöbb elmélet is képződött. (A társadalom-

tudományi elméletképzés alapvetően a pozitívista elméletképzés egyik tárgyi területe: erről szól e sorok szerzőjétől a „Realkausalität als Interpretation” című kéziratos tanulmány, mely eredetileg az 1988-as Nemzetközi Wittgenstein Konferencián megtartott előadás volt az ausztriai Kirchberg am Wechselben.) Erre a tényre épül a fasizmus-kutatás egészen kivételes tudományelméleti illetve tudománylogikai jelentősége. Ha ehhez hozzágondoljuk még a fasizmus jelenségének teljesen kivételes társadalomtudományi és társadalomelméleti komplexitását, előttünk áll e tematika kiemelkedő fontosságának gyakorlatilag összes összetevője: egy kiemelkedően komplex, világtörténetileg az összes lehetséges megközelítés irányából nézve kivételesen szenzibilis jelenség, amelyre nézve kiemelkedő mennyiségű pozitív és elméleti kutatás áll rendelkezésünkre. Ez már a sztalinizmus-problematika kutatásával összehasonlítva is egyértelmű, de minden más lényeges, huszadik századi politikai vagy gazdasági makro-jelenséggel összevetve is.

Richard Saage könyve tartalmi-interpretatórikus jegyek alapján, hat nagy problémakör szerint, hat értelmezési lehetőségbe csoportosítja a fasizmus-értelmezéseket. (Az, hogy miért Richard Saage fasizmuselméleti összefoglaló művére esett a választásunk, ugyancsak magyarázatra szorulna, hiszen Saage e műve korántsem az egyetlen hasonló tematiká-

* Richard Saage: *Faschismustheorien. Eine Einführung*, Beck, München 1981 (3. kiad., eredetileg 1976).

jú mű — ami egyben annak kijelentésével is egyenlő, hogy a fasizmuselméletekről alkotott meta-elméleti törekvéseknek nem kell minden esetben egy külön erre a célra irányuló műben megjelenniük: lerövidített magyarázatként a mű rendkívül kiegyensúlyozott ismertető-értelmező kvalitásait nevezhetjük meg.) A hat nagy értelmezési lehetőség további *alesetei* adott esetben ugyancsak szert tehetnek tudományelméleti fontosságra.

Az első értelmezés az ún. „totalitarizmus”-elmélet, amely számos szempontból játszott nem kis szerepet a magyar társadalom közelmúltjában is. Stolper, Lochner, Kannapin, Schulz, Turner jr. és Treue munkáit elemezve Saage (a tipológiába bevont szerzők műveinek adatait lásd Saagenál) a fasizmust a baloldali totalitarizmussal érdemileg *azonosító* értelmezéseket vizsgálja végig, a számos lehetséges értelmezés közül mindenekelőtt arra az összefüggésre koncentrálva, hogy ezek az elméletek, éppen alap-fixációik miatt, tagadnak minden szisztematikus kapcsolatot a német nemzetszocializmus és a nagyipar között. A második nagy értelmezési lehetőséget Saage „szovjet-marxistá”-nak nevezi, amelynek fő tézisé vizsgont éppen a monopolkapitalizmus és a nemzetszocializmus strukturális azonosságának kimondásában látja, s azt minden későbbi modifikáció ellenére a Dimitrov-definícióra vezeti vissza (idetartoznak Eichholtz, Gossweiler és Czichon.) Saage harmadik fasizmus-értelmező lehetősége a „politika primátusa”-nak tézise körül ragadható meg (mindenekelőtt a gazdasággal szemben). E típus egyik változata (Fränkel, Pollock, Sohn-Rethel, Mason és Schäfer tartoznak ide) a marxi bonapartizmus-elemzésből indul ki; másik változata azonban (Schweitzer, Petzina, Bro-szat) bár szintén asszimilál bizonyos elemeket

a bonapartizmus-elméletből, mégis új, konfliktuselméleti megoldásokra helyezi a fő súlyt. A Saagenál negyedikként megfogalmazott alap-változat a nemzetszocializmus középosztályi gyökereire kérdez rá. E szerzők egy része (Rosa Luxemburg, Arthur Rosenberg) a nemzetszocializmust a nagytőkével összefűző szálakat emeli be az elemzés középpontjába, de ide kategorizálja Richard Saage a liberális fasizmuselméletek egy részét (Parsons és Dahrendorf), valamint a német különútra építő, nemritkán (de nem ezért) sztalinista marxista értelmezéseket is (Lukács, Bloch). Az ötödik értelmezés-típus a nemzetszocializmus direkt és közvetlen középosztályi eredetének tézisére épül (Schweitzer, Lipset, Geiger, Winkler, Kühnl, Grebing), de ugyanide sorolja Saage a bonapartizmus-elméleti megközelítéseknek azt a típusát, amelyek az egyes társadalmi osztályok és rétegek erőviszonyainak meg-bomlásából következtetnek a középosztályok és a nemzetszocializmus új kapcsolatainak lehetőségére (Thalheimer, O. Bauer, Trockij). Végül a hatodik fasizmuselméleti alaptípus Saagenál az NSDAP-nak a középosztályokhoz fűződő viszonyát kísérel meg tipologizálni (Poulantzas, Ch. Bloch, Opitz, Winkler, Bro-szat, Schoenbaum, Dahrendorf).

Richard Saage tipológiája mindenki előtt nyilvánvaló módon viseli magán kora, a neo-marxizmus lecsengésének meghatározó, aktualitását azonban más szellemi áramlatok hegemoniájának kora alatt sem veszítő alap-problematikájának, a kapitalizmusnak illetve a középosztályokban szerveződő polgári társadalmak fasizmushoz való viszonyának lenyomatát. Természetesen fogadjuk el más tipológiák lehetőségét, de még olyan új, alap-értelmezések lehetőségét is, amelyek Saage e tipológiájába nem fértek bele. Ez már a fasiz-

musról, mint a tudományos értelmezés több szempontból is kivételesen tárgyáról bevezetőben tett megjegyzéseinkből is mintegy automatikusan következik: egyetlen, egyszerre történeti és tárgyi érdekességű példaként utalhatunk a nyolcvanas évek közepének ún. „történész”-vitájára (Historikerstreit) illetve az ott fölmerült értelmezési lehetőségekre, nevezetesen a Szovjetunió lehetséges hatására a német nemzetiszocializmus kialakulásában. Mindez azonban kísérletünk célkitűzése szempontjából nem igazán lényeges, ezért ilyen lehetőségek továbbgondolásával e helyütt nem foglalkozunk. Richard Saage nagyon jellemző megjegyzésekkel zárja a fasizmuselméletekről írt meta-elméleti munkáját. „Lényegieredmény”-nek nevezi azt a fölmerést, miszerint gyakorlatilag az összes kutató az előtt a dilemma előtt állt, hogy a maga kutatásának mindenkori legfontosabb „mozzanatát” kioldja a maga konkrét szövegösszefüggéséből, és azt mint mindenkori „partikularitás”-t megpróbálja kiadni a fasizmus „összfenomén”-jának (149.o.). Nem kétséges: Saage itt olyan tudományos illetve elméleti benyomásokat fogalmaz meg, amelyek mintegy spontánul kialakulnak a mű olvasójában is, és az egyes nagy magyarázatípusok elégtelenségének okaként a „partikuláris” szempont és a „komplex” összjelenség ellentéte jelenik meg. A probléma föloldását Saage értelemszerűen egy „komplexebb”, az egyes szempontok, megközelítési módok eredményeit ötvöző szemléletmód megszületésében látja.

Úgy gondoljuk, hogy az egyes, egymással vitatkozó, „partikuláris” értelmezések nem adhatók össze magától értő természetességgel egy „komplex” fasizmuselméletté. Saage módszertani fölvetése a társadalomelméleti-társadalomtudományi elméletképzés alapké-

déseihez, tágabban a pozitivista elméletképzés alapkérdéseihez vezet. A bevezetőre emlékeztetve: a fasizmus a legtöbbet kutatott, legkomplexebb társadalomfilozófiai-történeti komplexum volt az elmúlt fél évszázadban — ha valaki egy-egy konkrét kutatási irány felől közelítette meg (olvasónk emlékezetébe ajánljuk például Saage hat nagy csoportját), úgy tűnik a szerző szemrehányása jogos, az egyes „partikuláris” szempontokat egyesíteni lehet és kell.

Rendkívül jellemző azonban (s korántsem Richard Saage kritikájának szánjuk ezt a megjegyzést), hogy miközben fasizmus-„elméletek”-ről beszél, a legtöbb esetben „tudományos” eredményeket és megközelítéseket ismertet, bírál és elemez. „Tudomány”-nak és „elmélet”-nek ez az összekeverése a szóban forgó társadalomtudományos (pozitivista) elméletképződés legfontosabb kiinduló szempontja. Saage abban téved záró eszmefuttatásában, hogy lehetséges az egyes „partikuláris” eredmények közvetlen szintézise egy „összfenomén” totalitásának megteremtése érdekében. Ez ugyanis csak akkor lenne lehetséges, ha ebben az esetben a „tudomány” és az „elmélet” státusát el tudnánk választani egymástól. „Tudomány” és „elmélet” státusa ebben az összefüggésben azonban — sajátos okokból — egybeesik. Az egyes partikuláris megközelítési szempontok (amelyek Saage szemében magától értő módon csak „tudományosak” lehetnek) ugyanis maguk is elméleti rekonstrukció eredményei. A fasizmus „tudományos” megközelítése ezért „elméleti” megközelítés. A bonapartizmus-elmélet alkalmazásánál „tudományosabb” eljárás aligha képzelhető el, de ahhoz, hogy ezt alkalmazni lehessen, a jelenségek, események, tények miriádját kellett e konkrét teoretikus rekonst-

rukció tárgyává tenni. Így tehát minden fasizmuselmélet: elmélet, de egyszersmind pozitív, szaktudomány is. Nem azért ragadja meg mindegyik e hihetetlenül komplex és soktényezős kapcsolatrendszernek csak egyik tagját, mert szemlélete eleve behatárolt és partikuláris lenne, hanem azért, mert *egy* „partikuláris” szempont kidolgozása is teljes elméleti rekonstrukciót jelent, egy másik szempont kidolgozása egy másikat stb. Nem lehetséges tehát *egy* fasizmuselméleti koncepción belül *két* elméleti rekonstrukciót elvégezni, még akkor sem, ha az egyik rekonstrukció szerzőjének egyáltalán nem kell illegitimnek tartania a másik rekonstrukciót.

A fasizmusra irányuló elméleti illetve tudományos kérdésföltéves azért is eshet egybe, mert mindkettő *kauzális* jellegű, arra keres mint *okra* magyarázatot, miért is győzhetett a fasizmus. Mind a tudományos, mind az elméleti kérdésföltéves tehát *magyarázatot* akar adni egy valóságos kauzális viszonyra irányuló kérdésre. Mivel azonban a fasizmusra irányuló kérdésre adott lehetséges válasz nem egyszerűen egy komplex társadalomtudományi illetve társadalomelméleti kérdés, hanem egy szélsőségesen bonyolult jelenség létének *oka* is, ezért itt a szcientikus és a teoretikus probléma, a pozitív illetve az elméleti magyarázat egybeesik.

Ebből ered a szituáció talán legfontosabb következménye. Az egyes elméleti magyarázatok mint „szcientikus”, tudományos megközelítések a maguk (Saage által említett) partikularitásában természetesen szintetizálhatók lennének „összjelenséggé” — nem szintetizálhatók azonban mint olyan elméleti ajánlások, amelyek a fasizmus győzelmének végső okára próbálnak meg választ keresni (a fasizmusnak nem lehet egynél több *végső*

oka). Amíg tehát ugyanaz az elmélet, a maga pozitív tézisekben megfogalmazható tartalmával, az egyik oldalon, más fölismerésekkel együtt, adalék egy föltételezett összjelenség rekonstrukciójához, a másik oldalon teljes, önmagában megálló kauzális ajánlás. Egy ilyen reálkauzális opció esetében pedig már nem lehet föltenni azt a kérdést, vajon a szóban forgó ajánlás szintetizálható-e más végső magyarázatokkal — legfőljebb azt a kérdést lehet föltenni, hogy *kompatibilis*-e vele. Ebben az összefüggésben teljesen természetes az, hogy nemcsak egymással vitatkozó, de egymással szembenálló fasizmuselméleti ajánlások is kompatibilisak lehetnek egymással. A teljesség kedvéért jegyezzük meg, hogy a kompatibilitás esete a két elméleti opció együttes lehetőségét jelenti (például azt, hogy lehet a bonapartizmus-elmélet és a politikai exekutíva önállósulásának tézise egyszerre igaz), de azt nem jelenti, hogy egyképpen, ugyanazzal a legitimitással adhatnak végső kauzális magyarázatot a fasizmus győzelmére. Mint tudományos-elméleti magyarázatok úgy kompatibilisak egymással, hogy a „végső válasz” szerkezeti illetve elméleti pozíciójában kizárják egymást.

Az egyes fasizmuselméleti törekvések tehát egyes valóságos kauzális folyamatokat rekonstruálnak, e minőségükben keveredik össze elválaszthatatlanul bennük a szcientikus és interpretatív elem. (Ez a meghatározás is természetesen csak viszonylagos, hiszen egy másik megközelítésben a szcientikus megközelítés interpretatív jellege is kimondható.) E kauzalitások semmiképpen sem metaforikusok — a nagytőke és a tömegmozgalom „szövegsége” minden, csak nem metafora (hanem a pozitív reálfolyamat megjelenítése).

A fiatal Lukács neokantiánus szellemiségű kérdése így hangzott: „Műalkotások vannak,

hogyan lehetségesek?” E kérdés parafrázisa a mi összefüggésünkben így hangzik: „Fasizmuselméletek vannak, de hogyan lehetséges fasizmuselmélet?” A Richard Saagénál megjelenő hat nagy elméleti magyarázat mind egy-egy (nagy, további változatokra bontható) fasizmuselméletet jelent. Ha azonban ezek a fasizmuselméletek léteznek, létezik-e *egy* fasizmuselmélet? Erre a kérdésre semmiképpen sem tudunk nyomban választ adni. Csak akkor létezhetne ugyanis *egy* fasizmuselmélet, ha az bizonyos kritériumokat kielégítene, s ez elvileg lehetséges. E kritériumok egyik legfontosabbika, hogy érvénye elég erős legyen a fasizmus jelenségének reálkauzális-teoretikus interpretációjához még abban az esetben is, ha nincsen, nem is lehet legitimációja ahhoz, hogy bármiféle szisztematizáció nevében maga alá rendelje a többi elméleti ajánlást. Mivel az egyes elméletek önálló, pozitív tárgyi szférák kauzalitását dolgozzák föl, egy valóságos pozitív tárgyi szféra kauzalitása sem helyettesíthető egy másikéval. A perspektívák elvileg egyenrangúak, hiszen mondjuk az exekutíva önállósulásának tézise semmit sem mond ki pozitívan a nagytőke valóságos történeti viselkedéséről. Éppen az egyes megközelítések elvi egyenrangúságának problémája téteti föl azonban a kérdést egy *végző* elmélet iránt.

Lehetséges *egy* végző fasizmuselmélet akkor, ha egyértelműen és világosan láttathatóvá válik az, hogy az abban megfogalmazott végző magyarázó elv még akkor is képes hordozni a fasizmus jelenségének reálkauzalitását, ha nem mindenben kompatibilis a többi elméletként rekonstruált reálkauzális magyarázó elvvel, hiszen nem rendelheti hierarchikusan maga alá a többi reálkauzális magyarázó elméletet. Fasizmuselmélet tehát e föltételek mellett lehetséges, még akkor is, ha Saage (nemkülön-

ben a legtöbb fasizmuselméletimeta-teoretikus könyv) nem tud dönteni egy átfogó fasizmuselmélet igazsága mellett. Lehetséges azonban az is, amit most nem tartalmilag szeretnénk kifejtteni (hanem tudománylogikailag igazolni), hogy ugyanis *nem* lehetséges *egy, átfogó* fasizmuselmélet. Ez igaz az egyik esetben azért, mert a fasizmus eredendően és *par excellence* olyan szélsőségesen komplex, annyi szereplőt, mozzanatot, tárgyi szférát, társadalmi dimenziót összefoglaló jelenség, hogy lehetetlen megadni azt az *egy* interpretált reálkauzalitást, ami igazolt módon e rendszer győzelméhez vezetett. Ez a tétel tehát, a jelenség szélsőséges komplexitására hivatkozva, tagadni kénytelen *egy* fasizmuselmélet lehetőségét, amivel önmaga jut el a lehető legtudományosabb alapon egy agnosztikus álláspont-hoz. De igaz lehet e negatív válasz abban a második esetben is, amikor azt tételezzük föl, hogy a lehetséges reálkauzalitások szélsőséges sokfélesége ellenére is hiányoznak meghatározó mozzanatok, azaz vagy egy valóságos reálkauzális lehetőség nincs fölvéve a vizsgálatba, azaz ily módon kimarad az elméleti kérdésföltevések sorából, vagy pedig olyan alapvető és átfogó *keretföltétel* elhanyagolásáról van szó, amelynek hiányában az önmagukban teljesen legitim megközelítések nem is vezethetnek egy átfogó elmélet megszületéséhez. E specifikus történeti, társadalomfilozófiai vagy más területre vonatkozó keretföltétel esetleges hiányának tézise azért érdemel e helyütt nagy figyelmet, mert — *elvieken* — egy ilyen hiányzó keretföltétel eljátszhatja azt a szerepet, hogy differenciál az egymással elvileg egyenrangú valóságos kauzalitásokat rekonstruáló, egyszerre szcientikus és elméleti megközelítések között.

HARC AZ ELISMERÉSÉRT*

WEISS JÁNOS

A fiatal Hegel társadalomelméleti elképzeléseinek reneszánszát Jürgen Habermas nyitotta meg: „Arbeit und Interaktion” című tanulmányában 1968-ban tárta föl Hegel jénai előadásainak aktualitását. Ezekben az előadásokban — mutatott rá Habermas — Hegel átlépte az én (Kant által kidolgozott) reflexióelméleti meghatározását, s az én kialakulásának centrumába az interszubjektív folyamatokat állította. Ezek a folyamatok az emberek egymás közötti érintkezésében — Hegel kifejezésével — „az elismerésért vívott harc” formáját öltik. Az én meghatározásában bekövetkezett fordulat következtében a filozófusok egyre többen foglalkoztak a társadalom elemzésével; a társadalomfilozófiák történetében azonban Hegel elképzelései folytatás nélkül maradtak. Axel Honneth legújabb könyvében Hegel eredeti programját próbálta gyümölcsözővé tenni. A könyvön a szerző hosszú éveken keresztül dolgozott: erről a témáról tartotta előadásait az 1988/89-es téli szemeszterben a frankfurti egyetemen, majd 1989 végére elkészült a habilitációs írás, mely (néhány fejezettel kiegészülve) végül a szélesebb olvasóközönség számára is hozzáférhetővé vált. A művet a keletkezés folyamatán keresztül próbálom bemutatni.

Az előadásokon Honneth a harc fogalmának kritikai-filozófiatörténeti rekonstrukciójára vállalkozott. E programmal Honneth a kriti-

kai elmélet tradícióját próbálta fölleveníteni. A „Tradicionális és kritikai elmélet” című tanulmányban Horkheimersaját koncepcióját a társadalmi küzdelmek arénájában próbálta elhelyezni, de ugyanakkor — a társadalmi érintkezési formák zárójelezésével — lehetlenné tette egy ilyen aréna tematikus megragadását. Honneth a harc középpontba állításával szeretett volna túllendülni ezen a teoretikus deficiten. A harc fogalma a társadalomfilozófia történetében központi jelentőségű: a társadalomról szóló gondolkodás ugyanis e kategória tematizálásával indult útjára. Machiavelli és Hobbes műveiben a harc az önfenntartásra irányult. Az önfenntartásért vívott harcot Machiavelli a hatalmi praktikák működtetésével azonosította. Hobbes ezzel szemben a küzdelmet a társadalom általános érintkezési formájává tette. A természetes állapotot Hobbes — az ember antropológiai tulajdonságai-
ból kiindulva — a következőképpen jellemzi: mindenki harcban áll mindenkivel szemben. Ez a harc folyamatosan éleződik, s végül a teljes pusztuláshoz vezetne, ha nem következne be a kölcsönös megállapodás (a szerződés-kötés). Így jön létre — a harc szabályozásaként — a mindenki által elismert hatalom szférája. Hobbes elsőként mutatott rá a harc társadalomelméleti jelentőségére, a küzdelem általa bemutatott formája mégis zsákut-
cába futott. Az izolált individuumokból kiin-

* Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992

duló elemzés ugyanis nem tudta megalapozni a társadalmi együttélés (a szerződés megkötésének) szükségességét. Ebből a kudarcból Hegel azt a következtetést vonta le, hogy az önfenntartásért vívott küzdelem, az érdekérvényesítés mechanizmusa, izolált individuumsokat föltételez. A *hobbesi* érdekérvényesítési koncepció kudarcából Hegel arra a meggyőződésre jutott, hogy az érdekérvényesítés elmélete általában is problematikus: a harc új formájának megragadásával Hegel most az érdekérvényesítés világát is meg akarja haladni. Az elismerésért vívott harc koncepciója így a harc elméletét a moralitás szférájába vezeti át. Ebben a korántsem magától értődő lépésben Honneth — minden kritikai reflexió nélkül — követi Hegelt. Ezért kerül rekonstrukciójának középpontjába „Az erkölcsiség rendszere” címmel a múlt század végén közreadott töredék interpretációja.

Ebben a töredékben Hegel az elismerésért vívott harcot a korabeli — elsősorban Schelling hatásáról tanúskodó — metafizikai zsargon segítségével elemzi. Hegel két centrális kategóriát használ: a szemléletet (az általánosság mozzanatát) és a fogalmat (a különösség mozzanatát). A könyv struktúráját a két kategória viszonyának variációi jelölik ki. Először: ha a szemléletet a fogalom alá rendeljük, akkor a természetes erkölcsiség kategóriájához jutunk. Másodszor: ha a fogalmat rendeljük a szemlélet alá, akkor a negatív szabadságot kapjuk — ez a bűnözés. Harmadszor: a fogalom és a szemlélet totalitása az abszolút erkölcsiség. Zavarbaejtő, hogy Hegel az egyes fejezeteken belül eltérő spekulatív sémákat alkalmaz. Az első részben egy a könyv egészét meghatározó sémával találkozunk: ha a természetben belül a fogalmat rendeljük a szemlélet alá, akkor megkapjuk a családot, ha

pedig a szemléletet rendeljük a fogalom alá, akkor a szerződészerű cserekapcsolatokhoz jutunk. A második fejezetben — a bűnözés elemzésekor — Hegel a tetteket hatókörük szerint tipizálja; a harmadik fejezetben pedig a differencia és az indifferencia dialektikáját alkalmazza. Honneth interpretációs javaslata szerint először is azzal kell megpróbálkoznunk, hogy a kaotikus konstrukcióból kiemeljük a társadalomelméleti motívumokat. Ezeket a következőképpen foglalhatjuk össze: a családot Hegel szerint természetes kötelékkel tartják össze, az elismerés ebben a szférában a kölcsönös érzelmi megerősítésben áll. A család a hegeli ábrázolásban a gyermeknevelés köré szerveződik, a nevelés során a gyermekben fölhalmozódó energia azonban a család átlépéséhez vezet. A szerződészerűen szabályozott cserekapcsolatok — melyek szintén a természetes erkölcsiség világába tartoznak — a formális szabadság közegeiben mozognak. A szabadság a szerződési kötelezettségek megtartásában és ajánlatok elfogadásában merül ki. Végül az abszolút erkölcsiségben az ember szabadsága a közösség konstituálódásában ölt testet: ezen a szinten az ember teljesen beleolvad a közösségbe, s a közösség általa formálódik. Ezeken a fokozatokon keresztül a szubjektum egyre magasabb rendű elismerési formáig küzdheti föl magát. Ez az út: az elismerésért vívott harc. A harcban a szubjektum individualitása (az elismerés) egyre magasabb rendű közösségi formákhoz kötődik. Ez az interpretációs javaslat arra a föltevésre épül, hogy az elismerés formái azonos síkon mozognak. Hegel konstrukciójában azonban ez a föltétel nem teljesül. Még ennél is problematikusabb a bűnözéssel foglalkozó fejezet interpretációja. Ha komolyan vesszük a fejezet fejtegetéseit, akkor először a helyiértékéből

kell kiindulnunk: a bűnözés arra épül, hogy a cserekapcsolatok világában a szabadság pusztá formalitás. A bűnözés hegeli példái — a pusztítás, a rablás és a sértés — ugyanakkor egy általánosabb interpretációt is lehetővé tesznek. Honneth egy vakmerő lépéssel azt javasolja, hogy emeljük ki a fejezet egészét a számára kijelölt pozícióból, s tekintsük az elismerésről szóló fejtegetések tükörképének. Ezzel a javaslattal a mű talányos struktúrája értelmezhetővé válna: az elismerésért vívott harc kudarcai bűnözéshez vezetnek. Ebben az összefüggésben az is világossá válik, hogy az elismerésért vívott harc Hegelnél nemcsak az egyes szférák közötti átmenetre vonatkozik, hanem a szférákon belül is működik. A szférákon belül zajló harcmegragadásához azonban Hegelnek föl kellett volna tárnia a bűnözés motívumait.

„Az erkölcsiség rendszeré”-nek interpretációjára vonatkozó, Honneth által előterjesztett javaslatok még alátámasztásra szorulnak: (1) Egy újabb — tágabb horizontra támaszkodó — olvasat során meg kellene próbálkozni a bűnözés motívumainak föltárásával. (2) Az elismerési formákat valamiképpen azonos síkra kell hozni. Honneth interpretációja szerint a későbbiekben Hegel társadalomelméleti elképzelései veszélybe kerültek: néhány év elteltével ugyanis, *A szellem fenomenológiájában* Hegel az elismerésért vívott harcot már a szellem egyik alakzatának tekinti. A szellemfilozófia a későbbiekben a moralitással együtt a társadalmiságot is maga alá temeti. Ezzel a tendenciával próbált szembeszállni Marx, de mivel Hegel korai műveit nem ismerte, ezért csak *A szellem fenomenológiájának* elemzéseit tartotta szem előtt. A szellemfilozófiába ágyazott társadalomelméletet ő végül a gazdasági egyenlőtlenségekre épülő

osztályharcként konceptualizálta. A harc elméletének ez a formája azonban Honneth szerint egyértelmű visszaesés a fiatal Hegel elképzeléseihez képest. Marx hangsúlyozza ugyan a szubjektumok társadalmiságát, de mégsem talál más cselekvési motívumot, mint a hobbesi mintára működő érdekérvényesítési mechanizmusokat. Konceptiója ezért a morálteóriából újra az utilitarizmusba esett vissza. E kritika lendülete abból a — korántsem magától értődő — hipotézisből táplálkozik, amely szerint a társadalmi együttélés csak a moralitás közegében ragadható meg.

Honneth filozófiatörténeti áttekintése azt sugallja, hogy a kritikai elmélet már akkor elvettette a maga esélyeit, amikor a fiatal Hegelről megfedkezve támaszkodott Marxra. A hegeli filozófia interpretációjának nyitva maradt problémái azonban annyira lekötötték Honneth érdeklődését, hogy a kritikai elmélet aktualizálódásáról — a vállalkozás vonatkoztatási rendszeréről — megfedkezett. A kritikai elmélet programjára történő utalások a habilitációs írásban és a könyvben már nem szerepelnek. A habilitációs írásban — a munka következő állomásában — Honneth egyértelműen a Hegel-interpretáció nyitott problémái felé fordul.

1. A bűnözés motívumai Honneth szerint Hegel jénai előadásai alapján rekonstruálhatók. A bűnöző — írja Hegel — „lenni akar valaki, [...] ezért akarátát az általános akarat-tal szemben is megvalósítja” (*Jenaei Realphilosophie*, Meiner, Hamburg 1969, 224. o.). Ez a megállapítás azt sugallja, hogy a bűnözés mögött némi dacolás áll: a bűnöző (a tett elkövetése előtt) úgy érezhette, hogy az általános akarat háttérbe szorítja az ő individuális akaratát. Az individuális akarat e leigázását Honneth „megvetésnek” nevezi, s a bűnözés

motivumait így módon a megvetésre vezethetjük vissza. A megvetés azonban „Az erkölcsiség rendszere”-nek fölépítése alapján csakis a szerződészerűen szabályozott cserekapcsolatok világában jöhet létre. Ebben a kontextusban a megvetésnek két típusa van, amelyek megkülönböztetését Hegel — Honneth szerint — elmulasztotta. A megvetés származhat abból, hogy bizonyos érdekek nem kapnak kellő figyelmet, s származhat abból, hogy bizonyos akaratok — a konkrét föltételek hiányában — megvalósíthatatlanok. A megvetés első formája a jog alkalmazásából származik, a második viszont az esélyek egyenlőtlenségére vezethető vissza. A jogi formalizmusra épülő megvetés — Honneth interpretációja javaslata alapján — általánosítható. Ha a bűnözés mögött a megvetés áll, akkor — mivel a megvetés az elismerés tükröképe — minden egyes szférán belül kidolgozható a megvetés és az elismerés dialektikája. E dialektika kidolgozásának már csak egyetlen akadálya van: a megvetés kategóriájának kiterjesztése azt föltételezi, hogy a Hegel által meghatározott elismerési formák azonos síkon mozogjanak. Ezt két úton lehetne elérni: vagy a spekulatív sémák homogenizálásával, vagy a spekuláció általános kiküszöbölésével. Honneth azutóbbi megoldást választja.

2. Hegel társadalomelméleti elképzeléseiről — Honneth meggyőződése szerint — le lehet választani a spekulatív metafizikai zsargont. Egy ilyen kísérlettel akceptálhatók a metafizikai tradíció széthullásának következményei. E széthullást követően a spekulatív koncepciók „naturalizálásra” szorulnak: így módon helyre lehet állítani a társadalomelméleti fejtegetések torz kontextusát. — Mead koncepcióját Honneth ilyen naturalizálási kísérletként értelmezi. Ez a koncepció kínálja szerinte a legmegfele-

lőbb eszközöket a hegeli gondolatok posztmetafizikus föllevenítéséhez. A perspektívák átvételének elméletével Mead naturalisztikus keretek közé helyezi a hegeli spekuláció dialektikáját. Az individuum Mead szerint a külső perspektívák áttemelésével alakul ki. E perspektívák összességét Mead a „Me” kategóriájával ragadja meg. Az individuum fejlődése egybeesik a „Me” univerzalizálódási folyamatával. Az átvett külső perspektívák az individuumból sajátos reakciókat váltanak ki: a reakciók alapjául szolgáló energiát Mead „I”-nak nevezi. E kategóriahálóra Mead egy olyan társadalomelméleti koncepciót épít, amelyet Honneth szerint a hegeli intenciók posztmetafizikus kidolgozásának tekinthetünk. E tézis alátámasztása érdekében Honneth megmutatja, hogy a kölcsönös elismerés hegeli formái Meadnál is fölbukkannak. A legkönnyebben természetesen a jogi szférát lehet azonosítani: a perspektívák átvételével létrejövő személyiséget jogi személynek nevezhetjük. A jog szabályozza azt az együttélési formát, amelyben az individuum a „Me”-n keresztül már mindig is benne él. A jog alakjában az individuumok cselekedeteibe — külső perspektívaként — befészkelődik az általános akarat. Az elismerés föltétele ebben a szférában: mások elismerése. Hegelhez hasonlóan Mead is szükségesnek tartja e szféra átlépését: e lépés az „I” kategóriájára épül. Ha az „I” az individuum meghatározó mozzanata, akkor az önmegvalósítás a társadalom életének középpontjába kerül. De hogyan ismerhetik el az individuumok az önmegvalósítási kísérleteket? Erre a kérdésre Mead nem ad szisztematikus választ, de egy utalás erejéig — elismerési médiumként — a funkcionális munkamegosztást javasolja. A munkamegosztás világában — átlépve a jogi formalizmuson — mindenki

megvalósíthatja a maga individuális adottságait, s ha ezt teszi, elismerésre tarthat igényt.

A funkcionális munkamegosztás Honneth számára azonban az utilitarizmus birodalmába tartozik. Mead utalása mögött Honneth egy morális elvet próbál kitapintani: a munkamegosztást szerinte megelőzi az egyes munkafajták morális szelekciója. Ez a javaslat azonban elhibázott: a munkamegosztásnak csak a horizontális dimenzióját lehet összhangba hozni a munkafajták előzetes értékelésével. Ezenkívül az előzetes értékeléseknek a morális döntésekkel való azonosítása is megalapozatlannak tűnik föl. Ezt a problémát a legegyszerűbben egy Simmelre történő utalással lehetett volna megoldani: a munkamegosztás Simmel szerint a társadalmi differenciálódás egyik formája (Lásd *Über sociale Differenzierung*, Duncker & Humboldt, Berlin 1890, 120. o.). A munkamegosztást tehát társadalmi differenciálódással lehetett volna alátámasztani: az önmegvalósítás elismerése ekkor a társadalmi differenciálódáshoz kötődne. Az elismerés első formáját — az eddigiekkel szemben — Honneth semmiképpen sem tudja föllelni Mead munkájában. A „Me” és az „I” dialektikája, úgy tűnik, az elismerésnek csak két formáját teszi lehetővé. „Me”-ben rejlő absztrakciós folyamat fölbontásával azonban — úgy vélem — el lehetett volna jutni a család (az univerzalizálódás kiindulópontjának) megragadásához is. (Ezzel a kísérlettel gyümölcsözővé lehetett volna tenni Mead elszórt megjegyzéseit a családi kapcsolatokról.) Amikor Honneth ily módon nagyjából rekonstruálta az egyes elismerési formákat a meadi koncepcióból, e rekonstrukcióból az is kitűnik, hogy az elismerésért vívott harc Meadnál csak a szférák közötti átmenetként létezik.

3. Honneth előtt tehát most az a föladat állt, hogy kidolgozza a naturalizált elismerési formák *belül* dülő harc elméletét, s csak ezután következhet a harc két formájának teoretikus integrációja. A szférák *belül* dülő harc naturalizált koncepcióját Honneth először az „Integritás és megvetés” című székfoglaló előadásban ismertette. (Magyarul megjelent a *Világosság* 1991. évf. 10. számában.) Ebben az előadásban Honneth a megvetési és az elismerési formák dialektikájának kidolgozására vállalkozott: e dialektika a bűnözés motívumait köti össze az elismerési formákkal. A bűnözés első típusát (a pusztítást) Honneth a „test fölötti szabad rendelkezés megvonásának” motívumára vezeti vissza. A test leigázását tekinthetjük szerinte a megalázás legalapvetőbb formájának: az ehhez kapcsolódó szégyennel az ember elveszti a világba vetett bizalmát. A megvetésnek ezzel az alakzatával Honneth a legalapvetőbb elismerési viszonyt, a testhez kötődő bizalom kialakulásának folyamatát állítja szembe. Ez az érzelmi megerősítés a család, a barátság és a szerelem kötelékei között jön létre. A bűnözés második formájából (a rablásból) Honneth a jogi diszkrimináció motívumát vezeti le. A jogtól való megfosztás szociális kirekesztést is jelent, melynek hatására az ember úgy érezheti, hogy kevesebb morális kompetenciával rendelkezik, mint embertársai. A jog megvonásából származó megvetéssel Honneth az önmegbecsülést állítja szembe: ennek megléte esetén az ember önmagát a közösség kompetens szereplőjének fogja érezni. A bűnözés harmadik formájából (a megbántásból) Honneth a megalázás motívumát szűri le. A csoport elismerésének hiányában az ember nem tudja morális értékekkel fölruházni tetteit és képességeit. Ezzel a megvetéssel Honneth a

szolidaritás körülményei között kibontakozó önmegvalósítást állítja szembe. Ebben az elismerési szférában az ember individuális tettei és tulajdonságai meghatározó jelentőséghez jutnak.

Ezt a programot a könyv empirikus elemzésekkel próbálta alátámasztani. Az empiria Honneth számára a szaktudományok eredményeinek mozgósítását jelenti: a koncepció ily módon interdiszciplináris fordulatot vesz. A tudományos eredményeket Honneth az elismerés és a megvetés meghatározott szféráihoz köti: a pszichológiát az érzelmi megerősítéshez, a jogtudományt a formális elismerési viszonyokhoz, a kultúraelméletet a szolidaritás szférájához. A szférákon belül meglévő harcot Honneth a kitapintható történelmi változásokkal igazolja. Az elméleti konstrukcióban a historizálás a társadalom tematizálása alá rendelődik. Az érzelmi megerősítés szférájában a harc nem magától értődő jelenség. A harc meglétét Honneth egy rövid — az anya és a gyermek kapcsolatára szorítkozó — pszichológiatörténeti áttekintéssel próbálja alátámasztani. Freud és közvetlen követői az anyában elsődlegesen a gyermek libidójának objektumát látták; a későbbi fejlődés azonban egyre egyértelműbbé tette, hogy ebben az esetben is valódi interakciós kapcsolatról beszélhetünk. René Spitz mutatta meg elsőként, hogy az anyai gondoskodás megvonása akkor is súlyos következményekhez vezet, ha a gyermek libidója kielégülhet. Az interszubjektív viszonyok fontosságát másrészt a terápiás tapasztalatok is alátámasztották: a pszichiáterek egyre több olyan kategóriát fedeztek föl, melyek interperszonális sérülésekre vezethetők vissza.

Donald W. Winnicott az anya és a gyermek viszonyát a következőképpen ábrázolta: Az

anya és a gyermek az első hónapokban teljes szimbiózisban élnek; a gyermek maximálisan rászorul az anyára, s az anyában még tovább él a terheesség alatt kialakult közvetlen kötődés. Néhány hónap után azonban megindul a függetlenedés: a gyermek hosszabb-rövidebb időre magára hagyható, az anya pedig, a szociális szerepek föllevenítésével, átlépi a szimbiotikus kötődést. Ezt a függetlenedési folyamatot nevezhetjük — Jessica Benjamin nyomán — elismerésért vívott harcnak. A szimbiotikus kötődés és a függetlenedés dialektikája Honneth szerint az érzelmi megerősítés valamennyi formájára érvényes. A historizálás ebben az esetben csak a szubjektumok élettörténetérevonakozhat. A formális elismerési viszonyokat ezzel szemben a robbanékonyság jellemzi. Az elmúlt évszázadokban ugyanis egyértelműen érvényesült a szubjektum jogainak kiszélesedésére vonatkozó tendencia. E tendenciában fejeződnek ki az individuális autonómiáért vívott harc eredményei. A jogtudomány keretei között ezt a tendenciát Thomas H. Marshall dolgozta ki. A szubjektív jogokat liberális szabadságjogokra, a politikai részvétel jogaira és a jólétre vonatkozó jogokra osztotta föl, s megpróbálta igazolni, hogy a jogok az elmúlt évszázadok politikai küzdelmeinek eredményeként jelentek meg. (A liberális szabadságjogok kialakulását a XVIII. századra, a politikai részvétellel vonatkozó jogok térhódítását a XIX. századra, a jólétre vonatkozó jogok megjelenését pedig a XX. századra teszi.) A szolidaritás szféráját — és a benne kibontakozó önmegvalósítási törekvéseket — Honneth az értékrendszer szempontjából vizsgálja. Az elismerés ebben a szférában ugyanis döntően az értékektől függ. Honneth ebben az összefüggésben Webernek a hagyományos közösségeket a

modern társadalomtól elválasztó kultúraelméleti fejtegetéseire támaszkodik. A modern korban a rögzített értékek helyébe az értékvilág pluralizálódása lépett. A modernség létrejötte történelmi fordulópont: a hagyományos értékeket az értékrendszer pluralizmusa váltja föl. Az individuum megbecsülése ilyen körülmények között csak egyedi teljesítményekre épülhet. E teljesítmények elismerése azon múlik, hogy a közösség tagjai készek-e elfogadni a plurális értékrendszert. Ha ez a föltétel teljesül, akkor a szubsztanciális összetartozást a szolidaritás váltja föl. Szembetűnő, hogy a kultúraelméleten belül a történetiség nem fejlődési tendenciaként, hanem fordulópontként jelenik meg.

A pszichológiából, jogtudományból és kultúraelméletből fölépülő interdiszciplináris koncepció az elismerésért vívott harc elmélete: a szaktudományos eredményeket Honneth egy társadalomfilozófiai koncepcióba integrálja. E teoretikus struktúrában rendeződik el az elismerésért vívott harc — korábban meghatározott — két dimenziója. A szférákon belül dúló harc szaktudományokra támaszkodó koncepciója a társadalomfilozófiai szintézisben szférákat átfogó küzdelemmé alakul át. Az átfogó küzdelem mindig egy adott társada-

lom kontextusában játszódik le, a történelmi perspektíva viszont csak az egyes szférákon belül sejlik föl. Ezzel az elméleti konstrukcióval Honneth a kritikai elmélet korai interdiszciplináris programját próbálta föleleveníteni: 1930-as székfoglaló előadásában Horkheimer egy hasonló koncepció körvonalait próbálta vázolni. (Az előadás magyarul a *Műhely* 1992. évf. 1. számában jelent meg.) E koncepció azonban — teoretikus problémák és külső történelmi tapasztalatok miatt — csakhamar feledésbe merült; ezt követően Horkheimer a harc arénájában álló kritikai elmélet meghatározásával próbálkozott. Honneth elméleti konstrukciója itt a következő kritikát sugallja: a Horkheimer által meghirdetett interdiszciplináris programot a harc kategóriájának középpontba állításával meg lehetett volna valósítani. Az elismerésért vívott harc koncepciója ily módon fontos szerepet szeretne betölteni a kritikai elmélet történetében. A műnek ez a vonatkozása azonban — mivel az előadások után elmaradtak a kritikai elméletre történő utalások — sűrű homályba burkolódik. Pedig épp e tradíció folytatásának intenciói teszik a vállalkozást igazán „elismerésre” méltóvá.

BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

- Akulinin, Vladimir Nikolaevic: *Filosofia vseedinstva*. Novosibirsk : Nauka, 1990. — 154 p.
- Albrecht, Erhard: *Sprachphilosophie*. Berlin : DVW, 1991. — 493 p.
- Barrow, John D.: *Theories of everything*. Oxford : Clarendon Pr., 1991. — 223 p.
- Baxter, Timothy M.S.: *The Cratylus : Plato's critique of naming*. Leiden : Brill, 1992. — 203 p.
- Bonacina, Giovanni: *Hegel il mondo romano e la storiografica*. Firenze : La Nuova Italia, 1991. — 274 p.
- Borghero, Carlo: *Conoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*. Torino : Loescher, 1990. — 304 p.
- Business ethics*. Ed. by R. Edward Freeman. New York : Oxford Univ. Pr., 1991. — 225 p.
- Cerri, Giovanni: *Platone sociologo della comunicazione*. Milano : Il Saggiatore, 1991. — 156 p.
- Cioran, Emile Michel: *Le crépuscule des pensées*. Paris : l'Herne, 1991. — 253 p.
- Day, John Patrick: *Hope : philosophical inquiry*. Helsinki : Soc. Philos. Fennica, 1991. — 101 p.
- Dédéyan, Charles: *Montesquieu ou Les lumières d'Albion*. Paris : Nizet, 1990. — 239 p.
- Delbos, Victor: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinosisme*. Paris : Pr. Univ. de Paris Sorbonne, 1990. — 569 p.
- Deleuze, Gilles — Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991. — 206 p.
- Derrida, Jacques: *Donner le temps*. Paris : Galilée, 1991. — 221 p.
- Die Herkunft des Friedrich Engels : Briefe aus der Verwandtschaft : 1791—1847*. Hrsg. von Michael Knieriem. Trier : Karl Marx-Haus, 1991. — 832 p.
- Encyclopédie philosophique universelle. 1. L'univers philosophique*. Paris : PUF, 1991. — 1997 p.
- Essays on Aristotle's De anima*. Ed. by Martha C. Nussbaum, Amélie Rorty. Oxford : Clarendon Pr., 1992. — 439 p.
- Essays on the foundations of Aristotelian political science*. Ed. By C. Lord et al. Berkeley : Univ. of Cal. Pr., 1991. — 255 p.

Études sur le sophiste de Platon. Publ. Pierre Aubenque. Napoli : Bibliopolis, 1991. — 587 p.

Fisch Menachem: *William Whewell, philosopher of science*. Oxford : Clarendon Pr., 1991. — 220 p.

Fletcher, Ronald: *Science, ideology, and the media*. New Brunswick : Transaction, 1991. — 419 p.

Gespraeche über Wittgenstein. Hrsg. Dieter Mersch. Wien : Passagen, 1991. — 176 p.

Gilson, Étienne-Maritain, Jacques: *Correspondence, 1932—1971 : deux approches de l'être*. Paris : Vrin, 1991. — 300 p.

Goldman, Alvin I.: *Liaisons : philosophy meets the cognitive and social sciences*. Cambridge : MIT, 1992. — 336 p.

Grüning, Thomas-Vieweg, Klaus: *Hegel-Vision und Konstruktion der Freiheit*. Frankfurt a. M. : Lang, 1991. — 234 p.

Hösle, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München : Beck, 1990. — 273 p.

Hübner, Benno: *Der de-projizierte Mensch : Metaphysik der Langeweile*. Wien : Passagen, 1991. — 1169 p.

Ignatow, Assen. *Vom Marxismus zu einer neuen politischen Philosophie*. Köln : B.O. I. St., 1991. — 44 p.

Jürss, Fritz: *Die epikureische Erkenntnistheorie*. Berlin : Akad. Verl., 1991. — 136 p.

Kasin, Valentin Nikolaevic: „*Glavnoe sodержanie marksizma*”. Moskva : Nauka, 1991. — 205 p.

Lexicon philosophicum 5. Roma Ed. dell'Ateneo, 1992. — 184 p.

Loux, Michael J.: *Primary ousia : an essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell, 1991. — 285 p.

Malinin, Viktor Arsen'evic: *Istoria russkogo utopiceskogo socialisma*. Moskva : Nauka, 1991. — 269 p.

Marion, Jean-Luc: *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique*. Paris : PUF, 1991. — 263 p.

McGee, Vann: *Truth, vagueness, and paradox*. Indianapolis : Hackett, 1991. — 236 p.

Norton, Robert Edward: *Herder's aesthetics and the European Enlightenment*. Ithaca: Cornell, 1991. — 257 p.

Nuchelmans, Gabriel: *Dilemmatic arguments : towards a history of their logic and rhetoric*. Amsterdam : North-Holland, 1991. — 152 p.

Orientierung durch Philosophie. Hrsg. von Peter Koslowski. Tübingen : Mohr, 1991. — 436 p.

- Pascher, Manfred: *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck : Inst. für Sprachwiss. der Univ., 1991. — 107 p.
- Philippe, Marie-Dominique: *Philosophie de l'art*. Paris : Ed. Universitaires, 1991. — 418 p.
- Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*. Tübingen : Francke, 1991. — 292 p.
- Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg : Alber, 1992. — 494 p.
- Political thought since 1945 : Philosophy, science, ideology*. Ed. L. Tivey and A. Wright. — Aldershot : Elgar, 1992. — 222 p.
- Priest, Stephen: *Theories of the mind*. London : Penguin Books, 1991. — 233 p.
- Pugacev, Nikolaj Nikitic: *Teoria, ontologia i real'nost*. Voronez : Izd. Univ., 1991. — 143 p.
- Rath, Ingo W.: *Die verkannte mythische Vernunft*. Wien : Passagen, 1992. — 116 p.
- Rauh, Horst Dieter: *Im Labyrinth der Geschichte : die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche*. München : Fink, 1990. — 314 p.
- Redman, Deborah A.: *Economics and the philosophy of science*. New York : Oxford Univ. Pr., 1991. — 252 p.
- Rezeption der Marxschen Theorie in den Niederlanden*. Hrsg. Marcel van der Linden. — Trier : Karl Marx-Haus, 1992. — 504 p.
- Schaellibaum, Urs: *Geschlechterdifferenz und Ambivalenz : Ein Vergleich zwischen Luce Irigaray und Jacques Derrida*. Wien : Passagen, 1991. — 251 p.
- Schönthaler, Armin: *Emanzipation und Verantwortung : Zur Eigentümlichkeit der Aufklärungsphilosophie Ludwig Feuerbachs*. Innsbruck : Inst. für Sprachwiss. der Univ., 1990. — 79 p.
- Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Hrsg. Wolfgang Schirmacher. Wien : Passagen, 1991. — 397 p.
- Storia della filosofia. 4. La filosofia contemporanea*. G. Fornero et al. Torino : UTET, 1991. — 963 p.
- Taylor, Michael W.: *Men versus the state : Herbert Spencer and late Victorian individualism*. Oxford : Clarendon Pr., 1992. — 292 p.
- Tillich, Paul Johannes Oskar: *Philosophical writings = Philosophische Schriften*. Berlin : de Gruyter, 1990. — 420 p.
- Vecnye filosofskie problemy*. Red. G. A. Antipov. Novosibirsk : Nauka, 1991. — 205 p.
- Wallace, William A.: *Galileo, the Jesuits and the medieval Aristotle*. Hampshire : Variorum, 1991. — 336 p.
- Weber, Edouard-Henri: *La personne humaine au XIIIe siecle*. Paris : Vrin, 1991. — 546 p.

Wittgenstein centenary essays. Ed. by A. Phillips Griffiths. Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1992. — 262 p.

Wolf, Siegbert: *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*. Frankfurt a.M. : Haag Und Herchen, 1991. — 192 p.

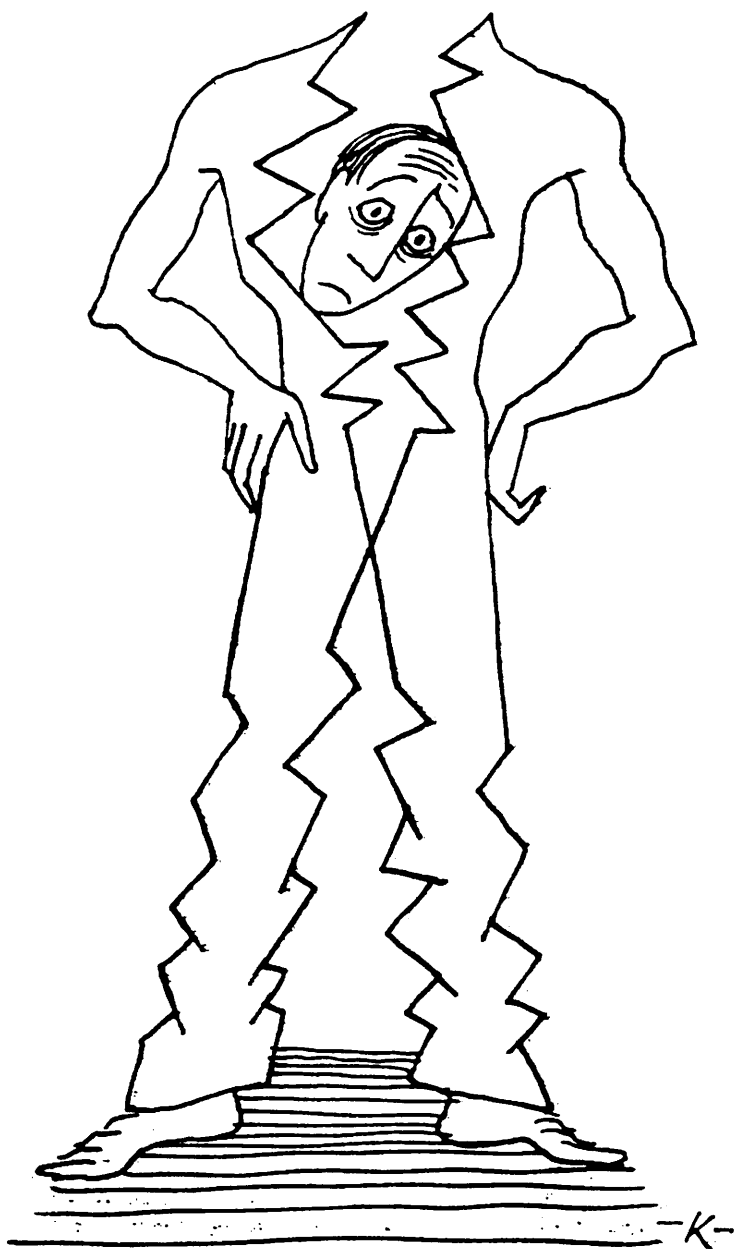
Wolin, Richard: *Seinspolitik: Das politische Denken Martin Heideggers*. Wien : Passagen, 1991. — 250 p.

Yourgrau, Palle: *The disappearance of time: Kurt Gödel and the idealistic tradition in philosophy*. Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1991. — 182 p.

(Készült az MTA Filozófiai Intézet Könyvtárában az OSZK KC-től kapott bejelentések alapján.)



1. Szókratész
Sokrates



2. Gnóti szeauton
Gnoti seauton

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Boros Gábor, Áron László, Kiss Endre: Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Filozófiatörténeti Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. * *Éles Csaba*: Kossuth Egyetem, Művelődéstudományi és Felnőttnevelési Tanszék, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1. * *Koós Ágnes*: Eötvös Lóránd Tudományegyetem Jogi Kara, Filozófia Tanszék, 1053 Budapest, Egyetem tér 1-3. * *Maróth Miklós, Lautner Péter*: MTA Ókortudományi Kutatócsoport, 1052 Budapest, Piarista köz 1. * *Lendvai L. Ferenc*: Miskolci Egyetem, Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros. * *Weiss János*: Jannus Pannonius Egyetem Jogi Kara, Filozófia Tanszék, 7601 Pécs, 48-as tér 1. * *Heller Ágnes*: New School for Social Research, The Graduate Faculty, Philosophy, 65 Fifth Avenue, New York, NY 10003, USA. * *Shlomo Avineri*: Hebrew University, Faculty of Social Sciences, Mount Scopus, Jerusalem, Izrael. * *Ante Pažanin*: Univerzitet Zagreb, Fakultet Politickih Nauka Lepusiceva 6, Zagreb, Horvátország. * *Herbert Schnädelbach*: Freire Universität, Institut für Philosophie, Habelschwerdter Allee 30, D-W-1000 Berlin 33. * *Hans Lenk*: Universität Karlsruhe (TH), D-W-75000 sruhe, Pf. 6980. * *Axel Honneth*: Freire Universität, Fachbereich Politische Wissenschaft, Institut für Politikwissenschaft, Ihnestrasse 21, D-W-1000 Berlin 33. * *Michael Th. Greven*: Technische Hochschule, Institut für Politikwissenschaft, D-W-6100 Darmstadt, Residenzschloss. * *Peter Ruben*: Defreggerstrasse 10, D-O-1193 Berlin, Németország

CONTENTS

GÁBOR BOROS: Meditations about That Certain first <i>Pronuntiatio</i> : „ego sum, ego existo”	1
ÁGNES HELLER: The Absolute Spirit	21
SHLOMO AVINERI: Aspects of Freedom of Writing and Expression in Hegel and Marx	62
CSABA ÉLES: Philosophy of Life in the „Human Comedy”	76
ANTE PAŽANIN: Humanities and Practical Philosophy in Joachim Ritters Work ...	128
HERBERT SCHNÄDELBACH: Philosophy after Heidegger and Adorno	166
HANS LENK: Giving Up Ethics in Science and at the Universities?	184
ÁGNES KOÓS: Contributions to Some Methodological Problems of Social Sciences .	199

DOCUMENT

AXEL HONNETH: Critical Theory	242
-------------------------------------	-----

REFLECTION

MIKLÓS MARÓTH: On the New Hungarian Edition of Aristotle's Metaphysics	281
ERZSÉBET RÓZSA: Hegel-Research in Hungary	289
MICHAEL TH. GREVEN: Substantial and Metaphysical Elements in the Political Publications of Carl Schmitt until 1934	300
ÁGNES HELLER: My Philosophy (Reply to My Critics)	321
PETER RUBEN: The GDR and Its Philosophers. Conditions of a Judgement	352
FERENC L. LENDVAI: Philosophical Congress in Germany in Terms of the Reunification	365

REVIEWS

PÉTER LAUTNER: Aristotle's Two Systems	369
GÁBOR BOROS: Play Spinoza!	371
ERZSÉBET RÓZSA: A Book on Hegel's Practical Philosophy	375
ENDRE KISS: On the Problem of a Meta-theory of Fascism	377
JÁNOS WEISS: Fight for Acknowledgement	382
TIBOR KAJÁN: Two Graphics	393

1993/3-4

HARMINCHETEDIK ÉVFOLYAM

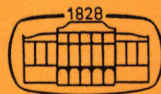
Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

KAREL KOSÍK: MI KÖZÉP-EURÓPA? • KÖRKÉP A KELET-EURÓPAI FILOZÓFIÁRÓL: J. ZUMR, J. BODNÁR, E. VÁROSSOVÁ, DÖRÖMBÖZI J., D. TANALSKI, KOVÁCS E., M. HEVESI ÍRÁSAI • G. KISS ÉS S. AVINERI A NEMZETRŐL ÉS NACIONALIZMUSRÓL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA
SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR MÁRTA,
MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS, PRÖHLE
KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE, SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1993/3-4

TARTALOM

FÖLDVÁRI SÁNDOR: Európa kultúrköréi és az algebrai struktúrák izomorfizmusa .	397
GÁBOR KISS: A nemzet fogalmáról	403
VLADIMIR ZAHRAĐNIK—JOSEF OBORNÝ—CSÁMPAI OTTÓ: Comeinus műve kora filozófiájának tükrében	420
GERGYE LÁSZLÓ: Kanti és fichtei nyomok Kazinczy Ferenc egy episztolájában . . .	434
HELL JUDIT: Kant-recepció, Nietzsche-kritika, Pascal-reneszánsz (Medveczky Frigyes útkeresései)	446
FRENYÓ ZOLTÁN: Filozófiai útkeresések, keresztény önértelmezések (Fejezetek a „Katolikus Szemle” két világháború közötti történetéből)	473
JAKAB ANDRÁS: Babits és Heidegger. Adalékok Heidegger ismertségéhez és fogadtatásához a 20-as—30-as évek magyar irodalmi életében	508
MÁTÉ ZSUZSANNA: A Sík Sándor-i élmény-esztétika	525
MESZERICS ISTVÁN: „A Karamazov testvérek” elméletlettörténeti kontextusához . . .	562

A szám elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella, Lukács Istvánné
Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

DOKUMENTUM

AXEL HONNETH: A kritikai elmélet	242
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

MARÓTH MIKLÓS: A Metafizika új magyar kiadásáról	281
RÓZSA ERZSÉBET: A Hegel-kutatás helyzete Németországban	289
MICHAEL TH. GREVEN: Szubsztanciális és metafizikai elemek Carl Schmitt politikai közírói munkásságában 1934 előtt	300
HELLER ÁGNES: Filozófiám (Válasz kritikusaimnak)	321
PETER RUBEN: Az NDK és filozófusai. A megítélés előfeltételeiről	352
LENDVAI L. FERENC: Német filozófuskongresszus az újraegyesítés jegyében	365

SZEMLE

LAUTNER PÉTER: Arisztotelész két rendszere? (Daniel W. Graham: Aristotle's Two Systems)	369
BOROS GÁBOR: Play Spinoza! (Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen)	371
RÓZSA ERZSÉBET: Könyv Hegel gyakorlati filozófiájáról (Adriaan Th. Peperzak: Hegels praktische Philosophie)	375
KISS ENDRE: A fasizmus egy meta-elméletének problémájáról (Richard Saage: Faschismustheorien. Eine Einführung)	377
WEISS JÁNOS: Harc az elismerésért (Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte)	382
Béérkezett filozófiai kiadványok	389
Kaján Tibor rajzai	393

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrásy út 45.), a *Fókusz Könyváruházban* (1072 Budapest, Rákóczi út 14-16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

EURÓPA KULTÚRKÖREI ÉS AZ ALGEBRAI STRUKTÚRÁK IZOMORFIZMUSA*

FÖLDEVÁRI SÁNDOR

Európa kultúrköreiről beszélni közhely — ám egy másik oldalról éppenséggel vitatott, hogy léteznek-e különböző kultúrkörök Európában. Arnold Toynbee óta ment át a köztudatba a civilizációk markáns megkülönböztetése: a civilizációk mint önálló, fejlődő, születő, élő és meghaló lények szerepelnek Toynbee-nál. Nem ő az első és az egyetlen, aki fölhívja a figyelmet a kultúrkörök öntörvényűségére. Maga a „kultúrkör”, „kultúra” Oswald Spenglernél kapott sajátos jelentést, mintegy az önálló élőlény képét. Abban bizonyára egyetérthetünk, hogy Toynbee modellje inkább a szaktudós exakt rendszere, míg Spengler nem nyújt alapot exakt vizsgálatokhoz (ha ilyeneken deskriptív kultúraelméletet értünk). Továbbgondolásokról persze szó lehet, s ezek akár irodalmi formát is kaphatnak. A kultúrkörök illetve kulturális régiók fogalmának használata azonban megköveteli, hogy e két fogalmat a deskriptív szaktudomány által kívánt logikai tisztaságában használjuk.

A kérdés számunkra ez: más civilizációnak tekinthető-e Kelet-Európa, mint a kontinens nyugati és középső része; és ha igen: hol húzzuk meg a határt, milyen konkrét kritériumok alapján soroljunk egyes helyi, nemzeti kultúrákat a (nyugat-) európai vagy a kelet-európai civilizációhoz. De már kérdésünk megfogalmazása is pontatlan. Szándékos a pontatlanság: *európai* — és *kelet-európai*? Terminológiai, logikai pontatlanság: az európai kultúra egyik fele ténylegesen európai, a másik pedig kelet-európai? Vagy nevezzük talán a kelet-európaiakat már *ázsiai*nak? Hasonló jelentésszűküléssel a magyar népi nyelvben is találkozhatunk. Azt kérdezi a magyar parasztember az újszülött csecsemőnek örvendő ifjú pártól: „gyerekük lett? vagy lányuk?” Merthogy a „gyerek” két alfajra oszlik: tulajdonképpeni gyerekekre (fiú) és lányra. Így lesz tehát Európa is kétféle: tulajdonképpeni Európa és valami más. Bár a szóhasználat

* A Szombathelyen 1993. június 24—25-én rendezett nemzetközi Baltikum-konferencián elhangzott előadás alapján. A szerző itt mond köszönetet a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítványnak, amiért kutatásait támogatja.

érezhetően jogos, azt is éreztük, hogy exakt kultúraelméleti kategorizálásnak semmiképpen sem nevezhető.

Szokás beszélni arról csakugyan, hogy az ortodox vallású, kelet-európai térség az ázsiai kultúra része. Komoly kultúraelméleti szakemberek teszik föl a kérdést: hogyan lehetséges az, hogy az ázsiai típusú kultúra olyan különböző: mentalitásban, művészeti formanyelvben és sok másban annyira eltérő altípusokat mutat föl, mint az orosz és a japáni? Az önmagukat komoly kulturális szakembereknek tartó szerzők azután sokat beszélnek arról is, hogy az orosz illetve a kelet-európai kultúra mily sok szállal kötődik a balkáni—bizánci kultúrához, s hogy a kettő tulajdonképpen egy. Való igaz, hiszen például a *Cambridge Medieval History* az orosz középkori kultúrát bizánci fejezetében, mint annak alfejezetét helyezi el. Ha mindezt elfogadjuk, akkor logikus a megállapítás, hogy egyfelől a bizánci—balkáni és az orosz kultúra, másfelől a kínai, japáni, indonéz kultúra egyazon ázsiai típusú kultúrkör komponensei. Ezt azonban mégis már némi fönntartással fogadhatjuk.

Amikor Kelet-Európáról beszélünk, általában az orosz kultúrát értjük rajta. Ámde Kelet-Európa része vitathatatlanul az ukrán és a fehérorosz kultúra is. A jelen dolgozatban még nem húztuk meg a határokat, még nem határoztuk meg Európa kulturális régióit; nem soroltunk föl még egyetlen olyan kritériumot sem, amelynek alapján a fölosztás elvégezhető — mégis tudjuk, hogy Kelet-Európa nem szűkíthető le az orosz régióra, éspedig azért nem, mert ebben az esetben az ukrán kultúrát Közép-Európához kellene sorolnunk, s egy ilyen megkülönböztetés ellen ösztönösen tiltakozunk. Hiszen aligha is állíthatjuk, hogy a cseh, a magyar, vagy éppenséggel az osztrák kultúra (amelyet általában szintén közép-európainak tekintünk) ugyanolyan közel állna az ukránhoz, mint egymáshoz. Ám ugyanakkor az sem igaz, hogy az ukrán teljesen egyívású lenne az oroszsal. Jevhen Sabliovskij megállapítja: „A XVI. és XVII. század folyamán Ukrajna egyáltalán nem volt kiszakítva — valamely különösen súlyos szituáció negatív hatásának köszönhetően — Oroszország, Lengyelország és a többi szláv és nyugat-európai térség politikai, tudományos és kulturális életéből. Az ukrán tudósok Európa legszínvonalasabb egyetemein tanultak. Így például, a nyugat-ukrajnai *Jurij Drohobics* a XV. században Rómában szerzett magszteri fokozatot és ugyanott publikálta latin nyelven több munkáját; 1481-ben a bolognai egyetem rektora volt, vagyis Európa egyik legrégebbi felsőoktatási intézményéé. Az ukrán *Krosnai Pavlo* a krakkói egyetem ukrán irodalmi katedrájának élére lett kinevezve 1505-ben. Amint a kérdéssel foglalkozó *Hrihorij Nudha* fölhívja a figyelmet, az európai egyetemeket járt ukrán tudósok nemcsak az akkori európai világ kultúrájának vívmányait sajátították el, hanem az ukrán történelemmel, kultúrával és népdalokkal is megismertették az egyetemek hallgatóit.”

Nos, ne felejtsük el, hogy a Nyugat-Európát járt, a római, bolognai és más itáliai egyetemeken tanult, vagy éppen a Párizsban végzett ukrán papi személyek valójában unitusokká váltak — amint erre példa Feofan Prokopovics, aki Rómában tanult, unitus szellemű főpap volt, amikor Nagy Péter megismerte és udvarába hívta. A Kijevben már szelleméről, szónoklatairól ismert Feofan Prokopovics azután az orosz egyház vaskezü átalakítója lett Péter udvarában. Figyeljünk föl erre a tényre: a Nagy Péter-i szellemben átalakított orosz egyház reformátora egy *unitus*, azaz görög katolikus főpap! Csak így, csak egy nyugati szellemű egyházpolitikus személye által vált lehetővé a péteri reformok egyházat érintő részének keresztülvitele.

Tehát Ukrajna, a nyugati teológiákat járt főpapjai révén, tényleg jó néhány szállal kapcsolódik a nyugat-európai kultúrához; azok a főpapok pedig, akik nyugatos szellemben léptek föl az orosz kultúra színterén, általában unitus szellemű ukrán vagy fehérorosz származású személyek voltak, mint például Meletij Szmotrickij. Ez a néhány példa is sejteti már, hogy a kelet-európai kultúrkör nem azonosítható valamiféle ázsiai vonásokat hordozó orosz—tatár kultúrával. Megint más kérdés, hogy az orosz kultúra milyen mértékben tekinthető „ázsiai típusúnak” — ezt most nem vizsgálom. Az azonban vitathatatlan tény, és ezt leszögezhetjük, hogy habár Kelet-Európán belül az orosz elem és az ukrán—fehérorosz elem elkülöníthető, ámde mindkettő a kelet-európai kulturális régiót alkotja.

Megállapíthatjuk továbbá, hogy a geográfiai értelemben Európának tekintett térség kulturális értelemben is egyetlen makrostruktúrának tekinthető, amely több, egymástól jól elkülöníthető alrendszerre osztható. Ezek az alrendszerek, minden különbségük ellenére, szorosabban kötődnek egymáshoz, mint a nagy európai makrostruktúrán kívüli, más típusú makrostruktúrákhoz. Helyénvaló tehát ezeket az alrendszereket Európa kulturális régióinak nevezni. A magyar szakirodalomban egyébként Szücs Jenőnek a hetvenes évek végén megjelent tanulmánya *Európa három történeti régiójáról* már klasszikussá vált, s az ő fölosztását ismertnek tételezve föl, a kulturális régiókat ebben az értelemben használom.

Ezzel fölvezetve a terminológiai háttérrel, két kérdést teszek föl. Először: hogyan lehetséges az, hogy egy kultúrkörnek mint makrostruktúrának egyik alrendszere, egy kulturális régió, olyan közel álljon egy másik nagy makrostruktúrához, mint a sajátjához? (Konkrétabban: az európai kultúrkör egyik régiója éppoly mértékben része lehet-e az ázsiai kultúrkörnek?) Másik kérdésem: lehetséges-e deskriptív kultúraelmélet, azaz beszélhetünk-e úgy a kulturális régiókról, hogy ez értékeléstől és ítélettől mentes legyen? Létezik-e a kulturális régióknak olyan exakt tárgyalása, amely kiküszöböli a bevezetőben említett terminológiai zavarokat, a „gyereke lett, vagy lánya” típusú homályos fogalmazást?

Tekintsük az areális nyelvészet modelljét. Mint ismeretes, az areális nyelvészeti fölfogás egy adott alapnyelv területét különböző dialektusok összességeként fogja föl — amely tehát sohasem egységes — és különböző nyelvek sajátosságai jelennek meg egy-egy idiómában. Egy adott nyelv, egy *nyelvi szövetség* részeként, önmagától genetikailag idegen sajátosságokat is fölvehet. Így tehát, ha *areális kultúraelméletről* beszélünk, akkor kulturális izoglosszákat kell keresnünk, „isocultural”-okat. Ezzel elesik az a kérdés, hogy ez vagy az a kulturális régió önmagában — egészében melyik makrostruktúra, melyik nagy kultúrkör része. Helyette azt kell vizsgálni, milyen mértékben vannak meg ebben a kulturális régióban x , y vagy z kulturális sajátosságok. Így például ha keresztülutazunk mondjuk a Daugaván, a folyó északi partján valami más világ tárul elénk. Ha azt mondom, hogy északi vagy skandináv jellegűbb, akkor nem mondtam semmit, mert ezek szubjektív, emocionális benyomások. Ha a nyelvatlaszok vagy a néprajzi atlaszok mintájára kulturális atlaszokat is készítenénk, földolgozva a vallás, az életmód, az irodalmi és művészeti formanyelvben és más területeken jelentkező mentalitás jellemzőit, akkor valószínűleg kirajzolódának előttünk azok a kulturális izoglosszák, „isocultural”-ok, amelyek összekötik Litvániát a lengyel és közép-európai térséggel, Lettországot és Észtországot az észak-európai térséggel, a három balti kultúrát pedig egymással — minthogy a legszorosabb kapcsolatok nyilván egymáshoz fűzik őket, a legtöbb kulturális izoglossza, „isocultural” a balti lesz. Ha lesz. Mert exakt vizsgálatok nélküli, pusztán emocionális és művészeti élményekre nem hagyatkozhatunk. De persze az itt fölvezetett vizsgálati modell szintén nem lenne keresztülvihető, ha nem fogalmaznánk át a nyelvészet viszonyai helyett a kultúraelmélet viszonyaira.

Befejezésül még két nyelvészeti hasonlatot szeretnék megemlíteni. Tekintsük előbb példaként mondjuk a káromkodásokat. Azt mondják, a magyar ember igen rútol tud káromkodni, ám az orosz ebben túlszárnyalja; a holt nyelvből újraalkotott ivritben viszont nincs káromkodás, amit az ivrit által hordozott kultúra vallásos-normatív jellege magyaráz. A litván nyelv káromkodásai viszonylag enyhék, az észt nyelvben pedig igen kevés olyan szó van, amit magyar füllel is káromkodásnak nevezhetnénk. Bereczki Gábortól származik az a megfigyelés, hogy az ortodox és a katolikus területeken sokkal erősebb és változatosabb a káromkodások rendszere, mint a protestáns területeken. Hozzátehetjük: ahol általában a puritán jellegű vallások az elterjedtek, így az ivrit esetében az ószövetségi szellemű judaizmus, vagy a balti német protestantizmus. Megfogalmazhatunk tehát egy *kulturális univerzálét*, a nyelvi univerzálék mintájára: ahol a katolikus vagy az ortodox vallás az elterjedtebb, ott fejlettebb a nyelvben a káromkodások rendszere. Mivel azonban éppen a magyar Alföld jelentős mennyiségű protestáns elemmel büszkélkedhet, ugyanakkor az alföldi ember káromkodásai változatosak és színesek, a most megfogalmazott kulturális univerzálét kvázi-univer-

zálénak kell tekintenünk. A másik példa: *ha* létezik unitus papság egy adott régióban, *akkor* az tipológiailag különböző régiók érintkezési pontjának fogható föl más szóval: *ha* szerepet játszik az unitus papság egy szellemi körben, *akkor* ez mindig közvetítő, kapocs-szerep.

Végezetül még egy, a nyelvészetből kölcsönzött modell, az izomorfizmusok matematikai fogalma. Emlékeztetőül: két algebrai struktúrát izomorfnek tekinthetünk, ha létezik köztük kölcsönösen egyértelmű leképezés (bijekció). Algebrai struktúra egy adott A halmaz és a rajta értelmezett műveletek halmaza:

$$\mathcal{A} = \langle A, F \rangle,$$

ahol $A \neq \emptyset$ és $\forall f \in F \exists (n \geq 0) f$ az A -n értelmezett n -változós művelet.

Legyen $\mathcal{A} = \langle A, F_A \rangle$ és $\mathcal{B} = \langle B, F_B \rangle$ azonos típusú algebraik, akkor

$$\varphi : \mathcal{A} \rightarrow \mathcal{B}$$

homomorfizmus, ha $\forall f_A \forall f_B$

$$\varphi(f_A(a_1, a_2, \dots, a_n)) = f_B(b_1, b_2, \dots, b_n)$$

és izomorfizmus, ha bijekció. Tehát: invertálható.

Két kultúrát (kulturális régiót) izomorfnek tekinthetünk, ha különböző komponenseik, elemeik és az azok közti viszonyok egymásnak megfeleltethetők. Vagyis nem azt fogjuk nézni, hogy megtalálhatók-e ugyanazok az elemek vagy jelenségek mindkét kultúrában, hanem azt, hogy találhatók-e *olyan megfeleltetések, amelyek a két kulturális régió egymástól különböző elemeit kölcsönösen megfeleltetik egymásnak*. Így például a fölvilágosodás korában az aufklérista szerepet játszó unitus papság Keleten, a fölvilágosodott középnemesség a közép-kelet-európai régióban és a polgári értelmiség Nyugaton — egymásnak ekvivalensei. Az általuk véghezvitt folyamatokat olyan algebrai műveleteknek foghatjuk föl, amelyek között művelettartó leképezéseket konstruálhatunk. Ha ténylegesen konstruálunk ilyeneket, egymással homomorf vagy izomorf kulturális szférákról beszélhetünk.

Egy másik, jellegzetesebb példa. Közhelyszámba megy a marxista világnézetnek a szocialista kultúrában uralomra jutott formáját összehasonlítani a kereszténységnek a feudális államban játszott szerepével. Az állami ideológiává lett marxizmusnak kvázivallásként való fölfogása jó nyersanyag az algebrai izomorfizmusok hasznosítására. Ha ugyanis az ideológiának morfológiája van — márpedig a világon minden jelenségnek van morfológiája, s a tudomány föladata éppen ennek föltárása és leírása —, akkor az ideológia vizsgálata éppen a különböző ideológiák struktúráinak leírását és ezen ideológiai struktúrák egymással homomorf vagy izomorf voltának kimutatását jelenti.

A fölvonultatott lingvisztikai és algebrai módszerek segítségével természetesen semmiféle aktuális értékelő megállapításra nem jutunk. Ámde a deskriptív tudománynak

nem is az értékelés a főadata. A jelen vázlat célja néhány vizsgálati *eszköz* bemutatása volt: arra szerettem volna föl hívni a figyelmet, hogy bár az elmúlt három-négy évben, történelmi szükségszerűség folytán, úgy beszéltünk Európa kulturális régióiról, hogy az mindig értékelő, fejlődési irányt kijelölő volt, ma már időszerűnek tűnik, hogy az aktualitásoktól mentesen, a deskriptív tudomány keretei között *is* foglalkozzunk a témával.

SUMMARY

Cultural Spheres in Europe and the Isomorphism of Algebraic Structures

Since *Arnold Toynbee* the notion of contrasting civilizations has gained general acceptance. If we are to use the notions of „cultural spheres” and „cultural regions” we must use them in a clear and unequivocal sense, as demanded by scientific logic. The author should present a few analytic tools, a model of areal linguistics, and the mathematical concept of isomorphism. In the first case, instead of asking which cultural sphere, which macro-structure this or that cultural region belongs to, what we have to examine is to what extent x , y , or z cultural specific features are pre-

sent in the given cultural region. As a result, in the case of an areal philosophy of culture, we must set up cultural isoglosses, or *isocultures*. In the second case, two cultures or cultural regions may be considered isomorphous, if their different components, elements and their relationships correspond. In other words, what is to be examined is not whether the same elements, the same phenomena are present in both cultures, but whether there are any systematic correspondences between the different elements of the two cultural regions.

A NEMZET FOGALMÁRÓL

GÁBOR KISS

Abban a kérdésben, hogy mi és mit jelenthet a nemzet, nemcsak a köztudatban, hanem szociológiai szakkörökben is bábeli fogalmi zűrzavar uralkodik. Az 1990 októberében létrejött német egység eredményeképpen ennek a problémának a megvilágítása (ismét) aktuális lett — mindenekelőtt elméleti szempontból, bár tisztázása szociológiatörténetileg is szükséges lenne.

Az egész szociológiai orientációjú nemzet-irodalomban, különböző variációkban, megerősítik azt a weberi megállapítást, hogy a nemzet „cseppfolyós (schillernd) fogalom”, mivel egy nagyobb közösség iránti hozzátartozás- és szolidaritásérzetet szociológiailag nehéz megragadni. Ennek a fölfogásnak a kivételével, amely szerint a nemzet „specifikus szolidaritásérzéssel” bíró közösség, a nemzetről szóló, áttekinthetetlenül bőséges irodalomban a legkülönbözőbb értelmezések találhatók, amelyek a „hatványozott hordaérzettől” (Gumplowicz, 1910 körül) és a „teoretizált tribalizmustól” (Hayes, 1929 körül), a gazdasági egyesülésen át (marxizmus) és a faji-népi közösséggé alakuláson ill. a népközösségen át (fasizmus) az újabb kísérletekig terjednek, olyan koncepciókig, amelyek a nemzetet (Best kategorizálása szerint, 1990: 13) a „tudat-” és a „kommunikációnemzet” keverékeként fogják föl.

A rendszerelmélet számára a nemzet fogalma történelmileg túlhaladott maradványkategória. Parsons következetesen idézőjelbe teszi (1972: 110 vagy Ethnicity: 54, 58 sk.) és az etnikai megkülönböztetés formájának tartja, amely „quantité negligable” a modern társadalmak számára. Noha Parsons szerint a társadalmi evolúció a „konstitutív szimbolizmus” keletkezésével, azaz a mi-szimbolizálás létrejöttével kezdődik és, ugyancsak szerinte, a *conditio humaná* hoz hozzátartozik valamilyen képzet kialakítása arról, hogy „kik és mik vagyunk *mi*” (1975: 59), ő maga nem bontja ki szisztematikusan a mi-leírás kérdését, s ezt a komplexumot a kultúra- és a médiaelméletben oldja föl. Luhmann is gondosan kerüli a nemzet-témát, s ha alkalmanként említi a fogalmat, akkor is csak régió-vonatkozásban. A rendszerelméleti konceptus szerint a modernizálási folyamatok a nacionalizmusok elhalásához ill. az etnikai elkülönülési folyamatok társadalmi relevanciájának csökkenéséhez vezettek (vö. Esser 1988 és ehhez kritikailag: Kreckel 1989).

Míg Francis 1965 táján a nemzetté válást még az *ethnosztól* a *démoszhoz* vezető fejlődésként fogta föl, és Delos nyomán¹ a közösségképzés tudatos akaratának tulajdonította (1965: 31 sk.), viszont Willms a „nemzet lényegét” egy nép politikai „önállításának” eszméjében pillantotta meg, s ezzel a nép mint szubjektum államalkotó képességét ill. a nép szubjektummá-válását tolta előtérbe (vö. 1982: 54, 1987: 22).

A „kommunikáció-nemzet” koncepciójának képviselői a problémát szociálpszichológiai perspektívában, a csoportképződési folyamatok szempontjából tárgyalják. Karl Deutsch, mint ennek a fölfogásnak a reprezentánsa (1953, 1966), a nemzetté-alakulást csoportok által közvetített kommunikatív folyamatként értelmezi, amely a népesség (etnikailag is) heterogén részeinek kulturális asszimilációján ill. életmódjuk hasonlóságválásán át, az interakció-területek növekvő integrációja útján zajlik le, s végül társadalmi integrációhoz vezet (amit Parsons „inklúciónak” nevez). Ennek a fölfogásnak az az elképzelés az alapja, hogy a személyek és csoportok inklúziója a modern társadalom funkcióköreibe, az „attachment to group symbols”-on át, mintegy automatikusan létrehozza a nemzet eszméjével való azonosulást is (Deutsch, 1966: 104 sk.). Hasonlóképpen jár el Elwert is, amikor a nemzetképződés problémáját, azaz a „beléje vetett hiten alapuló közösség” (Weber nyomán: „geglaubte Gemeinsamkeit”) ill. egy „imaginárius közösség” keletkezésének titkát egy exkluzív-kollektív azonosságképződési csoport-folyamataiból próbálja megfejtetni (1989: 446 skk.).

A különböző hozzáállások ellenére is, úgy látszik, hogy a legújabb nemzetkutatásban mégiscsak egység uralkodik a tekintetben, hogy a nemzet fogalma nem konkrét közösséget jelent, hanem — mint Burkénél, Renannál vagy Hans Kohnnál — együtteségek eszméjét szimbolizálja: a nemzetet pl. Willms mint „politikai eszmét”, Anderson mint „elképzelt közösséget” (1988: 16), Elwert (Andersonhoz kapcsolódva) mint „imaginárius közösséget” érti meg.

Minthogy ezeknek a koncepcióknak igazán megfelelő kritikája itt nem lehetséges, kétélyeinket csak tézisszerű formában tudjuk összefoglalni:

1. A „tudatnemzet”-hez: Ezen a szerencsétlen megjelölésen nyilvánvalóan az egyes tudatokból kiinduló, a nemzet-értékre irányuló közös orientációt értenek. Az egyedi képzetek összeadódása azonban sem „osztálytudatot”, sem „nemzeti tudatot” nem eredményez, mivel egy képzet mint észlelt elgondolás egy individuális tudat terméke,

¹ „Le passage de la *communauté de conscience* à la *conscience de former une communauté* est une transformation de la plus haute importance. Au moment où s'éveille la conscience de son unité et de son individualité et où s'affirme la volonté de continuer cette vie commune, le group ethnique franchit une étape, et il serait souhaitable, croyon-nous, de lui réserver alors le nom de communauté *nationale*” (Delos 1944, I:93).

amely *per se* individuális, és ebből következően nem lehet azonos mások képzeivel. Az a fölfogás, hogy képzetek összegzése új minőséget („szellem”) eredményez, már csak azért is hamis, mert szociális rendszerek, bár kommunikálni igen, gondolkodni azonban nem tudnak: jóllehet a résztvevők viselkedésükkel olyan összefüggést konstruálnak, amely szabályozóan hat viselkedésükre, ez az összefüggés azonban — az eszme új „minősége” — már nem a tudat produktuma, hanem a kommunikációé.

A nemzeti eszmének kétségkívül rendkívül fontos társadalmi funkciója van: stabilizálnia kell az egyes emberek elképzeléseit egy nagyobb egységhez való hozzátartozásukról. A nemzeti eszme azonban csak társadalmi „kitalálás” (vö. Anderson 1988), amely szükséges ahhoz, hogy a társadalmat mint egységet írjuk le. A nemzet kommunikatív úton létrehozott (és létrehozandó) fikció, amelyet nem szabad összeeszerélni a realitással: egységes szolidaritás-érzések vagy egy egységes akarát (mint Willmsnél) csak föltételezések, amelyeknek a közös voltát már csak azért sem lehet igazolni, mivel minden egység alapvetően differenciákból áll.

2. A „kommunikáció-nemzetről” úgy véljük, hogy ebben a megjelölésben egy „cseppfolyós fogalmat” egy másikkal, a kommunikáció-„közösség” nem kevésbé „cseppfolyós” fogalmával kapcsoltak össze. Ha ezen „nemzeti integrációt” (Deutsch 1977) kell érteni, akkor nem tudjuk megmagyarázni, hogy a kommunikáció-tömörülésen keresztül lezajló inklúziós folyamatokból miért keletkeznek egyidejűleg tényleges szeparatista folyamatok is, amelyek az egységtörékvésekkel ellenkező irányba fejlődnek. Vagyis miért vált ki (és ez egyben Elias civilizáció-elméletére vonatkozó kritikánk is) a faktikus egymás közötti függőségek tömörülése ugyanakkor távolodásokat és tényleges függetlenedéseket is? A nemzeteszmeből ugyanis nemcsak „kollektív identitás”, hanem individualizmus is következik, mivel a nemzeti szolidaritás-parancs² normatív imperatívuszával nyilvánvalóan szemben áll az individuális szabadságra való törekvés, ami a nemzeteszmeben ugyancsak benne rejlik.

Ez a paradoxon ráakodik a nemzetfogalom újkori szemantikájára; megszabadítása a paradoxontól a nyilvános kommunikáció tárgya, s ezáltal különböző értelmezési lehetőségeket kínál annak leírására, „mik és kik vagyunk mi”. Azt állítjuk tehát, hogy éppen a saját egységünk megértését célzó kommunikáció fölszabadítása az, ami *nem* engedi meg, hogy ezt az egységet mint homogén közösséget jellemezzük.

² Az elrendelt testvériség példájaként lásd Procès-verbal de l'Assemblée constituante, Séance du 22 août 1789, 8. o.: „L'Assemblée nationale, considérant que l'État n'est pas composé de différentes sociétés étrangères l'une à l'autre, et moins encore ennemies; que tous les Français doivent se regarder comme de véritables frères, toujours dispose à se donner actuellement toute espèce de secours réciproques...” (Aulard nyomán, 1921:136).

3. Amint fõntebb már említettük, ma a nemzetet mint eszmét, mint az egységet és az elhatárolódást jelölõ szimbolikus konstruktumot fogják föl. Véleményünk szerint azonban nem átfogóan értelmezik, hanem egyrészrõl inkább életvilági összefüggésbõl (mint az etnicitás, az „imaginárius közösség” és hasonló), másrészrõl pedig hangsúlyozottan politikailag (mint az „önállítas-akarat” Willmsnél) fogják föl. Ezenkívül nem plauzibilis: faktikusan *hogyan állítható elõ* a nemzeti hovatarozásnak ez a képzete, amelyet az individuumok is elfogadnak és amely a társadalmi cselekvésre nézve is releváns. Fõlkinálkozik tehát az, hogy visszanyúljunk Luhmann kommunikáció-tudományilag megalapozott rendszerelméletéhez, azért hogy a nemzet „nem-valóságos valóságát” az eszmék evolúciójával összefüggésben mint a társadalomrendszernek csakis kommunikatív úton megvalósítható öntematizálását ragadjuk meg.

A modern nemzetfogalom keletkezését rendszerint az 1789 körüli idõszakra datálják. A fogalom — mondja pl. Landshut³ — „a rá jellemzõ emfatikus hangsúllyal együtt az 1789-es francia forradalom terméke”. Amikor Sieyès abbé 1789-ben deklarálta, hogy a nemzet nem más, mint a Harmadik Rend és „minden”, akkor nemzeten a polgári *társadalmat* értette. Ezt a formulát: harmadik rend = polgárság mínusz nemesség és papság = nemzet = „minden”, szeretnénk mindenekelõtt úgy interpretálni, hogy nem közösségre, hanem egy polgári-politikai társadalmi *rendre* vonatkozik, s nemcsak a politikát, hanem a kultúrát is („mindent”) magába záró jellegû — vagyis átfogóan értendõ. Hasonlóan látja Burke is — noha szkeptikus azzal szemben, hogy a választójoggal létrehozható az alkotmányosság, hogy ti. „a nation is not an idea only of local extent and individual momentary aggregation, but it is an idea of continuity [...], it is a constitution [...] made by the peculiar circumstances, occasions [...], moral, civil and social habitudes of a people [...] lásd 94 sk.). Sieyès számára (a francia forradalom alatt) a politikai, Burke számára (kb. 130 évvel a „Glorious Revolution” után) a kulturális aspektus áll a fogalomértelmezés elõterében. A késõbbi, a nacionalizmus korában foganatosított dichotom megkülönböztetés az „állam-” és „kultúrnemzetek” között ugyancsak társadalmi rendszerek elhatárolódó öntematizálásának terméke. Úgy gondoljuk tehát (pl. Berdahlnak a német nacionalizmusról írt tanulmánya nyomán, in: Winkler 1985: 138—154), hogy a nemzet fogalma tartalmazza mind a „politikát” (hatalom, gazdasági érdekek), mind a „kultúrát” (a saját életmód becsben tartása), de természetesen különbözõ hangsúlyokkal.

³ In: *Wörterbuch der Soziologie*, hg. v. W. Bernsdorf, Stuttgart 1969:726 (Nation und Nationalismus: 736—738).

De hát miért választotta Sieyès abbé a Harmadik Rend jellemzésére ill. a modern társadalom leírására a nemzet fogalmát? Úgy véljük, hogy ezzel a fogalomválasztással nemcsak az (ismert) új „struktúrákat” akarta kifejezésre juttatni (mint pl. „constitution”, politikai önmeghatározás, a társadalmi jelentőségre szert tett tulajdon, a műveltség érvénye vagy összetartozás a szabadok és egyenlők közös gondolkodásmódja alapján), hanem az aktuálisnak a kulturális hagyományhoz való kapcsolódását is. Ebben az értelemben a nemzet modern fogalom, amelyről a társadalmi rendszerek öntematizálásában nyilvánvalóan nem lehet lemondani.

Természetesen nagy a kísértés az állam népe és az államnemzet azonosítására (vö. Kopelew 1985: 24). A modern nemzetszemantika kétségkívül az államiságra utal, amelyet jogilag ma is mint az államnépesség, az államterület és az államhatalom egységét határoznak meg. Szociológiai szempontból *politikai* egységképzetről van itt szó, amely az állampolgárok és a regionális népcsoportok, egy hagyományosan legitimálható területre irányuló jogigény és egy személytelenné vált uralkodási forma, nevezetesen a „szervezetek segítségével történő uralkodás” (Weber) történelmileg létrejött homologizálására (tehát fiktív egyenlővé-tételére) vonatkozik.⁴

Másrészt a nemzetfogalom, mint fentebb már rámutattunk, utal az egyes nemzetek átfogó életrendjére (kultúrájára) is, amelynek nagyratartása a szabadságtradíciókra és a kulturális teljesítményekre való emlékezéshez és a nemzeti sajátosságra való büszkeséghez kötődik. Ha a nemzetet egy nép politikai és kulturális meghatározhatóságának kettős aspektusából nézzük, akkor az „elképzelhető közösség”-konstruktum konstrukciós folyamatát sokkal *korábban* kell helyezni, mint az újkori államalapításokat. Úgy gondoljuk tehát, hogy a nemzet eszméje már jóval a francia forradalom előtt kialakult, s hogy a nemzetképződés megelőzi az államképződést — nem pedig megfordítva (mint pl. Pye, Rokkan, in: *Zapf* 1970: 233 sk.).

Ha áttekintjük a középkori és a kora újkori forrásokat, könnyű észrevenni, hogy a „nacio”/„naciones” fogalom a XIII. század óta széleskörűen elterjedt, s szinonim értelemben használták az akkoriban nagyra értékelt „populus” és „gens” fogalmakkal.⁵ Eddigi ismereteink szerint⁶ a fogalom karrierje azzal kezdődött, hogy az egy vidékről

⁴ „Az állam — így szól Weber definíciója — politikai *intézményüzemnek* nevezhető, ha és amennyiben közigazgatási stábjába sikeresen veszi igénybe a *legitim* fizikai kényszer *monopóliumát* a rendeletek végrehajtására” (1964, I:39).

⁵ Gazdag forrásanyag-megjelöléssel lásd Szűcs 1984: 231; továbbá: Hertz 1968 (1927): 9; Wenskus 1977: 46 sk.

⁶ Ha a nemzetet a rétegződéssel és a politikai szervezethez kell megkülönböztetni a viszonylag „differenciálatlan” etnikumoktól, akkor a „nemzeti” egységtudat ösképletének tekinthető a

való diákok egyesüléseket alkottak és *testületileg* illeszkedtek be a középkori egyetemekbe, ami aztán (már az 1409-es pízai zsinaton is) mintaképe lett a „nationes” *korporatív megkülönböztetésének* a késő középkor koncíliaumain, politikai értelemben. A „nationes” tanácskozó funkciójából azután a konstanzi zsinaton (1415—17) a „nationes” nagyszámú tudós küldötte (úgy mint prokurátorok, jegyzők, advokátusok és hasonló) segítségével új jogviszonyokat alkottak az egyes nemzetek korporatív elismerésére (ilyenek voltak: Itália, Franciaország, Anglia, a „nacio Germanica” és az új Spanyolország) (lásd ehhez Meynen 1931: 12 skk., Finke 1937 vagy Loomis 1939). Érvényesült a tétel, hogy „concilium constituitur ex nationibus” (Finke 1937: 323), s röviddel ezután (1438) a „Sacrum Romanum Imperium”-ot, amely a középkori társadalmi rend addig érvényes formulája volt (és amelyet a XII. század vége óta a „Sancta Romana Ecclesia”-tól való megkülönböztetésül fogalmaztak meg) átértelmezték a „heiliges Romisches reich und sonderlich Deutsche lande” formulává — olyan folyamat volt ez, amely később (1480 körül) a „Heiliges Römisches Reich deutscher Nation” újraformulázással végződött, amit aztán Diehl mint „a birodalmi gondolat nemzeti kifejezését” értelmezett (1937: 457 skk.).

A XII. század előtt szokásos volt a „nationes” (mint pl. a szászok, aquitánok, burgundok stb.) hozzárendelése meghatározott régiókhoz, „lingua et mores” szerint. A XIII. század óta azonban a régió (pays, province) fogalma más jelentést kapott; a *regnum*ra és a „föld”-re utalt. A régió mint föld új szemantikája politikai jellegű volt: mint ahogy (többek között) Brunner kimutatta, nem a hegyek és erdők értelmében vett régiót jelentette többé, hanem „földesúri köteléket”, amelyben az uralom legitimációját a birtok és a földművelés jelentette: „A „föld és emberek” formulát úgy értelmezhetjük, hogy 1200 előtt a hangsúly az embereken, utána a földön van.” (1970: 187 sk.) Amikor tehát a „natio” fogalmát azonos nyelvű és származású emberek vagy csoportok

lovasnépek és a „barbár királyságok” nemzeti megszerveződése is az első évezred előtt és után az európai kontinensen. A kereszténység elterjedése során éppen ezt az — egyes népeknél különösen markáns — nemzeti tudatot kellett „egy központ javára” kiiktatni (Wenskus 1977: 448). Lásd ehhez továbbá: Christopher Dawson: *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne* (ford. angolból), Paris 1934: 81 sk. („Les Barbares”); Wenskus 1977 (a személyi kötelékek előfokai, 19 sk., a kultúrával összefüggő egységtudat, 34 sk., az etnikumok ingatag szövetkezései, de az etnológiai nemzetségszerveződés fogalma nem kielégítő: a nemzetség „közvetlen vonatkozásban áll a politikai *Dasein*-formákkal”, 87 stb.). A sajátos burgundiai fejlődésről lásd Max Hildebert Boehm: *Geheimnisvolles Burgund. Werden und Vergehen eines europäischen Schicksalslandes*, München 1944.

megjelölésére és minősítésére alkalmazzák, ez nemcsak a származási területet, hanem annak jogviszonyjellegét ill. politikai meghatározottságát is kifejezi.

A „szabadságkörök” (Szűcs 1983) állandó bővüléséhez vezető fejlődés és a nemzeti függetlenségnek a középkori jogviszonyokból fakadó elképzelései éppen a középkori társadalom kaotikus politikai viszonyainak köszönhetők. E társadalom vezéreszméje: tökéletesedés elérése a diverzitásban ill. egy „solidum corpus ex diversis nationibus” elérése (mint ahogy már Szevillai Izidor megfogalmazta 600 körül⁷, nem egységhez, hanem elkülönböződésekhez vezetett, „a nemzeti kiemelkedéséhez a középkori politikai egység gondolatról való leoldódás révén” (Finke 1937: 324). A döntő lépést ebbe az irányba a „regnum”-nak az egyházzal szembeni egyre nagyobb függetlenedése jelentette. A tétel: „Rex imperator in suo regno” (III. Ince 1202, id. Szűcs 1983: 47) azt jelentette, hogy a „regnum”-okat mint a — „Sancta Ecclesia”-tól különböző — „sacrum imperium” (akkoriban) újradefiniált „egészének” teljes értékű részeit ismerték el. Ugyanabban az időben indultak meg a honi nemesség autonómia-törekvései is a *rex*-szel szemben (lásd Magna Charta Libertatum 1215). Ez csak a földbirtokos nemesség kooperatív összefogása révén volt lehetséges, ami politikai ellensúlyt alkotott a királyok felsőbb hatalmi igényeivel szemben. Így sikerült a nemességnek „részesedéshez jutnia az országban az uralkodásból” (Bumke 1986, 1: 38).⁸ A XIII. század vége felé azután, annak a szükségletnek megfelelően, hogy a legitim uralkodást jogilag pontosítsák, kifejtették a „corona regni” koncepciót, amely funkcióját tekintve már mint a „nemzeti egység” előképének szimbolizálása értelmezhető. Ezzel a legfelső hatalom forrása megoszlik: az uralkodó „jogainak és birtokainak summájához” mint a legfelső hatalom egyenértékű forrása csatlakozik „a tartományok jogainak és birtokainak summája” (a „judex terrae”) (lásd Hellmann 1961 69, 85 stb.). A „corona regni” az uralkodás és a föld egységét szimbolizálta, s ez nemcsak a politikai közösség képviselői alkotmányához vezetett — ami Hintze szerint „az egész civilizált világ” sajátos jellegét

⁷ Segermann: „Einheit”, in: Brunner—Conze—Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 6 Bde. (1972—1984), Bd. 2: 118. — Lásd még (további irodalommal) Gabor Kiss: *Evolution soziologischer Grundbegriffe. Zum Wandel ihrer Semantik*, Stuttgart 1989: 9 sk.

⁸ Ezt természetesen csak úgy lehet megmagyarázni, ha tekintetbe vesszük, hogy a hercegek és a királyok korábban kölcsönösen lojális viszonyt építettek ki a vazallusaikkal (hűbéreseikkel), s hogy az egyház követelése az volt, hogy „az állam hajójának kormányzása Isten rendelése szerint”, tehát transzperszonális dimenzióban történjék (vö. 7. jegyzet, valamint Helmut Beumann: „Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen. Das Königtum” (1956), in: *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*, Köln—Wien 1972: 135—164. o.

adta (1931: 1) —, hanem a nemesek, lovagok és polgárok által képviselt „nationes” presztízisének hivatalos növekedését is előidézte. Ettől az időtől fogva a királyi korona már nemcsak a király hatalmát és méltóságát szimbolizálta, hanem a „föld és emberek” együttest is befoglalta a társadalom politikai testébe.⁹ Ebben a folyamatban, amelyben a hivatal különvált a személytől, a „corpus regis” egy „persona publicá”-ra és egy „persona privatá”-ra hasadt szét, s ezentúl nemcsak az uralkodást, hanem a „res publicá”-t, az uralma alá vont népet és területet mint „patriá”-t is megtestesítette (Kantorowicz 1957: 236 skk., 272).

Ez idő tájt tört föl a patriotizmus is, Itáliából kiindulva, a szülőföld határaihoz többé nem kötött jelentésében: a „communis patria” iránti szeretet magasabbrendűségét a lokálpatriotizmussal szemben tudatosan propagálták. Úgy tűnik föl, hogy az interakciót föltételező, lokális kötődésű hazafiúi érzület átalakulása transzlokalizált hazaszeretetté (patriotizmussá) egyenes következménye az irodalmi, politikai és jogi írásbeli érintkezés kibővülésének a késő középkorban. Csak az írott nyelvi kontaktusok alapján és a jogviszonyokról és kötöttségekről ezek által kiszélesedett elképzelések alapján jöhetett létre egy egész *regnumra* vonatkoztatható „sorsközösség”-képzet is. Kantorowicz azt állította, hogy az „amor patriae” jóval a humanisták fölébredő nacionalizmusa előtt, már a középkorban, regionális hazakultusz formájában létezett: „[...] the loyalty to the new limited territorial *patria*, the common fatherland of all subjects of the Crown, replaced the supranational bonds of a fictitious universale Empire” (1957: 247).

Az összetartozásnak ezek a történelmileg kialakult szimbolizálásai a koronával és a hazával, megteremtették az előfeltételeket egy meghatározott territoriális uralommal és később (a XV. és a XVI. század óta) egy állammal való azonosulás elfogadásához.¹⁰

⁹ Az azincourt-i csata (1415) az angol és a francia király között már nem a dinasztikus örökösödési jogért, hanem az angol korona jogáért vívott harc volt. Az ellenség többé nem Franciaország királya volt — mondja Borst —, hanem a franciák mint nemzet: a gyűlölet, amellyel a háborút végigharcolták, „nem nemzetségi, hanem nemzeti volt. Ez a gyűlölet a százéves háborúban generációkon át fokról fokra növekedett a polarizálódás folyamatával együtt: egyrészt a nép az állam konszolidálódása során szorosabban tömörült képviselője köré; de az már nem az ország szent patrónusa volt és nem is a király személye, hanem a korona intézménye, amely minden egyes embert túlél” (Arno Borst: *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt — Berlin 1973: 302).

¹⁰ „A „státus” mindkét jelentésébe, a hercegibe és a republikánusba is — kommentálja Conze — belefolynak mind az itáliai közösségek, mind a spanyol és a francia királyság tapasztalatai. Az uralom hordozóját és a népet mindkét jelentés mint a politikai összrendben összetartozókat ragadja meg” (in: Brunner—Conze—Koselleck (Hg.), *i. m.*, Bd. 6. 8 sk.).

Azokkal a fölfogásokkal ellentétben, amelyek a „nation-building”-et csak a korai modernitás politikai rendszerének struktúrájához (=állam) kötik, mi sokkal döntőbbnek tartjuk a lojalitás és a jogi kötöttségek régebbi „struktúráit”, mint „a kollektív föladatak koordinálását”, „az erőforrások mobilizálását”, „a racionális bürokráciát” stb. Hiszen a nemzet, a nacionalizmus-téma problematizálásában, mint ezt minden oldalról megerősítik, kötöttségérzések játsszák a központi szerepet, amelyeket, véleményünk szerint, racionális kritériumokkal csak részben lehet megalapozni.

Ezután következett, hogy a XV. század vége felé az országok be- és felosztása egyre élesebben a nyelvi határokhoz igazodott: az addig politikailag fölfogott „föld”-nek „a nyelv és a beszéd szerint” kellett határait meghatároznia, ill. addig lehetett terjeszkednie, „ameddig a nép nyelve elér” (Meynen 1935: 20 skk., részletes forrásmegjelöléssel). Amikor népnevet alkalmaztak a terület megjelölésére, ezzel elkezdődött „a nép szubjektummá-válása” — mindenekelőtt kulturális területen: a nemzeti nyelv művelése, tudatos, a képzett emberek által szorgalmazott, nemzeti irodalmi nyelvvé fejlesztése a saját társadalom reflexív önmegfigyelési folyamatainak egyik kifejezése volt. Ez nemcsak azt a kívánságot juttatta kifejezésre, hogy a „népet” bevonják a politikai döntési folyamatokba¹¹, hanem azt az óhajt is, hogy saját ősi kultúrájukat — a nemzeti kultúra sajátosságát — megőrizték és kipallérozzák.¹² Következésképpen a nemzeti nyelvek megőrzése és érvényesítése körüli politikai összeütközések (elsősorban a kelet-közép-európai térségben a XIX. század folyamán) a nemzeti eszmélési mozgalmak szerves alkotórészei közé tartoztak.

Erre a kényszerűen szűkre szabott történelmi kirándulásra azért volt szükség, hogy fölmutassuk a nemzeti összetartozás-képzetek előfeltételeit és előfokait — a gens-től a „föld”-ön és a nyelven át az állam-, „alakulatig” és a komplex társadalomig. Világossá kellett válnia, hogy a fogalomhasználat már a XIV. század óta az önmagukban differenciálódó, de még rendi képviselőtű társadalmak mint autonóm egységek leírására utal.¹³ Úgy gondoljuk, hogy már ez időtől fogva a későbbi nemzetértelmezések lényeges

¹¹ Akkoriban a népen ezt értették: „die Klasse von Menschen, welche sich mit Handarbeiten ernähret; nemlich den Landmann, den Künstler und Handwerker, den Soldaten und die Dienstboten” (C. G.: *Versuch über das Volk. Zum Besten der Armen*, Berlin 1786: 1).

¹² Pl. Németszággal kapcsolatban: Gottfried Wilhelm Leibniz: „Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer teutsch gesinnten Gesellschaft” (1679), in: Paul Joachimsen: *Der deutsche Staatsgedanke von seinen Anfängen bis auf Leibniz und Friedrich dem Grossen*, Darmstadt 1967: 243—260. o.

¹³ Még 1790-ben is természetes volt minden francia számára, hogy haza és király elválaszthatatlanok, „comme la tête et la corps” (Aulard 1921: 90).

jegyei — mint a közügyeket igazgató állam, a haza, a közös kultúrterjesztmények (nyelv, művészetek, tudományok stb.) — megtalálhatók voltak a társadalmak önértelmezésében és önleírásaiban, úgyhogy a fogalomhasználat elterjedését és a formula keletkezését (kb. 1750 óta) nem lehet „a francia forradalom produktumaként” értelmezni. Ezenkívül azt akartuk a történelmi visszapillantással megmutatni, hogy a nemzeti mi-szimbolizálások képződése minőségileg más folyamat, mint az etnikai mi-szimbolizálásoké: az első esetben komplex, a másodikban ezzel szemben egyszerű (az interakcióval rokon) szociális rendszerekről van szó, amelyeknek a mi-szimbolizálás kialakításához minőségileg eltérő kommunikációs technikákra van szükségük, hogy azok a címzettek köréhez eljussanak és eredményesek legyenek, abban az értelemben, hogy elfogadják őket. Emellett lényegében arról van szó, hogy lehetővé tegyék a tudatok alkalmazkodását mediális kapcsolódás révén az önmagát mint egységet tematizáló társadalmi kommunikációhoz.

A nemzetiként jellemezhető egységképzetek lehetőségfeltételei szerintünk egyenes összefüggésben állnak a kommunikációs technikák fejlődésével. Mint az önreferenciális ill. autopoietikus rendszerek kommunikáció-tudományi elmélete tanítja, mindenfajta szociális rendszer kommunikációkból áll (lásd ehhez elsősorban: Luhmann); ezek (és nem az egyes emberek) alkotják a társadalmat mint az egyes résztvevőkkel szemben önálló realitást. A kommunikációs rendszerek ill. a szociális rendszerek természetesen az emberek részvételével jönnek létre, de — mint ahogy már Durkheim 1900 körül fölismerte — „réalité sui generis”-t alkotnak, amit Luhmann pontosabban, az értelem választásainak koordinálásával magyaráz. Az individuálisan létrehozott eszmék vagy elképzelések tehát a kommunikációban nyernek saját realitást és ezzel függetlenséget a szubjektíve elgondolt értelemről. Kommunikáció-kutatók, mint pl. Gregory Beatson, kimutatták, hogy a kommunikációnak van egy redundáns sajátossága: a csak mediálisan közölhető értelem többszörös bebiztosítást igényel és így megindítja az elgondolt értelemnek (tehát az elképzelésnek is) az értelmezését, továbbszövését, az utána való tudakozódást. Az elképzelésekről (azaz mindenfajta témáról) folyó kommunikáció ilyenformán nem produkálhat egyértelmű egységeket, hanem csak többértelmű különbözőségeket. Amikor a társadalmat mint nemzeti egységet jelölik és írják le, s mi nem mint „szubsztanciális eszmét” és nem is mint „képzelt közösséget” fogjuk föl, hanem mint a kommunikatív tematizálás számára fölszabadított önelképzelést, akkor ezzel sokkal plauzibilisebben tudjuk magyarázni a nemzetek önmegértésének és önmagukról alkotott képének sokrétűségét és változásait.

Nem véletlen, hogy az interakción túli összetartozás képzete az írásos kommunikáció és mindenekelőtt a könyvnyomtatás elterjedésével összefüggésben vált általánossá. Bár az írás és a könyvnyomtatás alapján véve a megfigyelt események rögzítése és

megőrzése, a szóbeli kommunikációnál azonban mindkettő sokkal alkalmasabb arra, hogy a közvetlen észlelhetőségtől távoli események horizontját a társadalmi kommunikáció témájává tegye. Noha szándéka szerint az írásbeliség — egyértelműbben, mint a nyelv vagy a képek — a világ érzékileg nem észlelhető összefüggéseit is pontosabban közvetíti és stabilizálja a társadalmi kommunikáció számára a témák rögzítése révén, a kommunikáció általános sajátosságai folytán (az értelem perbe fogása és a redundancia) nem rögzíthet azonban semmit hosszú időre szólóan. Az írásban lefektetett megfigyelések, amelyeket *leírásoknak* nevezünk, jóllehet biztosabban megőrzik a megfigyeltet a szociális emlékezet számára, mint a szóbeli kommunikáció, de éppen azért, hogy a leírások artikulálva ill. a tabusítás szférájából kiemelve vannak, állandó re-vízióknak és re-konstrukcióknak kénytelenek alávetni magukat. Csak ezen az elméleti alapon adhatunk analitikus magyarázatot arra, miért szűnik meg a „repraesentatio maiestatis” mint az egység szimbóluma a király személyében a rituálékkal és ceremóniákkal együtt, s miért helyettesítik tárgyyszerűbb egységsszimbólumokkal (a modern világ demitizáló folyamatai következtében). Azok a rítusok és ceremóniák a kommunikáció elkerülésére szolgáló stratégiák voltak, míg „a szent dolgok” tematizálhatósága alapot ad a profanizálásokra és differenciálásokra. Ebből a szempontból a „nemzetté-válást” egy társadalomrendszer kommunikatív szabaddá tett öntematizálási folyamatának látjuk, amely reflexív önfigyelésen nyugszik. Ez utóbbit a komplexitás belső és külső növekedése arra ösztönzi, hogy mind pontosabban határozza meg a társadalom egységét. A nemzeti egységképzetek tehát az ön- és az idegenképek ill. az ön- és az idegenleírások kölcsönös függőségében keletkeznek, elterjedésük és elfogadásuk pedig összefügg a kommunikációs médiumok hatóerejével.

Amerika fölfedezése nemcsak a földgolyó szisztematikus föltárásának kezdetét jelentette politikai és gazdasági értelemben, hanem egyben fokozott önreflexióra is készítette az európai társadalmakat idegen népek és kultúráik fölfedezése tekintetében. Nem sokkal azelőtt, 1440 körül, fedezte föl Goldschmied, Gutenberg és Schoeffer az „ars sribendi artificialiter” technikáját, s az első könyvet 1457. október 14-én nyomtatták ki; Fèbre és Martin számításai szerint 1500 körül már 20 millió példányos lehetett a könyvforgalom.¹⁴ A vallási és technikai témák mellett azután a XVI. században mind nagyobb számban bukkantak föl (a „világkönyvekben”) a saját népről és idegen népekről szóló leírások (Németországgal kapcsolatban lásd Meynen 1935: 145 skk., Oroszországgal kapcsolatban lásd Sigismund von Herberstein „Rerum moscowitarum commentarii”-jét 1549-ből, in: Kopelev 1985: 118 skk. — stb.). Úgy véljük

¹⁴ Lucien Fèbre — Henri-Jean Martin: *L'Apparition du Livre*, Paris 1958: 251. o.

tehát, hogy a publikációknak ettől az időtől fogva duzzadni kezdő áradata (röpiratok formájában is) lényegesen hozzájárult a nemzeti tudat formálódásához, minden nemzet különös sajátosságának megértéséhez „im spiegel und bildniss des gantzen erdbodens” (Sebastian Franck 1534, idézi: Meynen 1935: 147). A „Reyseberichten” és ezek gyűjteményeinek a XVI–XVII., de részben a XVIII. századból származó teljes gazdagságát figyelmen kívül hagyták eddig az egész nemzetkutatásban. Ezeknek, a népeket leíró úti beszámolóknak a történeti elemzése olyan eredményekre jutottak, amelyek a mi kérdésföltevésünk szempontjából rendkívül tanulságosak: egyhangúlag azt állítják, hogy bennük elsősorban a különbségeket regisztrálják (Amerika fölfedezésével kapcsolatban lásd pl. Todorov 1985: 47 skk.), s hogy a másokról megfigyelt képben mindig a saját magunkról alkotott kép szolgál a megkülönböztetés mértékéül, az általánosításokat és az értékeléseket tekintve is (lásd Scheidegger 1987).

Alaposabb elemzésbe itt nem bocsátkozhatunk, azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a nemzeti sajátosság írásbeli tematizálása közvetlen összefüggésben áll idegen népek ugyancsak írásban megfogalmazott leírásaival, amelyek egyúttal föltételezik a modern társadalmak úgynevezett *autopoieszisztét* — vagyis: a saját egységről öntematikus, a határokat betartó kommunikációk létesítését. Ennek a rendszer/környezet megkülönböztetési műveletnek természetesen elengedhetetlen előfeltétele a társadalomrendszer saját történetének reflexív önleírása, az önmagára-vonatkozó visszatekintés a saját tradíciókra. A sajátzerűségeit illető szimbolikusan elgondolt „nascere” földézés nélkül nincs nemzetmegértés.

Az imént elmondottak alapján természetes, hogy ezt az állítást nem szabad úgy érteni, mintha a mi-szimbolizálások mediálisan ható tematizálása csak egységes és nem különböző képzeteket produkálna arról, „kik és mik vagyunk mi”. Ellenkezőleg: mint máremlítettük, éppen az egységsszimbólumokról folytatott kommunikáció fölszabadítása tesz lehetővé különböző értelmezéseket, amelyek a társadalom részrendszereinek tényleges elkülönülése és autonóm fejlődése következtében szükségszerűen kialakulnak. Annak ellenére, hogy a társadalomnak nincs reprezentatív „centruma”, s annak ellenére, hogy a társadalmi egységet különböző rendszerperspektívákból különbözőképp lehet megfigyelni és leírni, a társadalmat mégis mint egységet foghatjuk föl (Luhmann 1987, pl. 68). És ez az egység továbbra is nemzetinek írja le magát.

Következésképpen a nemzetet úgy határozzuk meg, mint a modern társadalmak önleírásának képletét: *Nemzetet olyan fiktív képletet kell érteni, amelynek segítségével egy társadalomrendszer, belső differenciái ellenére, mint egységet írja le magát, hogy ezáltal elhatárolódjék más társadalomrendszerektől.*

A társadalom nemzetként való fölfogásának kompatibilitását a világtársadalom fakticitásával nem könnyű megalapozni. Egy faktikusan megvalósuló világtársadalmi

rendszer ténye, ha tekintetbe vesszük a szervezetek nemzetközi összefonódását, a nemzetállami cselekvési szuverenitás elvesztését és hasonlókat — vitathatatlan. Azt kérdezzük azonban magunktól, milyen funkciója van a *nemzeti* önleírásnak akkor, ha a nemzeteket csak mint a világtársadalom kulturális alrendszereit kell értelmezni.

Úgy tűnik, hogy a nemzeti önleírási formulák ellenállóbereje „a tudat határaival” függ össze, amelyeknek a nagyobb hatósugarú kommunikációs rendszerekhez való kötődése az az akadály, amely megnehezíti a csatlakozást a világtársadalmi kommunikációhoz. Luhmann, aki abból indul ki, hogy a rendszer *autopoiézisze* egy dolog, a rendszer önleírása ezzel szemben egy másik, vagyis az önleírásokat a tudatrendszerekhez számítja (pl. 1984: 360), egyik legutóbbi cikkében a tudat struktúra-meghatározottságára és kommunikációs-médium voltára utalt, s hangsúlyozta „a kommunikáció tudathoz-szabottságának” összefüggését a társadalom öndinamikájával. „A társadalmi kommunikáció fejlődése — mondja — csak a tudatállapottal való állandó operatív kapcsolódásban lehetséges. Ezt a kapcsolódást elsősorban a nyelven át, majd további hatékonyság-eltolódással az íráson át és végül a könyvnyomtatáson át lehet elérni” (1988: 888 sk.). Azaz, a képzetek produkciója a magát autopoiétikusan realizáló társadalmi valóság mögött kullog. A mi kérdésföltevésünk szempontjából ez azt jelenti, hogy bár a világtársadalom, mint minden kommunikációt magábafoglaló és a nemzeti határokon túllépő, átfogó kommunikációs rendszer, már megvalósult, leírására azonban még nincs más formula, mint az „Egyesült Nemzetek”. A kommunikációtechnikai hatékonyság megnövekedése ellenére — ami elsősorban az elektronikus médiumok eredménye — rendkívül nehéznek látszik tehát, hogy létrehozzuk a tudat csatlakozását a világtársadalmi öndinamika *autopoiézisze*hez. Annak a képességünknek, hogy képzetet alkossunk egy „mi”-hez való hozzátartozásunkról/nem-hozzátartozásunkról, úgy látszik, magasabb nagyságrendű nemzetek jelentik (legalábbis egyelőre) a határait.

És pedig több okból:

- elsősorban a kölcsönös *nyelvi megértés* korlátozott lehetősége következtében¹⁵;
- azután, mert a tradíciókból következően az élmények közös tematizálhatósága csak korlátozott;

¹⁵ Amikor Anderson azt mondja, hogy a nemzetet „immár a nyelv és nem a vér határozta meg” (1988: 146), ezzel az állítással csak úgy érthetünk egyet, ha elsősorban az írott nyelvi kommunikációt kell értenünk rajta. Megpróbáltuk (főntebb) kimutatni, hogy a nemzetképződés lehetősége az írás és a könyvnyomtatás föltételeihez kötött.

— és a társadalmi kommunikációnak ama szükségszerű komplexitás-redukciója miatt, amelynek korlátoznia kell a kommunikáció hatósugarát a siker esélye érdekében — azért, hogy a kommunikáció értelmeként jelenhessen meg (a tudat számára).

Bár a magukat nemzetként megértő és leíró társadalmak relációikat a rendszer és a környezet között is (tehát a világtársadalom felé) nyitottá tehetik, ezek a társadalmak azonban belsőleg zárt önreferenciájuk folytán olyan rendszerek, amelyeknek föltétele, hogy elemeik (a kommunikációk) vonatkozásában határaik legyenek, s a határokat meg kell tartaniuk ahhoz, hogy rendszerek lehessenek (vö. Luhmann 1984: 52 sk.).

Úgy gondoljuk tehát, hogy bár a társadalmak autopoietikus részrendszerekre történő differenciálódása funkciórendszerek világtársadalmi struktúráihoz vezetett, ennek ellenére az identitásképletről, a hozzátartozás/nem-hozzátartozás közötti határ meghúzásáról a kommunikáció továbbra is nemzeti kategóriákban folyik.

Végezetül legyen szabad megjegyeznünk, hogy kényszerűen rövidre fogott fejtegetéseink erről a roppant komplex témáról abból indultak ki: a világtársadalmi összefüggésekre történő részleges orientáció nem zárja ki, hogy alapvetően saját nemzetünk problémái és értékpreferenciái felé forduljunk. Sőt, a belátható jövő számára ezt sokkal döntőbbnek tartjuk, mint a jó szándékú akadémikus prognózisokat a nacionalizmus alkonyáról.

(Fordította Rózsahegy Edit)

IRODALOM

Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepte*, Frankfurt — New York 1988.

Aulard, A.: *Le patriotisme français de la Renaissance á la Révolution*, Paris 1921.

— : *Politische Geschichte der französischen Revolution. Entstehung und Entwicklung der Demokratie und der Republik von 1789—1804*, Leipzig 1924.

Best, Heinrich: „Nationale Verbundenheit und Entfremdung im zweistaatlichen Deutschland. Theoretische Überlegungen und empirische Befunde”, *KZfSS* 42, 1: 1-19; 1990.

Brunner, Otto: *Land und Herrschaft. Grundlagen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Darmstadt 1970.

Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, 2 Bde. München 1986.

Burke, Edmund: „Speech on a Motion made in the House of Commons” (1782), in *Writings and Speeches*, Boston 1901, 7. k.: 91—104. o.

- Delos, Joseph: *Le problème de civilisation I: La nation. Soziologie de la nation*, Montreal 1944.
- Deutsch, Karl: *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality* (1953), Cambridge/Mass. 1966.
- : „National Integration: Some Concepts and Research Approaches, *The Jerusalem Journal of International Relations*, vol. 2, No. 4: 1—29; 1977.
- : Foltz, William (eds.): *Nation-Building*, New York 1966.
- Diehl, Adolf: „Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation“, *Historische Zeitschrift* CLVI: 457—484; 1937.
- Elwert, Georg: „Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen“, *KZfSS* 41, 3: 440—464; 1989.
- Esser, Hartmut: „Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft“, *ZfS* 17, 4: 235—248; 1988.
- Finke, Heinrich: „Die Nation in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien“, *Historisches Jahrbuch* 57: 323—338; 1937.
- Francis, Emerich: *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*, Berlin 1965.
- Hellmann, Manfred (Hg.): *Corona Regni. Studien über die Krone als Symbol des Staates im späten Mittelalter*, Weimar 1961.
- Hertz, Friedrich: „Wesen und Werden der Nation“, *Jahrbuch für Soziologie*, hg. v. Gottfried Salomon (1927), újranyomva Frankfurt 1968: 1—88. o.
- Hintze, Otto: „Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung“, *Historische Zeitschrift* 143: 1—47; 1931.
- Kohn, Hans: *Die Idee des Nationalismus*, Heidelberg 1950.
- Kopelew, Lew (Hg.): *Russen und Rußland aus deutscher Sicht*, Bd. 1 (9—17. Jahrhundert), München 1985.
- Kreckel, Reinhard: „Ethnische Differenzierung und «moderne» Gesellschaft — Kritische Anmerkungen zu Hartmut Essers Aufsatz“, *ZfS* 18, 2: 162—167; 1989.
- Loomis, Louise R.: „The Organization by Nations at Constance“, in: *Church History* vol. I. 4: 191—210; 1932.
- : „Nationality at the Council of Constance“, *American Historical Review* 44: 508—527; 1939.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984.
- : *Soziologische Aufklärung* 4, Opladen 1987.

- : „Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?“, in Gumbrecht, Ulrich — Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt 1988: 884—905. o.
- Meynen, Emil: *Deutschland und Deutsches Reich. Sprachgebrauch und Begriffswesenheit des Wortes Deutschland*, Leipzig 1935.
- Parsons, Talcott: *Das System moderner Gesellschaften*, München 1972.
- : *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven* (1966), Frankfurt 1975.
- : „Some Considerations on the Nature and Trends of Change in Ethnicity“, in: Glazer, Nathan—Moynihan, Daniel (eds.): *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Mass. 1975, 53—83. o.
- Renan, Ernest: „Qu'est-ce qu'une nation“ (1882), in: *Oeuvres Complètes*, ed. H. Piscardi, Paris 1947, I: 887—906. o.
- Scheidegger, Gabriele: „Das eigene im Bild vom Anderen“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 35, 3: 339—355; 1987.
- Sieyès, J.: „Quest-ce que le tiers-état?“ (1788), lásd németül „Was ist der Dritte Stand?“ = *Klassiker der Politik* Bd. 9, Berlin 1924.
- Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*, Budapest 1983.
- : *Nemzet és történelem. Tanulmányok*, Budapest 1984.
- Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Winckelmann, Bd. 1 u. 2 (1920), lásd Studienausgabe, Köln—Berlin (*Nation*: 2: 674—678) 1964.
- Wenskus, Reinhard: *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, 2. kiad., Köln—Wien 1977.
- Willms, Bernard: *Die Deutsche Nation*, Köln 1982.
- : *Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewußtseins der Deutsche*, Paderborn—München—Wien—Zürich 1986.
- : „Volk, Staat, Nation und Gesellschaft“, in: Willms, Bernard (Hg.): *Handbuch zur Deutschen Nation*, Tübingen—Zürich—Paris, 2: 13—34; 1987.
- Winkler, Heinrich August (Hg.): *Nationalismus* (1975), 2. kiad. Königstein/Ts. 1985.
- Zapf, Wolfgang (Hg.): *Theorien des sozialen Wandels*, Köln—Berlin 1970.

RESÜMÉE

Zum Begriff der Nation

Die Nation definieren wir als Selbstbeschreibungsförmel moderner Gesellschaften. Unter Nation soll *eine fiktive Formel verstanden werden, mit deren Hilfe sich ein Gesellschaftssystem trotz interner Differenzen als Einheit beschreibt, um sich dadurch von anderen Gesellschaftssystemen abzugrenzen*.

Die Kompatibilität dieses nationalen Verständnisses von Gesellschaft mit der Faktizität von Weltgesellschaft läßt sich nicht leicht begründen. Die Tatsache eines sich faktisch realisierenden weltgesellschaftlichen Systems ist, angesichts der internationalen Verflechtungen von Organisationen, des Verlustes nationalstaatlicher Handlungssouveränität u. dgl., unbestritten. Wir fragen uns aber, welche Funktion die *nationale* Selbstbeschreibung hat, auch wenn Nationen nur als kulturelle Subsysteme der Weltgesellschaft zu betrachten wären.

Die Zählebigkeit nationaler Selbstbeschreibungsförmeln scheint mit den „Grenzen des Bewußtseins“ zu tun zu haben, deren Ankoppelung an die Kommunikationssysteme größerer Reichweite jenes Hindernis bildet, das den Anschluß an die weltgesellschaftliche Kommunikation erschwert. Luhmann, der davon ausgeht, daß die Autopoiesis der Systeme die eine, die Selbstbeschreibung der Systeme hingegen, eine andere Sache ist, rechnet also Selbstbeschreibungen den Bewußtseinssystemen zu; er hat in einem seiner jüngsten Aufsätze auf die Strukturdeterminiertheit des Bewußtseins und auf seine Benutzung von der Kommunikation als Medium hingewiesen und den Zusammenhang von „Bewußtseinsange-

paßtheit der Kommunikation“ mit der Eigendynamik der Gesellschaft betont. Das heißt, daß die Produktion von Vorstellungen hinter der sich autopoietisch realisierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit herhinkt. Für unsere Fragestellung würde dies bedeuten, daß sich zwar die Weltgesellschaft als alle Kommunikationen einschließendes und Nationsgrenzen überschreitendes umfassendes Kommunikationssystem schon realisiert hat, aber für ihre Beschreibung noch keine andere Formel gefunden wurde — als „Vereinte Nationen“. Trotz der Steigerung kommunikationstechnischer Effizienz (vor allem durch die elektronischen Medien) scheint es also außerordentlich schwierig zu sein die Kopplung des Bewußtseins an die Autopoiesis der weltgesellschaftlichen Eigendynamik herzustellen. Das Vorstellungsvermögen über Zugehörigkeit/Nicht-Zugehörigkeit zu einem „Wir“ scheint an Größenordnungen von Nationen (wenigstens verläufig) seine Grenzen zu finden.

Und dies aus mehrfachen Gründen:

— zunächst infolge der beschränkten Möglichkeit *sprachlicher Verständigung* (im Sinne von Verstehen);

— dann, wegen der nur begrenzt gemeinsam thematisierbaren Erlebnisse aus einer *Tradition*;

— und wegen jener notwendigen *Komplexitätsreduktion von gesellschaftlicher Kommunikation*, die die Reichweite der Kommunikation für die Chancen ihres Erfolgs begrenzen muß, um sinnhaft (für das Bewußtsein) erscheinen zu können.

COMENIUS MŰVE KORA FILOZÓFIÁJÁNAK TÜKRÉBEN

VLADIMÍR ZAHRADNÍK — JOSEF OBORNÝ — CSÁMPAI OTTÓ

Joannes Amos Comenius (Komenský), aki 1650 novemberétől 1654 júniusáig, I. Rákóczi György özvegyének, Lórántffy Zsuzsannának meghívására Sárospatakon tanított, a közvéleményben úgy él, mint „a népek tanítómestere”. De Comenius nemcsak pedagógus, hanem korának egyik kiemelkedő filozófusa is volt.

Már fiatal korában vonzották a filozófiai jellegű kérdések: válaszokat keresett az ember, a társadalom és a természet legáltalánosabb kérdéseire. Meg akarta érteni: mi a világ és mi a világmindenség; mi a világ mozgásának és fejlődésének alapja; milyen képességei és lehetőségei vannak az embernek önmaga, a természet és az Isten megismerésére; mennyire megbízhatók ismereteink a külső világról; megismerhető-e a természet, a lét, az Isten; merre irányul az élet, mi vár hazájára és a népre, mely ott él; miért keletkeznek a háborúk és szükségszerűek-e az emberi társadalomban; mi szükséges ahhoz, hogy az emberek örömben és békében éljenek?

Olyan filozófiai kérdéseket tesz föl és próbál megoldani tehát, amelyek minden korban időszerűek, s a filozófia iránti érdeklődés egész életét végigkíséri. (Nagy sajnálkozással kell megjegyeznünk: nincs így ez a mai pedagógusoknál és didaktikusoknál — tudományuk kárára.) A filozófusokkal szemben sok volt a főntartása, ennek ellenére a filozófiát a bölcsesség alapjának tekintette — de mindig egybekötve az erkölcsiséggel. Comeniusnak az volt a véleménye, hogy a bölcsesség mint az „emberiség szülőanyja” csak mély erkölcsi tevékenységgel egybekötve tudja biztosítani az emberi törekvés igazi humánumát. A modern kor e jó bölcsesség ódjához bizonyára hozzáadná a tolerancia, közmegebecsülés és a nézetkülönbségek létezésének a követelményét. Ha hiányzik a tisztelet a követelmények iránt, a bölcsességgel rendszerint visszaélnék. Comenius szerint az a műveltség, melynek alapja a bölcsélet (filozófia), de mely nem megy át magas erkölcsiségbe és nem töltődik be állandóan vele: szerencsétlenség. „Mi a műveltség a tudományokban erkölcs nélkül?” — kérdi. Ma, a történelemből okulva, jól tudjuk, hogy ez a kérdés a tudomány örök kísérője.

Akadémiai tanulmányai alatt Comenius alaposan elsajátította az elméleti tudományokat. Megkülönböztetett figyelemmel tanulmányozta a klasszikus filozófiát, a középkori filozófusok és gondolkodók örökségét éppúgy, mint a korabeliekét is. Pozitív, bár

egyben bíráló is volt hozzáállása a görög klasszikus filozófiához és képviselőihez. Pogánynak nevezi őket, és ezzel kifejezi kritikájának lényegét is — ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy a görög filozófia sok értékes elemét nem értette meg, s hogy elutasította azt, ami a görög filozófiából még napjainkban is izgatja a tudományos köröket. Bár a *Nagy oktatásban* említi, hogy ha a pogányokból kell valakit személyesen bebozsátani: az legyen Plátón, Epiktétosz, és hozzájuk hasonló tanítói az erénynek és erkölcsnek.

Munkáiban a görög bölcsélet legnagyobb képviselőit mindenekelőtt a nézetkülönbségükért bírálja, tehát azért, ami a gondolkodás mozgatóerőjéhez tartozott és tartozik. Valószínűleg ezek voltak Comenius teológiai és erkölcsi indokai, ezek formálták viszonyát főleg Plátónhoz, akinek több nézetét kritikátlanul átvette. Arisztotelésznel méltányolja az ész (lélek) összehasonlítását a viasszal, melyben az ismeretek nyomokat és alakzatokat hagynak. A kései középkori és korabeli gondolkodók közül pedig főleg Cusanus, Campanella és Bacon inspirálták. Ezek a személyiségek főleg intellektualizmusukkal ragadták meg, s azzal a gondolattal, hogy az emberi dolgokat csak az emberi tudás és megismerés megreformálásával lehet megváltoztatni.

Campanella, a tudós és a társadalmi reformer, útmutatóul szolgál neki ahhoz, hogy a hagyományos logika és metafizika, de a fizika és orvostudomány is, valamint az antropológia, gazdaságtan, etika és politika, tehát az emberi ismeret minden ágazata megköveteli a folytonos reformálást, hogy a valós tudás rendszerévé váljon. Ugyanakkor rámutat, hogy épp a filozófus képes fölépíteni ilyen rendszert, s ezen keresztül megindokolni egy rendezettebb, boldogabb és harmonikusabb életképet, melyben az ember a természet és a saját urává válik.¹ Bacon azzal a gondolattal világítja meg Comeniust, hogy ezt az új (föľújított) valós megismerést, mely minőségileg különbözik az iskolai ismeretektől, csak új módszerrel lehet elsajátítani: olyanal, amely a lélek erejét megsokszorozza, ahogyan a gépek megsokszorozzák a fizikai erőt. Comenius is a saját módszerével akar megalakítani egy kiegyensúlyozott tudásrendszert, mely magába foglalja a múltban szerzett ismereteket, de számít a jövőben szerzettekre is, amaz univerzalizmus alapján, melyre Cusanus ösztönözte. Követett célja — nevelés és oktatás — bizonyos mértékben különbözik attól, amire a korabeli nagy gondolkodók törekedtek. Az ő törekvésük a tudományos univerzalitás felé irányul, elsősorban a modern tudomány (természettudomány) megalapozásán. Itt kezdődik az új világ, a föľvilágosodás előjátéka, itt edződnek a fegyverek a valóság tudományos megis-

¹ A természet ura csak az lehet, aki őt gondosan meghallgatja, s ezt az ő törvényszerű ritmusában teszi. Minden más viszony a természethez megbosszulja magát, sokszor nagyon kegyetlenül.

merésének harcára. Az ismeretek általános rendszerezésére való próbálkozások e viszonylatban statikusan hatnak, és eltérnek az univerzális irányvonalától. Bacon, az újkori filozófia első képviselője, a tudás szabályait az „egyenirányú” reneszánsz racionalizmus szellemében és a polgárság föllendülése érdekében összegezte. Comenius igaz keresztényt akar nevelni az útmutató visszatekintés szellemében, fölhasználva a keresztény gondolkodás minden vívmányát. Annál inkább idegeneknek látta Hobbes nézeteit, aki az erkölcsben elhagyta a hagyományos, religiózusan determinált álláspontot, amikor az összes tudományból kirekesztette a Bibliát és Isten tekintélyét. Épp ezért nem fogadta el Kopernikusz nézeteit sem (de ezeket nem értette meg és nem fogadta el Bacon sem).

Comenius egész sor munkáját szenteli filozófiai problémáknak, azonban van filozófiai aláfestése azoknak a munkáinak is, melyek gyakorlati célokra íródtak. Példa erre a *Nagy oktatástan*, amely bizonyos értelemben az ismeretelmélet kérdéseivel foglalkozik. De a „Nyelvek nyitott kapuja” vagy „A Világ képekben” sem csak különleges tankönyvek, hanem tükröződik bennük Comenius világnézete is. Némely munkája bizonyítja negatív hozzáállását az akkori filozófiához. Bíráló megjegyzéseit a filozófiáról magukra a filozófusokra is vonatkoztatja: sokban megróttá őket, főleg a hiúságukat.

Comenius különféle tudományokról való nézeteiből véleményt alkothatunk a filozófiához való viszonyulásáról is, pontosabban a filozófiai gondolkodás ontológiai irányzatáról. Elárulják ezt pl. a vándor szavai „A világ labirintusá”-ban. Azok után, hogy meglátogatta a különféle tudósok szobáit, beavatva tudományuk titkaiba, kísérőjével a vándor a filozófusok közé lép. Szavaival Comenius a filozófusokról nem nyilatkozik a leghízelgőbben és „kellő tisztelettel”: „Mint a parasztok a kocsmában, mindegyik üvölt, és mindegyik másképp.” A vándornak az az érzése, hogy nagy itt az elmék és a nyelvek kavardása: míg az egyik filozófus állít valamit, a másik ezt tagadja és valami teljesen ellentéteset hirdet; közben mindegyik mindenáron a sajátját állítja, valami különlegeset, amit még senki sem mondott előtte. S ebből származik a szörnyű nézet- és vélemény-keveredés, melyből az egyszerű halandónak szédül a feje és zúg a füle. Ha lenne egy fonál, mely kivezetne ebből a kaotikus labirintusból! De a vándor nem találja meg ezt a fonalat, s úgy tűnik neki, hogy a filozófusoknál nem tanulhat meg semmit, s hogy itt csak a fejét zavarják össze.

Comenius egy különleges optikán keresztül szemléli itt a világot, s a filozófusokként szereplő vének is csak általában az emberi hangyaboly karikatúrái. Az igazi filozófus szerint az, aki az „emberiség világossága”, de ezt a küldetést nem a személyes dicsőségére, hanem az ember jólétére és boldogulására teljesíti, ti. mint „a teremtmények utolsójára, legtükéletesebbjére és legremekebbjére”. A filozófiát és a ráépített bölcsességet a nép hasznára kell fejleszteni, azért elsősorban érthetőnek és hozzáférhetőnek kell

lennie. A bölcsességhez vezető út és értékesítésének kapuja az *anyanyelv*. Konceptiója a cseh filozófiai gondolkodás egyik gyűjtőpontja, a „Fehérhegy-előtti” cseh kultúra fejlődésének tetőpontja. Láthatjuk belőle, meddig jutott, melyek voltak fejlődésének további lehetőségei, ha nem akadályozza meg az erőszakos megszakítás. Comenius előtt még sok gyümölcsöző év állt; alkotása a fehérhegyi események után sokoldalúbb, gazdagabb és tudományosan relevánsabb volt.

Filozófiájának alapja egy a hagyományos, a filozófiai gondolkodás kezdetétől gyakran ismétlődő gondolatból ered, melynek lényege az általános harmónia eszméje, melyet *univerzális analógia* vagy az *általános parallelizmus* tanának is nevezhetnénk. Ez az eszme ki van fejlődve az ókor és középkor legkülönbözőbb gondolkodóinál: pythagóreusoknál, platonikusoknál, újplatonikusoknál és sztoikusoknál; átvonul a skolasztikán és újraéled Cusanusnál, a XVI. és XVII. század olasz és német reneszánsz gondolkodóinál. A valóság ezen eszme szerint hasonló struktúrájú rétegekből van fölépítve, melyek harmonikusan kiegészítik egymást. Az eszme a világ (kozmosz) harmóniájáról, logikus eleme és következménye volt a filozófiai gondolkodásnak. De a világ egyben úgy is lehet reflektálva, mint olyan lét, amely *alkalmas egy egységes és koordinált létezésre*. A válasz a kérdésre, hogy miért van ez így, a társadalom egészének tudományos szemléletével változik, de a kérdés önmagában törvényszerű és mindig a tudomány provokáló elemének szerepét töltötte be. A bölcsélet történetében természetesen a kérdés több alternatíváját ismerjük.²

Milyen szerepe van az általános harmónia gondolatának a világ „harmonizálásában”? E gondolatot mint az elmélkedés és lelkesedés eszközt lehet használni; ezt a jelentőséget tulajdonították neki az egész középkorban, de illetően fölhasználása Comenius szerint is lehetséges. Tehát mint a racionalizációs és általános rendszerezítés eszköze, ti. a végtelen változatosság „egyszerűsítésére” és áttekinthetőségére; úgy, hogy a valóság ismeretlen részeit analógia szerint érthetővé tegye a már megismert és megismerésre-váró struktúrák egyenlő viszonyainak keretében. A nevelésre és oktatásra alkalmazva: az iskolában úgy tanulunk, mint a játéknál, analógiával „játsszunk” és egyben komoly

² A világ harmóniájának kérdését már a pythagóreusok fölvetették: ha több hangról beszélünk, melyeknek nem ismerjük összefüggéseit, nem tudjuk kikutatni közös értelmüket, amely éppen a harmónia. Philolaosz a harmóniát mint a „sokaság egységét és a nemösszhangú jelenségek összhangját” határozza meg. A harmónia egységbe köti az ellentéteket, melyekből az első és a legfontosabb a korlátolt (meghatározott: „perasz”) és a korlátlan (határozatlan: „apeirón”) közötti. A pythagóreusok szerint a Föld és az égitestek is gömbök, melyek mozgásukkal hangokat adnak ki, és együtt az ún. kozmikus szférák harmóniáját alkotják (éppen ezért az emberek a csillagokat nemcsak figyelik, hanem hallgatják is).

dolgokra készülünk, valós képességekre, melyekkel az értelem, a nyelv és a kéz fölülkerekednek a valós világon és alávetik őt az emberi célok megvalósításának. Az iskola illetve az oktatás nem torkollik elmélkedésbe és a meditációba a világról, eltávolodva így a valós élettől, hanem célszerű, aktív tevékenységhez vezet. A nevelés folyamatának van bizonyos rendje és értelme, a világ rendjének és értelmének analógiája. A nevelés főleg „irányítás”, ti. az egészhez, az univerzalitáshoz; folyamat a közelebbitől a távolabbiig, az ismerttől az ismeretlenig, az egyszerűbbtől az összetettebbig. Comenius filozófiájában a nevelés a *tárgyának* (tárgyilagosság, szemléletesség, ciklikusság), *alanyának* (mindenki) és *módszerének* (elméleti és gyakorlati) univerzalitásához vezet.

Ilyen rendszer és ilyen rendszeresség csak a világ bizonyos filozófiai koncepciója alapján létezhet, amely egyben meghatározza az ember helyét is a világban. E koncepció szerint a világ, minden elemével, egységes és áttekinthető rendszert alkot, amely állandóan változik az azonos alapterv megvalósításával. Nézetünk szerint a világ harmóniájának eszméjét Comeniusnál nem úgy kell magyarázni, hogy a világ harmonikus vagy harmonikusnak gondoljuk. A gondolat nem tud a tárgyakkal tulajdonságokat odaitélni, hanem csak definiálni. Comenius harmonikus világlátása azt állítja, hogy a világunk megismerhető és megérthető lesz egységes módon és egységes módszer alapján. A tudomány így nem lesz szétosztva egyes rész tudományokra, hanem egységes tudomány lesz — *panszophia*. Továbbá Comenius e panszophiája a *panharmóniára* épül. A panharmónia adja meg neki a szükséges alapot, míg a panszophia a világ és a benne lévő ember fejlődését befolyásolja. A kiindulópont az „első filozófia”, amely a lehetséges lét tervét mutatja, s ez mint általános, csak különlegesen van az anyagi világban és az emberben megvalósítva. Comenius ebben az elképzelésében leszáll az isteni tökéletességtől (a „minta-világgal” kifejezve) az anyalokhoz mint nem-anyagi intelligens lényekhez (akiknek létezésében nem kételkedik); tőlük azután az időbe és az anyagi természet világában meglévő anyagi univerzumba, amelybe az ember is — mint csúcsa és „koronája” — beletartozik. A filozófiai gondolkodás általános osztályozása szempontjából ez a koncepció nem egészen eredeti. A fővázolt koncepció a reneszánsz nézetekben egészen szokásos volt, de ezzel többnyire a lét és a világ fejlődésének a vázlata be is volt fejezve. Comeniusnál ez a kreáció nem merül ki az istenség aktivitásával: a világ fejlődése az alkotó emberi tevékenység hatásával újra magasabb lépcsők felé fordul. Az emberi munka és alkotóerő világa ez; az emberi társadalom világa, tehát az erkölcsi és szellemi világ, amelyben az ember a saját törekvésével éri el az Isten világát a földön és az örök világ új tökéletességét. Ez a fordulat az emberi munka, alkotás és találékonyság világával kezdődik, amelyben az ember átalakítja a természetet és önmagát. Az ember nem mint elszigetelt

szellemi szubsztancia van itt fölfogva, amely szellemi bizonyítékkal az önbizonyítására vágyódik (mint ahogy ezt pl. Descartes-nál láthatjuk a „cogito, ergo sum” tézisében), hanem mint aki élő kapcsolatban van a természeti és társadalmi környezettel.

Az emelkedő fejlődés filozófiai indoklása, amely az alkotó emberi aktivitás magas értékelésére van alapozva, ez Comenius eredeti hozzájárulása a bölcselethez, s benne egyenletesen képviselve van a probléma módszertani, heurisztikai és etikai oldala. Elgondolása: olyan aktivitásra ösztönözni az embert, amely sokoldalú és tartós növekedéséhez vezet. Jelentős az a gondolata is, hogy az egyes „világai” nemcsak rétegesen vannak elválasztva egymástól, hanem szinkretikusan értelmezett belső összefüggés van közöttük, s az ember e rétegek között összekötő funkciót tölt be. Az ember nemcsak az egésznek a része, hanem aktív tényező, aki pozitív cselekvésével a fejlődésnek irányt és tökéletesebb fokú értéket tud adni. Comenius ezzel bekapcsolta az embert a világegészbe, de egyben megkülönböztette őt annak tárgyi, passzív és élettelen elemeitől. Így az ember, tevékenységének anyagi és szellemi egységével, betetőzi a teremtés művét. Nem mint passzív eszköz szerepel az Isten kezében, hanem mint Isten munkatársa.

Főleg az embertől függ, hogy ki tudja-e használni a lehetőségeket ama tévedés helyrehozására, mely az emberiség történetének kezdetén mint eredendő bűn jelenik meg. Végeredményben azonban a nagy tévedések mindegyikének a jóvátevéséről van szó, amelyekkel az ember a történelme során Isten és önmaga ellen vétkezett. Elgondolásában kiáll az ösztudományért (panszophia) és az életre szóló művelődés elméleti sikjáért; de ennek gyakorlati sikja a széles körű univerzális társadalmi „jóvátétel”. Vallásfilozófiai keretben kirajzolódnak, a dialektika elemein keresztül, a világ fejlődésének a folyamatai, melyeknek részleges eredménye az eredeti állapot áthidalása. Az emberi cselekvéssel átalakított világ („Isten segítségével”) léteben magasabb fokú, mint az édeni Ádám és Éva világa, s a jövőbeli Ádámok és Évák gazdagabbak és boldogabbak, mert ezekben az értékekben saját érdemeik vannak.

Az adott problémakör fölfogásában nyilvánvaló a panteista irányzat. Bonyolultabb kérdés, hogy céltudatosan irányult-e erre Comenius gondolkodása, vagy ez a panteizmus egy természetes, de elemi eredménye egy bizonyosfajta alapmegítélésnek. A filozófiai problémák panteista megoldásának mindkét formáját ismeri a bölcselet története. Comenius itt Cusanus gondolatait követi, aki a középkor végén azzal vált figyelemre méltóvá, hogy bevezette a végtelen fogalmát, s azt bizonygatta, hogy a végtelen világban minden tárgy kölcsönösen összefügg egymással és folytonos mozgásban van. Comenius is úgy képzei, hogy az egész természet, az emberrel együtt, Isten teremtménye; de az Isten nem létezik a természetben és a világon kívül, hanem bennük van megtestesítve. A természetnek és különösen az embernek — mint mikrokozmosznak a makrokozmoszban

— isteni attribútumokat tulajdonít, s így megnyitja az utat a végtelen emberi lehetőségekhez, a végtelen világ, önmaga és Isten megismeréséhez. Az ismeret tárgya az, amit Isten és az emberek teremtetek. Comenius nézeteiben nagyra kell értékelnünk a passzív megismerés elvetését és azt a hangsúlyt, amelyet az aktív megismerés formáira helyezett, úgyhogy az ismeretek az ember szolgálatára, főleg jólétére és boldogságára szolgálnak. Noétikai pozíciójának ez az a haladó eleme, amellyel elhatárolja magát „a lélek labirintusától”.

Elméleti munkásságában Comenius a saját emberi értékeit és tulajdonságait is kifejezte. Bátran helyezett egyenlőségeket Isten és az ember közé, aki az ő egyenrangú képe. Ennek az egyenrangúságnak a tudata nem istenkáromlás, mert nem Isten művének értékét alacsonyítja le: az egyenrangúság az embernek annyi alkotóerőt ad, hogy fölemelkedni törekedik a saját példaképéhez. A tudós elgondolásában sehol nem találkozunk kihívással arra nézve, hogy az ember ezt a rendszeresített állapotot megtörje. Az ilyen elképzelés ellentétben lett volna nemcsak a keresztény világnézettel, de a platóni logika ideális, „modelles” világokról való elképzelésével és az összhangra gondolatával is.

Comenius sem a bölcséletét, sem a tudományos tevékenységét nem a módszertan és noétika szélsőségeinek alapján építette. Tudományos törekvésében soha nem lett sem az empirizmus, sem a szélsőséges racionalizmus híve. Sőt, Comeniusnak érdeme az empirikus és racionális megismerés egységének képletes és verbális kimutatása. Úgy ítélte, hogy az, aki csak értelmével irányítja magát, sosem tudja elképzelni, hogy a Nap nagyobb, mint a Föld, hogy a Földnek gömbölyded, minden oldalról lakott, alakja van; vagy hogy az, aki erőszakot alkalmaz, jogosan és igazságosan jár el, ha gonosztevőt, támadót vagy árulót büntet.³ Tanulságos Comenius viszonya a megismerés és művelődés alapelveihez is. Kétségtelenül ezek közé sorolja az „össztudomány” gondolatát, tehát a gondolatot az emberi megismerés és tudomány egységéről (pl. olyan ágazatairól, mint az orvostudomány, pedagógia, jogtudomány, fizika és logika). Szerinte ide tartozik a racionális teológia is. Comeniusra e problémakörben bizonyosan hatottak különféle befolyások, pl. a karteizianizmus, amely azt állította, hogy itt egyesítő médiumként szolgálhatnak a matematika axiomatikus elemei, amelyek lehetővé teszik az ún. *pantometria* (össz-mérés) létrehozását.

Comenius első lépései a társadalomfilozófiai elméletben a cseh nemzet XVII. századbeli sorsának és politikai harcainak voltak reflexiói. Műve bizonyosan szegényebb lenne, ha nem fejezné ki a tudós fájdalmas személyes helyzetét, amelybe más, nem-katolikus

³ Komenský, J. A.: *Cesta světla* (A világosság útja), Praha 1961, 64. o.

honfitársaival együtt jutott. Racionalista meggyőződése a fideizmussal való vitában formálódik; jobban mondva: a belső, tragikus harcban a valós és a szükséges hitről való vallásos meggyőződés és a szabadság racionális keresése között.⁴ Comenius, kétségbeesésében, ismételten átéli az ész és a hit egyenetlenségét: ennek az állapotnak az oka azonban nem a természettudományos megismerés és a religiózus meggyőződés közötti ellentét. Comeniusnál ez a motívum hazája katasztrofális helyzetéből ered. Fehérhegy ismert következményei egy időre megingatták Comenius vitalitását, mire rezignálni kezdett. Gondolatai körforgásban vannak: nem lehet mást, csak „szenvedni és hallgatni”. Fönntartás nélkül átadja magát a felsőbb hatalomnak, ennek ellenére a harcot nem a hit nyeri meg véglegesen, ugyanis ebben a helyzetben nem eléggé erős az ész ellenvetései és a szív gyötrelmei ellen. A tudományosság és a racionalitás a történelmi értelem és igazságosság kérdésében csak átmenetileg vetették alá magukat a misztikának. Comenius az élettapasztalatával és műveltségével olyan előfeltételeket teremtett a realitással kapcsolatban, ahol az ész és a hit nem zárják ki, hanem épp fordítva, szervesen kiegészítik egymást.

Az irracionalizmussal színezett hit távolról sem lényege és eredménye Comenius szellemi hagyatékának. Racionalizmusa az oktatás és művelődés elméletében, „az emberi dolgok összorvoslása” elméletében nem spekulatív és skolasztikus, de nem is élettelen. Comenius meggyőződése az emberi ész hatalmáról, amely mindig új titkokat és hasznos ismereteket tud föltárni, az adott racionalizmus optimizmusáról tanúskodik. A korabeli fölfedezések és találmányok arra a meggyőződésre vitték, hogy az észnek nincsenek határai, melyek gátolnák őt a mélyebb és tágabb megismerésben. Nem volt minden humanistának és racionalista gondolkodónak megadatva, hogy műve a véres konfliktusok és háborúk leküzdésének megfogalmazásába torkollják. Eszerint a bölcsesség „drágább, mint az összes gazdagság... Utai gyönyörűek, ösvényei békeszerető.”⁵ Comeniusnál olyan bölcsességről van szó, amely meg van szabadítva amaz átoktól, hogy csak a kiváltságosok előjoga.

Sok elméleti kérdés megoldásának módját Comeniusnál csak hitvallásával kapcsolatban érthetjük meg. Így van ez a *chiliazmus* kérdésénél is, amely vallásának része és egyben mint elmélet a vallással van alátámasztva. Hitvallása az elméleti munkájának világnézeti, logikai, de szociális hátterét is alkotja. Eszmei profiljához elválaszt-

⁴ E vita gyökereihez tartozik a Tertullianusnak tulajdonított kijelentés: „credo, quia absurdum est”. Ami a megismerés határain túl van, az a hit területébe tartozik: ez a logikailag támadhatatlan axióma tudományellenessé változott, amikor a hit azonosult az engedelmisséggel.

⁵ *Předchudce vševědy* (Az össztudomány előfutára), Vybrané spisy Jana Amose Komenského V. kötet, Praha 1968, 245. o.

hatatlanul hozzátartozik a mély hit, a szilárd vallásos meggyőződés, és érzelmileg fölerősödött hite kidomborítja személyiségét. A hit teljesértékűen vesz részt világnézete formálásában, és befolyásolja szemléletét a valóság megismerésének lehetőségeiben. De hitvallása nem a dogmatikus egyházi fölfogáson alapszik. Számára a hit nem dogma, hanem *hitvallás*, amely összhangban van az étellett, az ember szükségleteivel és értékeivel. Számára a vallás eszköz az emberi természet nemesítésére a világ igazságos elrendezésében.

A vallás küldetéséről való elképzeléséből formálódik a chiliazmus koncepciója, amely Comenius világfölfogásának központi eszméje. Véleményünk szerint ez a chiliasztikus gondolkodás befolyásolta Comenius *irenológiáját* is. A hívő embernél a béke sorsa nem lehet csak az ember kezében, hanem egy emberfölötti lényében is, aki az adott vallás lényegét fejezi ki. A chiliazmusban benne foglaltatott hit Krisztus második eljövételéről ugyanis nem proklamálja az ember passzivitását, a hívőt nem a szenvedésre buzdítja. Azt hirdeti, hogy az ember föladata előkészíteni Krisztus második eljövételét, kedvező föltételeket teremteni hozzá. Hinni Krisztus második eljövételében egyben azt is jelenti, hogy bízni kell a lehetőségekben a világ megváltoztatására; továbbá uralkodó rendjét keresztényibbé tenni és „demokratizálni”.

A chiliazmus bizonyos mértékben visszatükrözi ugyanakkor a Fehérhegy-utáni számkivetettek helyzetének ellentmondásosságát, tragédiáját és közvetlen perspektíva nélküli helyzetüket. A helyzetet jellemzi a remény és a kétségbeesés váltakozása, attól függően, hogyan változnak kilátásaik az első pillantásra kedvezőtlenekig és fordítva. Ezért nem csodálkozhatunk, hogy elképzeléseikben a saját jövőjükéről a társadalmi utópizmus elemei is megtalálhatók. Az utópizmus annak a gondolkodásnak a megnyilvánulása, amelyben benne foglalhatik a bizalom és bizalmatlanság, az optimizmus és pesszimizmus, a remény és reménytelenség közti konfliktus. Comenius korában a chiliazmus az egyik oldalon a radikális népi vallásos szektarianizmusban nyilvánul meg, a másik oldalon pedig tudományos chiliazmusban. Ez a társadalom olyan állapotára jellemző, amelyben a vigasztalan helyzet az általános tehetetlenség légkörét idézi elő nemcsak a vidéki és városi szegénységnél, hanem más, „magasabb” társadalmi rétegeknél is. A tudományos chiliazmus ugyan tompítja a népies chiliazmus éles szögleteit, de nem szakítja ki a radikális tartalmat és a víziós lángot, annak ellenére, hogy nem számol közvetlen forradalmi akciókkal. Comenius, aki a tudományos chiliazmus gondolatával már fiatal korában találkozott, s akinek a chiliazmus közeli volt a huszita hagyományokból is, bizonyos mértékig elutasítja azt a formát, amely ösztökélte a népet az igazságtalanság megbüntetésére és a társadalmi különbségek megszüntetésére, az aranykor megközelítése céljából. Viszont hitével, erkölcsi magatartásával és értelmével összhangban támogatja és érvényesíti a chiliazmus

tudományos formáját. Kiemeli a világ előkészítésének szükségességét Krisztus elkövetkezendő eljövételére, amely a történelem tetőfokát, a jó és az igazság végleges győzelmét jelentené a rossz, a zűrzavarok és a sötétség fölött, amelyek az emberi nemet szorongatják. Mint korának bírja és rabja, a világ megváltoztatásáért kiált, Isten királyságának létrehozásáért a földön és ennek neveléssel való előkészítéséért. Az emberi nem végtelen lehetőségeiből indul ki, melyek kultúrával, művelődéssel, oktatással, az ember „isteni” tulajdonságainak kultiválásával és előkészítésével, új életre fejlődhetnek tovább. Gondolatának lényege: „megelőzve” előkészíteni az embert az új viszonyokra, megszüntetni az ember eddigi örökös sántikálását a viszonyok után.

A chiliazmus tudományos formája mellett Comeniusnál a radikális népies chiliazmus nyomaival is találkozhatunk, melyekkel a huszita hagyományok elemeire épít — óvakodott ugyanakkor mindentől, ami károsította volna hittestvéreinek az érdekeit, és ami egyházára⁶ a hatalom elleni lázadás gyanúját vethette volna. Másképp nem is cselekedhetett, mert egyháza mind hazájában, mind Lengyelországban a nemesség védelme alatt élt, és azt nem volt szabad ingerelni. De a chiliazmus kérdésének bölcséleti megközelítése és a politikai követelmények közötti dialógustól nem tudott megszabadulni. A gyakorlati politika diktátuma előtt nemegyszer meg kellett hátrálnia humanista eszméinek, ereje azonban abban rejtett, hogy képes volt meghatározni a politikai prioritás helyes mértékét, amelyben az elmélet még elmélet maradhatott és reprezentálhatta érdemi álláspontját. Ezért találkozunk Comeniusnál a chiliazmus harcias elemeivel is olyan időszakban, amikor elmélyül az ellentét a megszűnőben lévő egyházának nehéz helyzete és a hazája fölszabadításáért folytatott állandó törekvése között. „Famae etiam iactura facienda est pro patria.”⁷ Comenius szociális tanításának harcias elemei főleg abban az időszakban jelennek meg, amikor már kialakult a remény a nemesség segítségében. De tanainak tudományos színvonala ezzel persze nem emelkedik: a nép szociális nehézségeinek megoldása érdekében tett igyekezete mindinkább irreális talajra terelődik, egészen a jóslatokig, melyeknél már nyilvánvalóak a népies (és nem-intellektuális) chiliazmus nyomai, annak ellenére, hogy jóslatainak kifejezetten politikai értelmet ad.

Comenius koncepciója a viszonyok megváltoztatására, főleg az embert történelmi cselekvésre ösztönző koncepció. Többször beszél arról is, hogy ez a történelmi mű

⁶ A „Testvériség” egyházi felekezet tagja volt, amely 1457-ben alakult Kunvald cseh városban a huszitizmus néhány irányzatának követőiből.

⁷ E bölcsesség forrását Plutarkhosznál találjuk, és szabad fordításban ezt jelenti: A hazáért vállalni kell a jó hírnév elvesztését is.

voltaképp nem is az ember, hanem Krisztus műve lesz. Úgy véljük, hogy Comenius társadalmi nézeteinek világiassága és történetisége akkor igazán kifejező, amikor személyiségének főleg a gondolkodói oldala tör előre, hátrahagyva a prédikátor és lelkész szerepét. De Krisztus föladatát különleges és érdekes módon hangsúlyozza. Ő a társadalmi viszonyok átalakításának igényére már fokozatosan a történelmen belül hat; Krisztus második eljöveteletét nem a világ pusztulásával kötötte össze, hanem a tökéletes emberi társadalom megvalósításával, az emberi történelem végső fölemelkedésével. A világot nem mint idegen fönnhatóságot látja, mely alól föl kell szabadítani az embert, hanem mint tökéletlen művet, melyet az emberhez méltó értékekig kell fölemelni. Comeniusnál ezzel kapcsolatban is föltűnik azonban műve elméleti lazasága. A chiliazmus eszméje ellentétekkel van tele: az elképzelés, hogy az új világ az isten büntető haragjából fog eljönni, azzal az elképzeléssel van egybekötve, hogy az Isten ösztökéli az embereket, akik az új világot saját alkotásaikkal, találmányaikkal, műveltségükkel készítik elő. A csodálatra méltó misztifikációban van elrejtve a termelés növekedésének a racionális magva, mint az új élet keletkezésének oka — egyben benne látja az általános pusztítás, a háború lehetőségének csíráját. Az embernek itt aktív szerepe van: az ember a mindennemű lét új korszakos fölemelkedésének tudatos alkotójává válik.

Comenius hagyatékának jellemzése nem lehet teljes a módszertani oldal jellemzése nélkül. A megismerés módszerében a világ értelmezésének létét látja. Azt, hogy az emberi megismerés módszeresen föl legyen dolgozva, és hogy a módszer az ismeretrendszer fölépítését kell hogy szolgálja, Bacontól vette át. A baconi indukciós módszert azonban nem vette át föltétlenül, bár a jó és alkalmas módszer létezésének szükségszerűsége ösztönzés volt számára is. Általában a XVII. századra jellemző a törekvés egy új, univerzális módszer keresésére és új ismeretrendszerek kidolgozására. Ez a szintézis és szisztematizálás utáni vágy megnyilvánulása. Egyben törekvés olyan módszer megtalálására, melynek segítségével a fölfedezések és az ismeretek a világról tervszerűen és szervezeten keletkeznének, s melynek segítségével az emberi megismerés legyőzhetetlen hatalommá válna.

Az emberi ismeretek elrendezésére Comeniusnak nem volt elég a baconi indukció. A tudományos megismerésnek ebben az aspektusában Comenius áthidalja saját módszertani sugallatainak forrását. A megoldás, melyet javasol, védelmez és tökéletesít, a korabeli elmélet szempontjából modern; benne van a tudományosság és a tolerancia. Tehát szinkretikus módszer, amely Comenius fölfogásában az értelmi és észbeli megismerés, valamint a megnyilvánult igazság kapcsolatának kérdését párhuzamosan oldja meg. Az egyes rétegek, mint a megismerés eszközei, egymás mellett léteznek. Csak az összehasonlítás, keresztezés, összehangolás: *szinkrézis* képes teljesen harmonizálni

minden ismeretet egyetlen rendszerbe.⁸ Comeniusnak az a meggyőződése, hogy föl lehet építeni egy egységes ismeretrendszert az igazságok egyenrangú értékével. Abból indul ki, hogy a lét egyes rétegeinél az ember az egyenlő isteni eszmék különböző megvalósításával találkozók. Az ismeretek a kölcsönös összehasonlításnál nem vezethetnek ellentétes irányba, hanem csak közös összhanghoz a világ saját példaképe alapján. A szinkretikus módszer megreformálná az emberi tudást, egészen az egyetemes megismerésig, de ez az ismeretelméleti rendszer nem hívható életre csupán az összpontosított tudás technikai vagy más tárgyi fölhasználásával, hanem valóban általános neveléssel és művelődéssel.

A szinkrézis elve a megismerés menete három rétegének az összekapcsolása, az elmélet és a módszer egységének megtestesítése. A megismeréshez egy nagy előny van benne elrejtve: ott, ahol az egyik rétegben hézaggal vagy homállyal találkozunk, segít az analógia a második vagy a harmadik rétegből. Természetesen a világ nem amfiteátrum vagy színház, hogy képesek legyünk a rendszer egy-két rétegéből további rétegek rendszerét kiterjeszteni. A világ ennyire sematikus csak egy sematikus agyban létezhet. A kérdés ennél bonyolultabb: a világnak megvan a maga objektív rendje, ellenben a kíváncsi kutatók sokan vannak és mindegyik a saját szemszögét képviseli. Ezért áll fönn a kérdés, hogyan kell elrendezni az ismereteket az egyes rétegekben, hogy erőszakmentesen és meggyőzően következzenek egymásból. Lehet-e a sokarcú megismerés több alapelv kiegyensúlyozott csoportosulásának az eredménye?

Comenius válasza ezekre a kérdésekre explicite tartalmazza a nevelésfilozófia elveit is. Comenius-típusú racionalistának ez a konstrukció szükséges előfeltétel volt az őssztudományi koncepcióhoz és törekvéséhez a világ megváltoztatására. Korát megelőzve, „fölvilágosultan” úgy vélekedik, hogy a rossz cselekvés a rossz gondolkodásból ered, s a valós ellentmondások nézet-közötti ellentétekből erednek. Tehát derűlátóan úgy vélekedik, hogy majd ha az emberek az egyformán igaz megismerés alkotói és „használói” lesznek, akkor eltávolítják életükből a viszályokat, forrongásokat, konfliktusokat, háborúkat és egyéb társadalmi kórokat. Tehát meg kell találni a helyes, meggyőző és mindenki számára érthető ismeretek rendszerét.

⁸ A szinkrézis, mint a megismerés módszere, abból indul ki, hogy a világnak közös alapelvei vannak, tehát ha valamit nem lehet közvetlenül megismerni, helyesen lehet következtetni az egy rétegben lévő hasonló jelenségekből. Ebből az következik, hogy minden emberi ismeretnek el kell jutnia egy közös összhanghoz. Comeniusnál a szinkrézis az analitikus és szintetikus módszerhez kapcsolódott, s nemcsak az egyes igazságok fölfedezésénél, bizonyításánál és fölfogásánál nyújtott segítséget, hanem elsősorban az egységes és teljes világkép kialakításánál.

Az érthetőség követelménye Comenius racionalizmusának „populista” megalapozásából ered, melyhez a pedagógia iránti szenvedélye, az ember iránti elfogultsága segítségével jutott el. A racionalizmus etikai árnyalatáról van itt szó, amely, jellegénél fogva, meghaladja a reneszánsz gondolkodás, sőt a XVIII. századi fölvilágosult tudomány több képviselőjének racionalizmusát is. Ezek a személyiségek az utilitárius álláspont alkalmazhatóságát a tudományos és filozófiai megismerésre, csak a „homo philosophicus”-nak ítélik oda. De Comenius szerint az ész minden ember sajátja. Minden ember rendelkezik vele — rendi, műveltségi, vagyoni, nemzeti és egyéb megkülönböztetés nélkül. Szerinte nem elég, hogy ésszel csak a kimagasló egyéniségek legyenek „megajándékozva”, akik uralkodnak a tudatlan tömegben. Az ész az emberiség attribútuma, mindenki éppen azért rendelkezik vele, mert ember. A műveltség mindenkinek természetes joga, nemcsak a kiválasztottaknak vagy a tehetségeseknek. A műveltség megvonása valakitől csak egy fogyatékos társadalomban lehetséges, vétek az emberi természetesség ellen, akadály a teljes értékű ember lehetőségei nevelés révén valósággá váljanak.

A helyes művelődés, illetve a szó tágabb értelmében a nevelés megköveteli, a didaktikai módszeren kívül, az igaz, logikailag ellentmondásmentes ismeretek rendszerét, tehát a panszophiát. Hogy lehetséges legyen egy ilyen ismeretrendszert fölépíteni, szükség van egy helyes, univerzális módszerre. Comenius ezzel érzékelteti a módszertani funkcióval járó tudomány szükségességét, amelyen a metafizikát (filozófiát) érti. Egy ellentétmentes, axiomatikus rendszert szeretne fölépíteni, amelytől egyben megköveteli, hogy beleférjen a konkrét, valós világ minden gazdagsága, s főleg hogy általában hozzáférhető és érthető legyen. Comenius követelményében a „mathesis universalis”-ra benne foglaltatik a XVII. század filozófiai rendszereinek minden alapvető motívuma. Ezek magukban is ellentmondásosak voltak, s ezt az ellentmondásosságot igyekeztek alkotói nagyvonalú szintézissel áthidalni. És még egy fontos elem következik Comenius racionalizmusából: ha az ész az ember attribútuma, akkor nyilvánvaló, hogy az emberrel mint ésszerű lényel kell bánni. Ez többek között azt jelenti, hogy *az embert ésszerű eszközökkel kell meggyőzni*, az értelmi fegyverek erejével, nem pedig lelketlen erőszakkal. Az erőszak alkalmazása Comenius szerint, az emberrel mint fatönkkel, kővel, mint nem-emberrel való bánásmódot jelent (hiszen a szobrász sem hajt végre a kővön „erőszakot”, hanem valamiféle tökéletesebbet alkot belőle, amely bizonyos értelemben át van szellemülve).

Az emberi dolgok megjavítása (emendatio rerum humanorum) Comenius életének nagy vágya volt, melyet „a világ labirintusának” személyes átélése és átszenvedése keltett benne életre. Az összejavításra való törekvésének elmélete persze éppoly ellentmondásos és bonyolult, mint a kor, melyben élt és alkotott. Hogy némely munkáját a XXI. század emberének írta: nem túlzott kijelentés.

SUMMARY

An Evaluation of the Work of Comenius as Compared with the Philosophy of His Time

The study is evaluating the philosophy-related ideas of J.A. Comenius a well-known Czech pedagogue of the 17th century. He regarded education itself was an orientation in the direction to the whole: the universality, a process from the nearer to the remote, from the unknown to the known and from the simple to the combined. The World could be understood and recognized by a unified procedure. He was striving towards a unified, all-accounting — pan-sophistic-type of science, attributing to man and nature divine features. The question of „chiliasm” was part of his

religious belief and of his concept that originated in the social environment of his era. The mission of man was the preparation and the securing of the favorable conditions for the second arrival of Christ. He tied this Christ's second arrival to the development of a perfect human society and to the question of the advance of the history of mankind. Comenius' method of syncretization serves as the basis for his scientific data-base, since through this vehicle he can harmonize all the knowledge into one system.

KANTI ÉS FICHTEI NYOMOK KAZINCZY FERENC EGY EPISZTOLÁJÁBAN

GERGYE LÁSZLÓ

Kazinczy Ferenc nemcsak nyelvújító, irodalomszervező, költő és prózaíró volt, hanem minden új eszme iránt fogékonyságot mutató, kora bölcséletét mélyen ismerő gondolkodó is. Élénk filozófiai érdeklődésének kezdettől fogva számos dokumentuma van: Horváth Ádámmal folytatott vitája a lélek halhatatlanságáról¹ éppen olyan híven illusztrálja szerteágazó tevékenységének e markáns szellemi vonulatát, mint önéletírásaiban, levelezésében olvasható töprengései a predesztinációról, az isteni gondviselésről vagy a megismerésről. Legutóbb az *Irodalomtudományi Közlemények*ben (ItK) megjelent Hollmann-fordítás, a *Die Oekonomie der Natur* irányította rá a figyelmet a gondolkodó Kazinczyra.² Ennél is izgalmasabbnak látszik azonban napjainkig alig méltatott költészetének számos, kifejezetten bölcséleti ihletésű epigrammája; így a Berkeleyt emlegető „Különbségek”, a senecai fogantatású „Könyörgés” és „Férfilek”³, az antik filozófiai háttérű „A lepe” és „Stoai tan”, s mindenekelőtt: az episztolák. Ezek meggyőzően bizonyítják, hogy Kazinczy olvasta és értelmezte az egykorú német idealista filozófiát, főleg Kantot és Fichtét. Ilyen irányú érdeklődését már a „Kant és Homér” c. epigramma is jelezte, a „Gróf Török Lajoshoz” (1811) c. episztola pedig, gondolatiságát tekintve, több szinten is kanti indíttatású. Az esztétikum és az etikum viszonyának a „Kant és Homér”-ban fölvetett kérdése e költői levél istenkeresésével, ismeretelméleti töprengéseivel kapcsolatban ugyancsak fölmerül. Kant filozófiájának közvetlen hatására maga Kazinczy is utalt egyik levelében: „A’ 36. és 37. verset csak az fogja érteni, a’ ki a’ legújabb Philosophiával ismeretes. A’ 37dik vers nem lesz hosszabb 8 syllabánál, hogy a’ kinek orra van, megszagolhassa, hogy valami *el van harapva*, ’s megért. A’ 38dik vers

¹ *Kazinczy Ferenc levelezése*, kiadta Váczy János, Bp. 1890, I. kötet, 415—416, 419. o. (A továbbiakban: *KazLev*).

² Kazinczy Ferenc: *Természet’ Oeonomiája németből*, sajtó alá rendezte Szilágyi Ferenc, Sátoraljaújhely 1989.

³ Erről lásd Mezei Márta: „Kazinczy világnézeti problémái”, *Irodalomtudományi Közlemények* (ItK), 1987/88. évf. 3. sz., 237—270. o.

azon kezdődik, hogy egy Celta Bölcs (Schiller) Egyiptusi utazásaiból vissza térvén, elbeszélte nekem mint jára a' Szájszi Ifjú, a' ki az Isis fátyolát felemelte." A jelzett sorok egy hosszú, a teljes körű megismerés lehetetlenségére ráébredő gondolatmenet végére tesznek pontot:

„Többé nem üztem a futót, s magamba
Vonúlva azt kértem, a mit *tudhatok* ,
És a mit tudnom *használ*. S ő jutalmúl
Megtért, s így szóla: 'Láss! A mit keressz,
Nyúlj bé kebledbe, s feltaláltad...' ”⁴

Kant *A gyakorlati ész kritikájában* arról ír, hogy az emberben egyidejűleg él érzéki mivoltának boldogságigénye és az erényes életvitel, a belső etikai parancs teljesítésének vágya. Mivel azonban a természeti létszférához láncolt ember képtelen e két princípium maradéktalan összehangolására, szüksége van egy olyan felsőbb lény létezésének föltételezésére, akiben ez az antinómia megszüntethető; Isten megközelítése tehát leginkább az ember erkölcsi világában lehetséges.⁵ Hasonló lelki fogózt kínál egy másik episztola, a „Gróf Kornis Mihályhoz” útmutatása is: „Kérd a szívtől, mit súg egy homályos, szent hit, / S derítsd fel elmédnek komoly képzelményeit.”⁶ A két költői levél egymást segít értelmezni, az életvezetés erkölcsi vezérfonala mindkét műben csak e kitartó istenkeresés „homályos, szent hite” lehet.

Egy évvel a „Gróf Török Lajoshoz” papírravetése után készítette el Kazinczy a kanti—fichtei gondolkörben mozgó, *Prof. Sípós Pálhoz* (1812) című episztoláját. Ez a költői levél fontos állomást jelent világnézeti fejlődésében, ugyanakkor a magyarországi Kant-recepció szemszögéből is érdekes adalékokkal szolgál. Kazinczy élénk levelezést folytatott kora kantiánus gondolkodóival, főként Márton Istvánnal és Sípós Pállal. Kantról kezdettől fogva csak rajongással beszélt, levelei mély, őszinte gondolati elkötelezettségéről vallanak, melyet érzékletesen szemléltet például az alábbi szövegrészlet: „A' Tud. Gyűjt.-ben Pápai Prof. Márton István Úrnak Erkölcsi Katechismusa kegyetlenül 's igasságtalanul van recenseálva, 's talán csak azért, mert Prof. Úr a' Kánt' tanítványa. Már olvastam a' Catechismust, 's jobbnak hiszem és vallom mint a' Hejdelbergit. Ha reá érhetek, én recenseálok majd, mert én is Kántot istenlem, — ha ezen oktan szavával a' Recensensnek élnem szabad. Ő ördögli Kántot, 's ez az egész

⁴ *KazLev.* IX. 188, 260. o.

⁵ A „Gróf Török Lajoshoz” c. Kazinczy-episztola és Kant kapcsolatáról: Mezei Márta, i. m., 267. o.

⁶ Kazinczy Ferenc *Összes költeményei*, kiadta Abafi Lajos, Bp. 1879, II. kötet, 65. o.

baja.”⁷ Ami a másik nagy idealista bölcslőt, Fichtét illeti, Kazinczy reakciói itt már nem voltak ennyire egyértelműek. Leveleiben gyakran kifogásolta a fichtei kifejezőmód nehézkességét⁸, a lényegi tartalmat illető bíráló észrevételei azonban nem túl gyakoriak. Mivel Kant és Fichte megközelítésmódjában — az alapvető különbségek ellenére — számos rokon vonás mutatható ki, a Kazinczy-episztola szövegében néha nem is könnyű pontosan elválasztani egymástól az egyes eszmerétegeket.

A *Prof. Sípós Pálhoz* megírásával — önvallomása szerint — azt akarta igazolni Kazinczy, hogy a mély metafizikus gondolatok a még kialakulatlan, forrásban lévő magyar nyelven is megszólaltathatók. A költő jóról és rosszról folytatott töprengéseinek kiindulási pontjához ezúttal a keleti vallásalapító, Manes (Mani) bölcselete nyújt keretet. Kazinczy manicheusnak vallja magát, mert Mani követőéhez hasonlóan úgy véli, hogy a világot e két ősprincípium egymásnak feszülő erői működtetik. Az episztolában versengésük tétje: a lírai én lelkének meghódítása. A jó istenének „seregét ész és fény vezérlik”, míg a rossz sötét erőiért „test, ördög” harcol. Az eredendő szabadságra, ésszerűsége, erkölcsiségre rendeltetett embernek ugyan veleszületett hajlama van a jóra, de a rosszal szemben folytatott küzdelem maradéktalan sikere előtt gátat emel a tévedés lehetősége, a valóság teljes megismerhetőségének, gondolati átjárhatóságának korlátozottsága. Olykor a mindig jóra törekvő ember sem kerülheti el a neki állított kelepőct, mert a gonosz alkalomadtán a jó „fehér Isten”-ének alakját ölti magára. A harc végső kimenetele azonban így sem lehet kétséges. Fichte egyik főműve, *Az erkölcsstan rendszere* szerint biztos a jobbák győzelme, s ez megnyugtató vigasz az ember és az igazság barátjának, amikor a fény és a sötétség nyílt harcát figyel. „Végül biztosan győz a fény — idejét természetesen nem lehet meghatározni, de már a győzelem, mégpedig a közeli győzelem záloga, ha a sötétség arra kényszerül, hogy nyílt harcba bocsátkozzék. Hiszen inkább a homályt szereti; már elvesztette a harcot, ha arra kényszerül, hogy napvilágra lépjen.”⁹ Ugyanez a magabiztos prófécia sugározza át a *Prof. Sípós Pálhoz* bevezető szakaszának idevágó sorait is.

Az ember Fichténél — Kanthoz hasonlóan — két világ polgára: egyrészt a természeti, másrészt az intelligibilis világhoz tartozik. Mint ésszel rendelkező, tehát az intelligibilis világ tagjának számító lény, az ember akaratának okságát csak a szabadság eszméjeként tudja elgondolni, hiszen az érzéki világ meghatározó okaitól való teljes függetlenség

⁷ *KazLev.* VI. 486, VIII. 250, IX. 352. o.

⁸ *KazLev.* XV. 449. o.

⁹ Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere* (ford. Berényi Gábor), Gondolat, Bp. 1976, 20. o.

egyenlő a szabadság fogalmával. A szabadság eszméjéhez ugyanakkor közvetlenül csatolódik az autonómia fogalma, ehhez pedig az erkölcsiség általános elve, amely hasonlóan alapozza meg az eszes lények valamennyi cselekedetének eszméjét, mint az érzéki világ jelenségeit a természettörvény. Kant okoskodása szerint ha csak az értelmi világ tagjai lennénk, összes cselekedetünk maradéktalan összhangban állna a tiszta akarat autonómiájának elvével, ha viszont tetteinket pusztán csak az érzéki világ determinálná, úgy a vágyak és hajlamok természettörvényeiből kellene levezetnünk őket. Mivel azonban az értelmi világ magába foglalja az érzéki világ alapjait, így értelemszerűen törvényeinek alapját is, vagyis teljesen az értelmi világ hatósugarába eső akaratunk nézőpontjából ez a világ közvetlenül törvényhozó, ezért önmagunkat intelligenciaként kell fölismernünk. A *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* szerint: „Az ész a szabadság eszméjében a szabadság törvényét alkalmazza; következésképpen az értelmi világ törvényeit imperatívuszoknak, az ennek az elvnek megfelelő cselekedeteket köteleességeknak kell tekinteni.”¹⁰

Abból adódóan, hogy létünk abszolút elve a gondolkodás, Fichte szerint is csak az intelligenciát gondolhatjuk el szabadként. Az intelligencia viszont csak azáltal válik szabaddá, hogy önmagát intelligenciaként fogja föl; mert létét csak ezáltal rendelheti alá olyan valaminek, ami már egyetlen törvénynek sincs alárendelve, mert pusztán és egyedül önmagában hordozza meghatározottságának alapját. Az episztola új gondolati szakaszát megnyitó, ódai szárnyalású betétben ezért fordul Kazinczy elragadtatással a szabadság istennőjéhez:

„'Csudálatos szent istennő, szabadság!
 Vagy-e te? vagy hogy vagy, csak úntalan
 Vágyásunk képzel? Hol vevéd lakásod?
 Feléd ragadnak óhajításaink,
 S sehol nem lelnek. Aki tégedet
 Erővel megkapott és azt hiszi
 Hogy már ölébe zárt s ottan maradsz,
 Elhül, midőn föleszmél, s karja közt
 Csak árnyat lél és elfoszló ködöt.
 Sanyar vagy hozzá, és igaz. Neki
 Magad nem kellesz. Ő nem érted ég,
 Adásaidra vágy és bért keres.

¹⁰ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése — A gyakorlati ész kritikája — Az erkölcsök metafizikája* (ford. Berényi Gábor), Gondolat, Bp. 1991, 90. o.

Törvény alá szeretne hajtani,

S vak látni, hogy te nem tűrsz semmi ígát.”¹¹

A szabadság meghatározza a törvényt, a törvény pedig a szabadságot. Ha szabadnak gondolod magad — taglalja Fichte —, kénytelen vagy szabadságotat valamely törvény alá rendelni; ha pedig ezt a törvényt gondolod el, kénytelen vagy magadat szabadként elgondolni; benne föltételeződik ugyanis a szabadságod, s maga a törvény a szabadság törvényeként jelenik meg. Kant szerint minden olyan lény, amely csakis a szabadság eszméjét követve képes cselekedni, éppen ebből kifolyólag gyakorlati szempontból is szabad, tehát a szabadsággal összefüggő törvények éppen úgy vonatkoznak rá, mintha akaratát önmagában és az elméleti filozófia számára is érvényesen szabadnak nyilvánítanánk.

„Igaz vagy, és csak annak szállsz keblébe,
Ki benned téged kedvel, s a szabadnak
Önkényt ereszti lánc alá magát.
A martalék, kit földig nyom le súlya,
S epedve nyújtja utánad karjait,
Nem érti, hogy te tőle messze nem vagy,
S el-elszalasztja a megjelent kegyest.
Ne kapkodjon feléd, és bírni fog.
De aki tőled vette szellemét,
Az tégedet szelídebbnek tapasztal;
Nehéz bilincseit játszva csörteti;
Kezéről a vas önmagában hull le,
S elzárva börtönében szabad.”

Kant és Fichte egyaránt az erkölcsi törvény tudatából vezeti le annak tényét, hogy szabadok vagyunk. Ennek fényében a szabadság jelensége a tudat közvetlen faktumaként értékelhető. Ha nem megyünk túl az erkölcsi törvényen, akkor nem lépünk át a szabadság jelenségén sem, ami ezáltal igazsággá válik számunkra: az intelligibilis világba csakis ezen keresztül vezethet az út.

A természet elsősorban azzal jellemezhető, hogy ellentétben áll a szabadsággal. Ez utóbbi mindenfajta léte valamilyen gondolkodásból, az előbbié azonban az abszolút létből következik. A természet ezért nem képes valamilyen fogalmon keresztül megnyilvánulni. Mivel az ember részben intelligibilis, részben viszont a természeti ösztön

¹¹ Kazinczy Ferenc: *Versek, műfordítások, széppróza, tanulmányok*, vál. Szauder Mária, Bp. 1979. I. kötet, 51—57. o. Az episztola szövegét végig e kiadás alapján idézzük.

hatalmának alávetett lény, önmegvalósítása érdekében a szabadság istennőjének segítségére szorul:

„Úgy van, nemünknek hű védangyala,
Úgy van! Te a természet hajthatatlan
Érc kénytelenségét széllyeltöröd,
Hogy amit a szent végezés szabadnak
Rendelt, szabad legyen.”

Az emberiség földi életének célja és értelme az, hogy minden viszonyát szabadon, az ész törvényei szerint alakítsa, tehát hogy a szabadságot és a tudatosságot az elvont létezés (Sein) szintjéről a konkrét valóság (Werden) szintjére emelje.¹² A kategorikus imperatívusz az ember elvontan létező lényegiségének realizálását követeli. A társadalmi ösztön mindig a szabadságra irányul. Mivel az ember közösségi lény, társadalmi ösztöne is az ész diktátumát követi; az ésszerűség megvalósulása a történelem abszolút és szükségszerűen megvalósuló végcélja. A szabadsághoz fohászkozó Kazinczy így lesz az alávetettségéből szabadulni vágyó nép szószólója:

„... De ami néked
Utadba lép s ellenzi művedet,
Tömlőcre hányod kérlehetetlenül,
S a nép, melyet te mentté tenni vágysz,
Amely leginkább nyerte meg kegyed,
Amely miatt a szörnyekkel hatalmas
Karod csatáz, ha boldog-e? te szólj.
Mondhatd szabadnak, ami nyomva van?”

Fichténél az erkölcsi tudatban megnyilvánuló lelkiismeret belső kontrollja kizárja, hogy szándékosan rosszat cselekedjünk. Az ember csak akkor tér le a szabadság és az ésszerűség által kijelölt útról, ha ez a tudatosság valamilyen okból elhomályosul benne. Ilyenkor azonban nem is saját fönnhatósága, hanem a természet befolyása alatt áll. Ennek ténye átmenetileg ugyan eltorlaszolhatja előtte az erkölcs intelligibilis világába vezető utat, de a titkon ekkor is működő tudati reflexek, a szabadság akarása mindig visszatéríti tulajdonképpen önmagához, lényegiségéhez. Kant példázata szerint mindenki, még a legelvetemültebb gonosztevő is lelke mélyén a jó maximáinak követésére vágyik; azt kívánja, hogy bárcsak ő is ilyen lenne cselekedeteiben. Ebben kizárólag hajlamai, ösztönei akadályozzák meg, amelyekről voltaképpen ő is szabadulni

¹² Vö. Lendvai L. Ferenc: „Utószó” Johann Gottlieb Fichte *Az ember rendeltetése* c. művéhez, Bp. 1976, 278. o.

szeretne. Amikor az értelmi világ tagjának nézőpontjával azonosul, amire a szabadság eszméje, tehát az érzéki világ meghatározó okaitól való függetlenség készíteti, akkor személyiségét jobbik énje uralja. Ez a jobbik én a jó akarat parancsaihoz igazodik, amely saját belső önismerete szerint törvényt szab rossz akaratának, hiszen az érzéki világ befolyása alatt áll ugyan, de e morális törvény, még ha megszegi is, tekintéllyel bír előtte. „A morális kellőség tehát a saját szükségszerű akarása mint egy intelligibilis világ tagjává, és csak azért gondolja kellőségnek, mert egyúttal az érzéki világnak is tagja.”¹³ A szabadság istennője Kazinczynál sem hagyja örökre egyedül harcában a természeti hatalommal küszködő emberi nemet:

„Ah, ötet önnön vak természete
Döntötte el inség közzé; s hogy teréjhét
• Birja és fölkeljen, nem nyújt néki erőt.
Azt higgyük-e, hogy ötet megvetteted,
Örökre elhagytad? Nem, kegyes, te néki
Jelen vagy szünet nélkül, és segéled
Elrejtve azon szükségbe, mely alatt nyög;
Mely őt, nem ahová tetszik magának,
De ahová tetszik neked, taszítja.
S gond addiglan viseltetik reá,
Míg szabadon megismeri azt, s alája
Önkényen s jó kedvvel vállalkozik.”

A szabadság: az öntevékenység érzéki képzete. A szabadságra törekvő ésszerűség folyamatos harcot vív a fichtei értelemben vett „vak természet”-tel. Ebben a csatában a természet befolyása szükségszerűen, fokozatosan gyöngül, miközben az ész uralma egyre szélesebb körűvé válik. A szükséglet nyomása és a szükségletek kielégítésére irányuló sokkal kellemesebb hajtóerő egyre szorosabban fűzi össze az egyéneket, s így a természet, amely gyöngíteni szeretné az ész hatalmát, végeredményben éppen annak erősödéséhez járul hozzá. A Kazinczy-episztola következő gondolati bekezdése már egy olyan földi halandót tár elénk, akit az ésszerűség már elvezetett a létezését és e világi rendeltetését alapvetően érintő törvényszerűségek fölismeréséhez:

„Ő a természetet csak tetszetes
Szüksége alatt tekinti; mert szeme,
Szabadság, téged lát való szükségben,
S benned lel fel a törvényszerűt.

¹³ Immanuel Kant, i.m., 91. o. (A fordítás kissé módosítva.)

Otromba káromlás vala az, midőn
 A megvakúltak téged féktelen
 Kéjnek neveztek; téged aki szent,
 Örök s állandó törvény vagy magadnak,
 És semmi esetben azt meg nem szeged.
 A lehető tenálad szünet nélkül
 Egyetlen és szükséges. Nem te ingasz,
 Hanem az akarat; mert martalékja
 Az óhajtásoknak, azért erőtlén.
 Ez a hatásra intéztetik, s egésznek
 Szövevénye közt hat: de te, szent szabadság,
 Szabadon hatsz, mert egészre hatsz, s egésznek
 Szövevényén kívül, nem mint egy erő,
 Melyet viszonthatás vonz és taszít...”

Kantnál az akarat erkölcsi törvény által való meghatározásának lényege: „mint szabad, tehát nemcsak érzéki ösztönzők közreműködése nélkül létező, hanem azokat egyenesen mind elutasító, s valamennyi, a fenti törvénnyel esetleg ellentétben álló hajlammal szakító akaratot pusztán a törvény határozza meg”.¹⁴ Ebből a szempontból az erkölcsi törvénynek mint mozgatórugónak a hatása negatív, s ez *a priori* megismerhető. Ennek oka az, hogy a hajlamok és az érzéki ösztönzők mindig az érzésen alapulnak, hiszen az érzésre tett negatív hatás, azaz a hajlamokkal való szakítás, maga is kétségkívül érzésnek minősül.

Fichténél az én akkor nyer teljes hatalmat önmaga fölött, ha teljesen szabadon reflektál önmagára mint természeti lényre. Ezen öntudat kialakításához azonban az akarat energiája és a szemlélet bensőségessége is hozzátartozik. Vannak olyan emberek, akik voltaképpen nem akarnak, hanem mindig hagyják, hogy valamilyen vak hajlam — a fichte terminológia értelmében az úgynevezett természeti ösztön — irányítsa őket. Mivel ezek az egyének képzeiteket sohasem öntevékenyen hozzák létre, értelemszerűen nem is rendelkezhetnek a szabadság tudatával. E tudat kialakításának föltétele a meghatározatlanság. A meghatározatlanság azonban nem lehetséges, ha az én csupán a természeti ösztön kíváncsihoz igazodik. A vágyakozás — amely az episztolában az „óhajtások” fogalmi megfelelője — célja nem más, mint ami a természeti ösztönben rejlik, tehát a külvilág és a test között realizálódó anyagi viszony, amelynek összhangja nem az éntől függ, amennyiben az szabadnak tételezi magát. Cselekvéseinek anyagát

¹⁴ Uo., 187—188. o.

ezért nem a természeti ösztönből, hanem önmagából kell merítenie. A tiszta ösztön a cselekvő abszolút függetlenségére irányul a természeti ösztöntől — a szabadságra a szabadság kedvéért, míg annak tevékenysége csupán az anyagi dolgokra korlátozódik, a puszta élvezetre az élvezet kedvéért. Ebből adódóan a tiszta ösztön felsőbbrendű ösztön, amely lehetővé teszi, hogy az én a természeti ösztönöktől független lényként definiálja önmagát. Ezáltal a teljesen szabad én nemcsak elkülönül a természeti szférától, hanem fölé is emelkedik, nemcsak egyszerűen tagja a természeti sornak, hanem öntevékenyen bele is avatkozhat az ő sorának menetébe. A Kazinczy-episztolába ékelt szabadságóda befejező sorai éles megvilágításba helyezik a kanti—fichtei morálfilozófia végső célját, a természetet maradéktalanul önmaga alá vetett, abszolút szabad észlénny, az ember eszményi vágyképét.

A folytatás azonban furcsa módon éppen mintha elhatárolódást jelentene be az effajta filozófiával kapcsolatban:

„A tűnet szörnyű metaphysicus;
S badar beszédén látni, hogy sokat
Forgatta Platót. Engem izletem
Más útra vonz el. Aki napjait
A szépnék szentelé, s még a valót is
Azért kedvelli, mert alakja szép,
Mert a való s a szép egy tő virágai,
Testetlen lelken úgy nem lél kecsét,
Mint a lelketlen testen nem talál.”

Ez a kritika azonban csak a kifejezésmódra, nem pedig a lényegi tartalomra vonatkozik. Kazinczy itt nem a német idealista bölcselek szabságteóriáit vitatja, hanem csak a gondolatmenet elvonságával, nehezen-követhetőségével képtelen megbarátkozni: „Szörnyű mélység ez a' Fichte tudománya; az ideákat tisztákra hozni szükséges, de ez a *badar* beszéd csak Iskolába való, nem közönséges életbe” — írja Fazekas Istvánnak.¹⁵

Az idézett szöveg második felében a címzett, Sáros Pál kantiánus gondolatvilága iránt tanúsít rokonszenvet az episztola szerzője. Maga Sáros Pál a szabadság és az esztétikum tartományainak integrálását célzó igyekezet jeleit vélte fölfedezni a sorok között: „A' testetlen Valónak bájló ereje reád nints. Én is azt mondom, hogy reám sints. Egy szép tselekedet megbájl, de az, a' mi szép, mitől van lelkesítve? Kétség kívül azért szép, mert a' szabadság testesült meg abba, a' mi szép. Én sem okoskodom így. Ez a' megtestesült-

¹⁵ *KazLev.* IX. 352. o.

Való be szép! Hát még testetlen mennyivel szebb lehetne? Az ilyen okoskodást maga Kánt nevetségessé tette az ő Galambjával, a' melj érezvén hogy melj szabadon repülhet a' híg és vékony levegőbe; így okoskodik: Hát ha még ez a' vékony levegő se volna.”¹⁶ Sípós Pál levelében a Kazinczy-episztola szabadságfogalmának értelmezésére is kitért: „A' te fejéred nem egyéb hanem Die wahre Freiheit: a' Feketéd pedig Die scheinbare Freiheit — ezek koczódnak egymás ellen. Nem az az igazi szabadság, meljet a' Profosz el vehet, 's vissza adhat — én viszem azt bé magammal a' fogházba, és onnan is én hozom ki. Ezt még a' Speculatio se foghattya meg velünk — Autonómia kell hozzá.”¹⁷ Sípós Pál itt nyilván az akarat autonómiájának kanti indíttatású fogalmára céloz, amely azt az akaratot tekinti lényeginek, melynek maximái szükségszerű összhangban állnak az autonómia törvényeivel, tehát teljesíti az erkölcsiség kritériumait. A börtönében raboskodó bölcs és a szabadság viszonyának kérdése az episztola végén első olvasásra kissé meglehetősen ható tónusban tér vissza:

„A kecskelábat a palást alatt
 Hiába lestem, s azt kezdém gyanítani,
 Hogy im ez intést a kaján sugallja, —
 Én nem mosolygom a jargont, s kerülöm
 Akik mosolygják, mert az nekik új,
 S egyedül azt értik, amit minden ért.
 Jaj annak, akinél homály marad
 Az, ami az értelmesnek nem homály!
 De mégis a sok: sok!

S a bölcs *szabad*?

Oh az! ha néki csendes éjszakát

S jó reggelt nem mond más nap — profosz.”

Az utolsó három sor egyáltalán nincs összhangban a szabadságóda Sípós Pál által is tárgyalt kitételével, amely szerint az önmagát tökéletesen megvalósító szellemlény „elzárva börtönében is szabad”. Itt éppen mintha e szabadság roppant viszonylagosságáról lenne szó, mintha a fizikai korlátozottság ténye elhalványítaná a szellem korlátlan szabadságának jelentőségét. Kazinczy, Sípós Pálhoz írt egyik levelében, részletesen taglalta e különös hangnemből való okait, sőt ezzel összefüggésben nem hallgatta el episztolájának alapvetően didaktikus célzatát sem: „Az a' két Manicheuszi két Daemon merő poetai pajkosság, pajkosság, és merő pajkosság, — az a' kecskeláb

¹⁶ *KazLev.* IX. 377—388. o.

¹⁷ Uo.

is a' philosophiai palást alatt 's a' bérekesztés a' profosszal. [...] Úgy ítélték tehát hogy a' szabadságról szóló Óda némely lelkekbe szikrát vet, 's arra fogja szoktathatni, hogy érteni igyekeznek a' mit eleintén meg nem értenek. Továbbá óhajtottam a' Magyarorságra nézve is hogy ezek mondattassanak. Elhitetém magammal hogy ennek az abstracta dolognak lepel kell, és hogy ez a' lepel nem lehet más, mint játékos színű, — nem fekete, hanem olyan, melly a' szemet a' maga változásai által, sárgából zöldessé, vagy veresre csapván mulathassa — az az, metaphora nélkül: elhitetém magammal, hogy ez az abstracta dolog in toto serie elő nem adathatik, mert úgy keveset fog vonszani a' maga olvasására, hanem hogy ironiát kíván, de olyat, hogy a' philosophus az ironián kiesmerje, hogy azt ironisáló a' legkomolyabb képpel űzi a' maga könnyűségeit, és hogy az tellyességgel nem mimica irrisio, nem sarcasmusi tréfa. [...] Nem tudattam csak egy lélekkel is hogy ez a' szabadság magasztalása, nem tulajdon az én munkám, nem tudattam azt csak eggyel is, de egy jó fejnek, a' ki előtt nem idegen az új philosophia, mutattam a' mi készen van, 's az nagyon szerette a' legutolsó sorokat: [...] 'S fel nem akadt sem a' *De a' mi sok sok*, sem a' *profoszon*, értvén hogy a' hely ott azt kívánja mondatni. — Nagyon nem philosophus fej az, a' melly ennek a' darabnak értelmét el nem érti a' pajkosság' leple alatt is, 's az olyan philosophicus fej nem érdemli hogy érte a' darabon változtasson. Ha valami bolond bölcs az új philosophiát ezen versnél fogva kacagná, az olyannak könnyű azt mondani, hogy legyen esze, 's értse-meg hogy a' poeta *pajkosságából nevetközött*, de a' dolgot tisztelje."¹⁸

Vannak újabban olyan vélekedések is a szakirodalomban, amelyek a fönti nyilatkozat ellenére nem fordításnak, hanem Kazinczy saját művének tekintik az episztolában szereplő szabadságódát. Egyértelmű filológiai bizonyítékok híján ezt éppen olyan nehéz bizonyítani, mint ennek ellenkezőjét, de annyi bizonyos, hogy Kazinczy fönntartásaival együtt is mély érdeklődést tanúsított az „új philosophia” gondolatai iránt. Magatartáseszménye az erkölcsiség és a szépség kényes egyensúlyán alapult, s ezt az elvet mind életében, mind művészetében szigorú következetességgel igyekezett megvalósítani. A megismert eszmerendszerek közül azok iránt mutatott leginkább fogékonyságot, amelyek esztétikai reflexeit hozták működésbe. Elsősorban ezzel magyarázható, hogy gondolati alkata Kantéhoz állt közelebb — a fichtei rendszer elvont spekulativitásával szemben számára később egyértelműen a morál és az esztétikum jelenségvilágát összehangoló kanti filozófia bizonyult meghatározó jelenségűnek.

¹⁸ *KazLev. IX. 467—469. o.*

SUMMARY

Kant's and Fichte's Influence on One of Ferenc Kazinczy's Epistles

The essay deals with the philosophical views of the Hungarian poet, publicist and critic Ferenc Kazinczy. In the form of a short summary it tries to give a picture of connections between Ferenc Kazinczy and German Philosophy on the basis of an epistle entitled *Prof. Sípós Pálhoz*.

The parallelism proves that Kazinczy was well-schooled in the moral philosophy of his age and knew Kant's and Fichte's main

thoughts concerning Freedom, Nature and Society. The paper finds some traces of Kant's and Fichte's argument in the text in which Kant's influence seems to be the most important to him. As a result of the analysis the major characteristics of Kazinczy's philosophical education can be detected but its elements need further research into other texts of the author.

**KANT-RECEPCIÓ, NIETZSCHE-KRITIKA,
PASCAL-RENEZÁNSZ**
(*Medveczky Frigyes útkeresései*)

HELL JUDIT

Medveczky Frigyes (Friedrich von Bärenbach, 1856—1914) a magyarországi filozófia történetének számos tekintetben figyelemre méltó, mégis ma már szinte teljesen elfeledett alakja. Oktató, tudományszervező, filozófus, s mint ilyen, a Monarchia szellemi életének jelentős képviselője. Az Eötvös—Trefort-féle liberális kultúrpolitika kiváló munkásaként elvitathatatlan érdemeket szerzett a modern magyar felsőoktatás koncepcionális és intézményi kereteinek kialakításában; Alexander—Bánóczy—Pauler közvetlen pályatársaként a korszak legújabb eszmeáramlatainak hazai közvetítésében; a filozófiai kultúra meghonosításában és terjesztésében; az akadémiai bölcséleti élet föllendítésében, s a nemzet európai kultúrkörbe való bekapcsolásában. Gondolkodóként nem mérhető ugyan a böhmi vagy a pauleri teljesítményhez, de pályáját mindvégig küldetésnek fogta fel, s a szó legjobb értelmében használni akart.

Filozófusi munkássága nem tekinthető koherens egésznek. Életműve sajátos töredezettséget mutat, s működésének épp magyarországi szakaszán tapintható ki a legmélyebb törésvonal. Ez szinte matematikai pontossággal esik egybe a dualizmus korát számos tekintetben kettéosztó, a századforduló körüli éles cezúrával. Medveczky ekkor hosszú, mintegy két évtizedes hallgatás után, a polgári radikálisokkal folytatott eszmei küzdelem kiéleződésekor, a régi Magyarország „abszolútumainak” védelmezőjeként lép újra színre.

Filozófiai munkásságában két nagyobb periódust különíthetünk el. Az 1890-es évekig megjelent és kéziratot (lásd ELTE Központi Könyvtár, Kézirattár, M.F. hagyatéka) művek a korabeli osztrák és német (biográfiailag is igazolható) szellemi hatásokról, pontosabban egy lényegét tekintve *pozitívista* Kant-recepcióról, míg a későbbi írások a századelő *badeni neokantiánusainak* hatásáról tanúskodnak.

A fiatal Medveczky minden írása egyfajta egyeztetési kísérlet Kant és a múlt század természettudománya, kriticismus és pozitivizmus, empirizmus és nativizmus, történetiség és apriorizmus között. Rendkívül széles spektrumú elméleti tevékenysége — a pálya egészét tekintve — magában foglalja a természetfilozófia, ismeretelmélet, logika,

pszichológia, antropológia, társadalomfilozófia, nemzetgazdaságtan, etika, jogbölcselet, filozófiatörténet terrénumának művelését. Jog- és államtudományi alapképzettsége mellett már fiatalon elmélyült természettudományos ismeretekkel rendelkezik, s ez utóbbiak felől közelít a filozófiai problémák felé. Első munkái természetfilozófiai jellegűek (*Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie*, Berlin 1877, *Gedanken über die Teleologie in der Natur*, Berlin 1878); majd, a kor pozitívizmusának szellemében, Kant kritikai ismeretтанát is megpróbálja az empirikus szaktudományok (pszichológia) új eredményeivel összeegyeztetni-alátámasztani. Huszonnégy évesen veti papírra saját, szándékai szerint később kifejtendő filozófiájának programját (*Grundlegung der kritischen Philosophie I. Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie*, Leipzig 1879). Ez nagyjából arra az időszakra esik, amikor a pozitív tudományok önállósulásának és differenciálódásának hatására (egyéb történelmi-eszmetörténeti összefüggésekre most nem térünk ki) a filozófia saját feladatának újrafogalmazására kényszerül. Medveczky a maga „antropológiai filozófiájának” programatikusan két területét (elméleti, gyakorlati-erkölcsi) különíti el. A filozófiát ekkor *tudományként*: a megismerő és cselekvő emberről szóló tudományként definiálja. Tudományosnak tekinti, amennyiben az emberi megismerés és cselekvés törvényeit és határait kutatja; amennyiben az emberi képességek kritikai elemzésére, ezzel együtt az „exakt tudományok” (biológia, pszichológia, szociológia) eredményeire támaszkodik, tehát *antispekulatív és metafizika-ellenes*. A „kedély szükségleteit” ekkor egy *privatizált vallásosság* hatókörébe utalja.

A bismarcki szociális állam és a német szociáldemokrácia összecsapásai, a strassburgi egyetemen folytatott posztgraduális tanulmányok (az ún. katedraszocialisták etizált nemzetgazdaságtana), Comte és Spencer társadalomfilozófiai-etikai nézetei (és természetesen ismét Kant) Medveczky figyelmét a „gyakorlati kérdések” megoldására irányítják. *Metaetikai* gondolataiban egy *tudományos*, (immanens, antropológiai alapozású és szociális) *etika* programja fogalmazódik meg.

A pálya *első* szakaszát összegezve elmondhatjuk: Medveczky világlátása, patetikus lelkesültsége, *hite* „a metafizikai mindentudás vágyától, a szkepszis bénító erejétől, a transzcendens spekuláció terméketlenségétől” megszabadult emberben, aki önmaga számára (egyaránt értelmes és kielégítő életprogramként) a *tapasztalati* világ megismerését és tevékeny átalakítását tűzi ki, az általa gyakran hivatkozott *fausti ember* eszményképül való elfogadását bizonyítja. E világi, hatékony, hasznosítható tudást és filozófiát, a herderi programban is elővételezett „világi kultúrát” kíván, s meggyőződése, hogy ennek alapját az antropológiai-kritikai filozófia nyújtja.

Az a közel húszéves időszak, amely Medveczky pályájának első pillantásra improduktív szakasza (nagyjából az 1887—1907 közötti évek), leginkább egy „*felszín alatti*

áramlás” jegyében írható le. A jelzett időszakban — tudomásunk szerint — Medveczky új elméleti munkát nem publikált. (Az 1889-ben nyomtatásban is megjelent akadémiai székfoglalója — „A normatív elvek jelentősége...” — a korábbi években keletkezett szociáletikájának bizonyos részproblémáit tartalmazza.) Némileg meglepő, hogy ez idő tájt végbemenő bölcseleti fordulatáról közvetlen tanítványai is csak hozzávetőleges információkkal szolgálnak. Pauler Ákos úgy jellemzi egykori mesterét, mint aki ifjú korában, „későbbi habitusával ellentétben, erősen afirmatív egyéniség: határozottan állít és tagad, s fenntartás nélkül vallja a helyesnek felismert filozófiai álláspontot”, s ugyanakkor mint olyan gondolkodót, akinek végül „életében a bölcselet tragédiává vált; aki *problémáira nem talált feleletet*, noha mindvégig *kereste a megoldást*; s e problémákkal való tusakodás következménye, hogy nagyobb volt a küszködő lélek, mint az a mű, amelyet alkotott”.¹ Kornis Gyula úgyszintén érzékeli a törést, amely Medveczky pályáján bekövetkezett, amikor megállapítja: „...huszadik és harmincadik éve között rendkívül terjedelmes és sokoldalú tevékenységet fejtett ki”, s csak 1907-ben következik be, hogy „irodalmi munkásságának évtizedekkel ezelőtt a *nyilvánosság számára* (kiemelés nem az eredetiben) elejtett fonalát újra felveszi”.²

Az egykori tanítvány nem ad konkrét magyarázatot arra, hogy mi volt az oka e hosszú hallgatásnak. Mindenesetre figyelemre méltó körülménynek tartja, hogy egyfelől a Medveczky életének utolsó szakaszára jellemző sokoldalú és intenzív munkásság, másfelől a Magyar Filozófiai Társaság elnökévé választásának ideje egybeesik.³ Elgondolkodtató Kornis ama jellemzése is, mely részint azt tanúsítja, hogy Medveczky, a filozófus még legközvetlenebb környezete, így közeli tanítványai számára sem tárulkozott föl egészen; részint pedig megerősíteni látszik Pauler föntebb idézett véleményét, hogy ti. szó lehet itt egyfajta elbizonytalanodásról, állandó keresésről, a saját és a korabeli filozófiai felfogásokkal szemben érzett kielégítetlenségről is. Kornis szerint egykori tanára „túlságosan óvatos, kritikus szellem, melyben nem sok a konstruktív fantázia, s az öntudatlan szkepticizmus határán áll [...] erős belső kritikája nem engedi, hogy valamit rendszerbe foglaljon [...], úgyszólván minden munkája adalékok, adatok, eszmék, prolegomena, reflexiók stb. alcímet viseli, így Medveczky általános világképének körvonalait csak sejteni lehet, az adalékok interpolációit a sír röge takarja”.⁴

¹ Pauler Ákos: „M. F. rendes tag emlékezete”, *MTA emlékbeszédek*, Bp. 1917, 395. o.

² Kornis Gyula: „M. F. emlékezete”, *MFT Közleményei*, Bp. 1915, 214. o.

³ Uo.

⁴ Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*, Bp. 1915, 171.o.

Nem túlzás talán, ha arra a következtetésre jutunk, hogy a kilencvenes évektől Medveczky eszmei fejlődésében egy általános krízis van kibontakozóban. Nézetei fokozatos megváltozásának, a filozófiai-immanens okokon túl, lehetnek külső, társadalmi-politikai és személyes-élettrajzi összetevői is. „Soha ennyi elhallgató író, politikust nem mutatott fel más korszak, mint éppen ez” — írja a századvég utolsó, nagy formátumú liberális nemzedékének sorsát figyelemmel kísérő Nemeskürty István. — „Feltűnő és tanulságos, hogy e nemzedékből azok, akik megérték és túléltek a nagy 1895–96-os váltást, vagy elhallgatnak és visszavonulnak a magánéletbe, vagy megváltoznak. Ha nem is cserélnek köpönyeget, de zavartságuk és elbizonytalanodásuk kihat működésükre; már nem a régiek.”⁵ Érdekes lenne ebben az összefüggésben egy Beöthy Zsolt, Rákosi Jenő, Herczeg Ferenc szabadelvű polgárként induló sorsát és gondolatvilágának alakulását végigkísérni; de nem kevésbé figyelemre méltó az sem, hogy a 67-et létrehozó nemzedék „fiai” közül mennyi a korai halott és öngyilkos (Pulszky Károly, Grünwald Béla, Péterfy Jenő, Lukács Béla, Csiky Gergely, Arany László, Reviczky Gyula, Justh Zsigmond, Szilágyi Dezső). Medveczkynél a szűkebb, élettrajzi vonatkozású okok közül megemlíthetjük, hogy igen gyakran és hosszú időszakokon át betegeskedik. Ezt igazolják magán- és hivatalos levelei (Trefort Ágostonhoz, Drezda 1879. OSZK Kézirattár; a történész Szilágyi Sándorhoz, 1886. OSZK Kézirattár; az MTA II. Osztályához, 1892. MTA Kézirattár) és Pauler, Kornis, Alexander emlékbeszédei is. Rossz egészségi állapota (főltehetően tüdőbetegsége) tudományos munkájában is visszaveti. Mái nem tisztázott továbbá, de valószínűsíthető, nézeteinek és magatartásának formálódásában feleségének, Zichy Mária grófnőnek (Zichy—Festetich-lány) és talán az általa reprezentált társadalmi köröknek a szerepe. A hazai szakmai közeg viszonylagos fejletlensége, a könyvkiadás érdektelensége, a filozófiai közéletben elmergesedő személyes ellentétek (a Pauler—Kármán-féle plágiumviták; egy akadémiai jeligés pályamunkában őt magát is Kant-epigonnak titulálják⁶), egy korszak- és nemzedékváltás minden megpróbáltatása Medveczkynek így hosszú időre kedvét szegik.

Horváth Zoltán, a századfordulóról szóló monográfiájában, számtalan konkrét tény ismertetése után joggal vonja le azt a következtetést, hogy a közszellem ekkor nem kedvez a valóban tudományos munkálkodásnak: „Állandó a veszedelem — írja —, hogy a sovíniszta alpáriság beleköt a komoly tudományos munkába”. Lehetne sorolni a konzervatív-klerikális, nacionalista körök állandó támadásait az egyetemen folyó

⁵ Nemeskürty István: *A kőszívű ember unokái*, Bp. 1987.

⁶ Lásd Hajós József *Böhm*-monográfiáját, *Kriterion*, Bukarest 1986, 137.o.

oktatással, az egyetemi tanárok — szükségképpen — idegen nyelvű publikációs tevékenységével szemben.⁷

Medveczky, aki már a nyolcvanas években is úgyszólván „az ár ellen úszott” európaias műveltségével, látásmódjával, a századvégen bekövetkezett, tendenciájában *konzervatív irányváltással* nem kíván konfrontálódni, inkább félrevonul és elhallgat.

A felsoroltak mellett lényegesnek tűnik még, hogy a sokféle szellemi hatást magába fogadó (kantianus, pszichologista, pozitivistikus-szcientista, szociologisztikus stb.), de mindezeket igazából *szintetizálni nem tudó* (s talán épp ezért rendszert sem alkotó), alapvetően liberális gondolkodó a századforduló táján kénytelen számot vetni egy tudományos-filozófiai-ideológiai *paradigmaváltással* is, ami nyilvánvalóan a korábbi nézeteiben való elbizonytalanodását, végül azok részbeni revideálását is jelenthette, s ez további magyarázatul szolgálhat két évtizedes hallgatására. Csak egyes hivatalos dokumentumok (ELTE Központi Könyvtár, Tanrendek 1880—1914) tájékoztatnak arról, hogy érdeklődése részben új irányt vesz; 1896-ban Montaigne filozófiai és pedagógiai nézeteiről tart előadásokat; saját, meglehetősen korszerű *Társadalmi etikáját*, amely lényegében pozitivista (modern genealogikus, szociologikus, döntően angolszász indíttatású, szociális érzékenységű, társadalomkritikai mozzanatokat magában foglaló) etika, 1901 után már nem hirdeti meg. Szerepel viszont egyik történeti stúdiuma (1905 és 1912 között): „A társadalmi eszmék és elméletek fejlődése az újkori filozófiában.”

Egy hivatalos művelődéspolitikus Kant-recepciói

Medveczky 1907-ig távol maradt minden közéleti tevékenységtől. „Igazi egyetemi ember volt” — ahogyan Alexander nyilatkozik róla —, „aki az egyetemen mint szubsztanciájában élt, aki egész erejét, melyet szaktudományának művelése szabadon hagyott, az egyetemnek szentelte”.⁸ Szembetűnő, hogy a társadalmi-szociálpolitikai problémákat egykor oly markánsan fölvető gondolkodó csaknem apolitikussá válik. Helyesebben: tartózkodik minden *direkt* politikai állásfoglalástól. Konkrétsága miatt szinte kivételnek

⁷ Lásd még *A századvég katolikus sajtója*, szerk. Dersi T., 155.o. Ismeretesk a Pauler Gyula nevével fémjelzett pozitivista történetírói fölfogás meghonosításáért folytatott küzdelmek a dualizmuskori történészek konzervatív csoportjával szemben, vagy Grünwald Béla öngyilkossága kergetése „A régi Magyarország” és „Az új Magyarország” c. könyvei miatt.

⁸ Alexander Bernát beszéde M.F. ravatalánál, 1914, in: *Nekrológok* (szerk. Heinrich Gusztáv).

számít az akadémiai tudósnak, a szellem emberének ama megjegyzése, amely Európához való fölzárkózásunk lefékeződését, „kulturális balkanizálódásunk” fenyegető árnyékát politizáló hajlamaink hagyományos túltengésének tulajdonítja. Kritikájának félreérthetetlenül az állami szolgálatban álló „politikai és bürokratikus körök retrográd felfogása”, tehát végeredményben a hatalmon lévő, gyakran szakértelmet nélkülöző dzsentri politikai karrierizmusa a célpontja: „társadalmunk széles rétegei a politikai arénában elért sikereket és pozíciókat bámulják [...] és elvesztik azt a mértéket, melyet az általános kultúra magasabb fokára jutott társadalmak az *állami élet* szerveinek és funkcióinak társadalmi értékelésénél alkalmaznak”.⁹ Teszik pedig ezt akkor és annak ellenére, fejtegeti a szerző, amikor a legnagyobb készséggel ismerik el (nálunk különösen), hogy a nemzetek ereje és jövője mindenekfölött kulturális fölényüktől függ.

A jelzett „retrográd felfogás” megváltoztatásának szándéka is szerepet játszott abban, hogy Medveczky 1907-ben, igaz csak „ismételt fontolás és tárgyalás után, tehát éppen nem minden habozás és aggodalom nélkül” elfogadja a Magyar Filozófiai Társaság elnökének tisztét. Folytatója kíván lenni úgymond „kulturális életünk amaz új tavaszának, melyben olyan, rendkívül fejlett kultúrérzéssel bíró és kultúreszményeikért lelkesedéssel küzdő államférfiak, mint b. Eötvös József és Trefort Ágoston, [...] s velük együttműködésben [...] p.o. Than Károly, Markuszovszky Lajos [...] határainkat megnyitották... a *nyugati* kulturális szellemnek”.¹⁰ Elnökké választása alkalmából mondott rövid programbeszédében Medveczky még mindig aktuális célul tűzi ki „a filozófia iránti érdeklődés és a filozófiai szellem kifejlődését, valamint a bölceleti műveltség terjedését elősegíteni”.¹¹ Az ügy iránti bizalmába némi szkepszis is vegyül, hiszen így folytatja: „*Ha* e célokra való törekvés nálunk egyáltalán sikerhez vezethet...”¹² Energikusan lát hozzá a társasági élet föllendítéséhez, s rövid idő alatt jó néhány magyar tudóst, filozófust sikerül megnyernie az ügynek (Alexander, Kornis, Trikál, Pauler Ákos, Eötvös Loránd, Enyvvári Jenő, Concha Győző, Balogh Jenő).

Mejjegyzendő, hogy 1907 őszére Magyarországon már végbement a társadalmi-politikai-tudományos értelemben vett *haladás és konzervativizmus* erőinek végleges polarizálódása.¹³ Ettől az évtől kezdve a polgári radikálisok fokozott lendülettel

⁹ Medveczky F.: *A Felső Oktatásügyi Egyesület rendeltetéséről.*, Bp. 1910, 14.o.

¹⁰ Medveczky F.: *Egyetemi oktatás, társadalom és kultúra. Időszerűtlen reflexiók*, Bp. 1912, FOE II. Közgyűlésének megnyitóbeszéde.

¹¹ *MFT Közleményei* 1907, 243—244. o.

¹² Uo.

¹³ Lásd a magyar liberálisok 1906-os politikai pálfordulását; a Társadalomtudományi Társaság személyi összetételének változását; a szabadoktatás pécsi kongresszusát; a társadalmi fejlődés

indulnak harcba egy új, a hivatalossal szembenálló *ellenkultúra és intézményeinek* megteremtésére. Az egykori óvatos liberális értelmiség — így Medveczky is — nyilvánvalóan *nem ezen* az oldalon áll: ő annak a Tisza István-i hatalmi gépezetnek válik egyik jelentősebb ideológusává, amely a 10-es évektől kezdődően minden erejével szembeszegül a *status quó*t fenyegető, a szocializmus eszméjével is szimpatizáló, újonnan jött, forradalmasodó generációnak.

Medveczky filozófiai nézeteinek mostani irányváltását többé-kevésbé sikeresen rekonstruálhatjuk, ha elemzésünkben a Társaság üléseit megnyitó beszédeire is támaszkodunk. E *megnyitóbeszéd*ek — noha számtalan ismétlődő gondolatot variálnak — egy-egy különálló tanulmány gyanánt is fölfoghatók. Természetesen az alkalom meghatározza szerzőjük számára a terjedelmet, az pedig gyakran behatárolja a gondolat explicit kifejtésének lehetőségét. További gondot okoz az olvasónak, hogy a szerző *mint* a társaság elnöke nyilatkozik meg, s nem mindig egyértelmű, hogy a fölvázolt probléma, filozófiai áramlat, irányzat, helyzetkép kapcsán adott esetben mi a *személyes* álláspontja.

Elnökké választásának programbeszédében, és később is, visszatérő gondolatként fogalmazza meg a *filozófia tudományosságának* követelményét. A filozófiai szellem hazai fejletlenségének leküzdésére itthon is a *szaktudományokkal való együttműködésben* lát lehetőséget. Példaként hivatkozik a XIX. század második felében — tőlünk nyugatabbra — végbement fejlődésre, filozófia és természettudományok termékeny együttműködésére. (Helmholtz, Fechner, Weber, Wundt, később Mach, Ostwald nevét több alkalommal is kiemeli.) Medveczky filozófus-eszménye a sokoldalú szaktudományos tájékozottsággal rendelkező, metodikusan iskolázott gondolkodó. Nem szalasztja el az alkalmat, hogy ezzel összefüggésben bírálatot mondjon a „*filozófiai félműveltség*” mint korának egyik tipikus jelensége fölött. Ezzel — egyrészt — korántsem enyhe kritikát gyakorol a saját filozófia-fölfogásával nem egybevágó irracionalista filozófiák fölött; másrészt csak az „igazi” filozófiai műveltséggel fölvértezett emberek esetében lát garanciát arra, hogy olyan „fényes tehetségű filozófiai íróknak” hatása alá ne kerüljenek, „kiknek rendkívüli alakító tehetsége, elragadó szellemessége és megigéző előadása a legmerészebb spekulációknak olyan szuggesztív erőt ad, mely hatalmasabb a leg-súlyosabb tudományos bizonyítéknál”.¹⁴ Pontosan meg is nevezi, kikre gondol: Schopenhauerre és Nietzschére. Továbbra is elhatárolja magát a „materialisztikus” elméletek úgymond éretlen magyarázati kísérleteitől, merész fikcióitól és kritikátlan

irányairól folytatott 1904-es előadás- és vitasorozatot.

¹⁴ Medveczky F: „A tudományok cooperatioja a filozófiában. Elnöki megnyitóbeszéd”, *MFT Közl.* 1909.

túlzásaitól is, amelyek „népszerűsítő munkáikkal csak ártottak”.¹⁵ Számos okból — „egyoldalú empirizmusa, exkluzív specializmusa” és világnézetellenessége miatt — elutasítja a pozitivizmust is.

Először 1909-ben ejt szót a korszak „világnézet-éhségéről”, s azt csillapítandó, egyes természettudósok filozófiai rendszeralkotásáról (Wundt). Az újra fölbukkanó *metafizika-szükségletet* szembeállítja a tudatunkat foglalkoztató *értelmi* szükséglettel és érdekekkel. Ez utóbbit — fölfogása szerint — a filozófiai alaptudományok művelése elégíti ki. Ha tehát fiatalkori műveiben Medveczky minden erővel azon volt, hogy Kantra hivatkozva a filozófiát megóvja eme kérdések boncolgatásától, most a hangsúlyokat áthelyezve idézi ismét Kantot, amikor elismeri ugyan, „hogy az emberi ész legfőbb elméleti eszménye (egy abszolút és egyetemes jelentőségű metafizikai tudásé) alapján mindig *megvalósíthatatlan* lesz”, de — fűzi hozzá — „mindennek dacára egyik *kiirthatatlan* szükséglete marad”.¹⁶ Ezek a sorok egyértelműen mutatják, hogy Medveczky Kanthoz fordulása pályája mindkét szakaszán tökéletes párhuzamban áll a neokantiánus iskola korai és későbbi periódusának ellentétes irányú és szándékú Kant-interpretációival.

Medveczky tehát az 1900-as években *filozófián* egyrészt a filozófiai szaktudományok összességét érti, amelybe fölfogása szerint — a logikán, ismeretelméleten és tudományelméleten kívül — a pszichológia és ágazatai, a természettudomány bölcsellete, az etika, a társadalomfilozófia a jog- és állambölcsélet egyes ágaival, valamint a filozófia története tartoznak bele. A szorosabb értelemben vett *filozófiai tudományok*, miközben eleget tesznek a pozitivizmus által támasztott tudományosság követelményeinek, a szaktudományok eredményeit összefoglalva a világról *makroszkopikus* képet adnak. A filozófia másik hivatását a már említett metafizikai, vagy — a rickerti terminológiát idézve — világnézet-szükséglet (Bedürfniss nach Weltanschauung) kielégítésében jelöli meg. Érdemes megfigyelni, hogy a világnézet-szükséglet hirtelen fölerősödésének okára milyen magyarázatot ad. Előbb földézi Kant tanítását az ember örök természeti hajlandóságáról; majd beszél a szegényes („félsg”) empirizmus és pozitivizmus hosszan tartó uralmáról és az erre való új, radikális szellemi visszahatásról; végül szól bizonyos nem-értelmi szükségleteinkről és érdekeinkről, s így a metafizika iránti szükségletet az ember lelkivilágának titokzatos mélységeiből eredezteti. Ezzel kapcsolatban csak zárójelben emlékeztetünk Babits korabeli megjegyzésére, aki a fönnálló történelmi

¹⁵ Elnöki megnyitó az MFT VI. Közgyűlésén; *MFT Közleményei* 1908.

¹⁶ Medveczky F.: „Filozófiai szükségleteink és az ethikai renaissance”, Elnöki megnyitóbeszéd, *MFT Közleményei* 1910, 8. o.

situáció lényegét egyetlen mondatban összegezte: kijelentése, mely szerint „a politika helyét a világnézet kezdte elfoglalni”, hiven jelzi, hogy a századelő Magyarországon a hivatalos politikai szféra és a társadalom új kultúrája közötti szakadék teljessé vált, s a politikai harc síkja áttevődött — megfelelőbb érintkezési közeg híján — a világnézeti összecsapások dimenziójába. Másrészt utalhatunk itt a Monarchia „egyetemes világrendjének” megrendüléséből fakadó válsághangulatra, s a szétesett értékeknek *új világnézetek, átfogó eszmerendszerek* keresésével-termelésével történő helyreállítására.¹⁷

A világnézeti harc többé-kevésbé nyílt elismerését jelzi az is, hogy filozófusunk „elégedetlen” az „újabb materialisztikus és monisztikus” világmagyarázatokkal, mondván: azok sem értelmi, sem szellemi életünk más szükségleteit nem elégítik ki. A világnézet kialakítását ő olyan szellemi alkotótevékenységnek fogja föl, amely „a tudományos *bizonyítás* szilárd alapjaitól mindinkább eltávolodva”, az empirikus ismeretanyag hézagainak spekulatív kitöltésével meghaladja az exakt és pozitív természetismeret határait. Így a világnézetet, ezt az „új metafizikát” elsősorban nem a tudomány, hanem a szó „*általánosabb* értelmében vett *hit*” illetékességi körébe utalja át.¹⁸

Míg az 1870–80-as években a filozófiai kérdések megoldásában az igazolható emberi *tudás* szerepét húzta alá, s az ennél alacsonyabb rendűnek tekintett meggyőződést, *hitet* a szubjektivitás, ezzel együtt a „tudományos” igényű filozófián kívüli szférába helyezte; most, mintegy három évtized múltán szembefordul — az „*emberi problémákra*” választ kereső világnézetfilozófia oldaláról — a pozitivista tudományosság standardjával. Ezzel egyben a ráció egyoldalúságának kritikáját is megfogalmazza. Nem jelent ez szembefordulást az értelemmel, mert valójában mindenütt az emberi szellem szükségleteinek *tágabb* értelmezéséről szól. Elégedetlen azonban az emberi elme csupán egyik, *elméleti ideálját* kielégítő, a tapasztalati tények exakt magyarázatára szorítkozó, a jelenségek felszínénél megragadó, a „világ elméleti gondolását” célul kitűző és ezzel együtt az *intellektualizmus és racionalizmus* bizonyos „túlhajtását” előidéző irányzatokkal. „A jelenségek bizonyos csoportjainak exakt leírása és magyarázata nem minden” — figyelmeztet —, „aminek egyetemes jelentősége van.” Ahogyan Bacon esetében a filozófiai természetmagyarázat csak a *regnum hominis* eszköze és nem végcél, a modern kor embere is a szaktudományos kutatás szűk határain túl és azon kívül keresi a szellemi

¹⁷ Lásd Kiss Endre: *A „k.u.k.” világrend halála — Bécsben*, Bp. 1978.

¹⁸ Medveczky F: „Néhány reflexió a filozófiáról és a filozófiai társaságok életéről”, Elnöki megnyitóbeszéd, *MFT Közl.* 1911, 7. o

törekvések végső célját.¹⁹ Nézetei szinkronitást mutatnak a korabeli európai gondolkodás azon egyik fő vonulatával, amely jelzi a *filozófiai szubjektum* század végi—század eleji *átalakulását* (amennyiben ti. a hangsúly a tapasztalásról, a megismerő gondolkodásról a *létezésre* tevődik át), röviden tehát a korábbi ismeretelméleti beállítottság meghaladását. Ennek megfelelően kerül sor, mintegy az egyoldalú racionalizmus-intellektualizmus ellensúlyozásaképpen az intuitív, a bensőséges, az átélésszerű, az emberi érzelmek problémája beemelésére is a modern bölcsélet történetében (Unamuno, Bergson, teológiai modernizmus, Pascal-reneszánsz).

Milyen igényeket elégít ki tehát Medveczky szerint a világnézetfilozófia? A filozófia mint világnézet — mint láttuk — elméleti és gyakorlati oldal szintézisaként fogható föl, tehát „az elméleti (logikai) eszmények kultuszán túl eleget tesz az emberi szellem egyéb, *esztétikai, etikai és vallási* szükségleteinek”. Egy ilyen világnézet — folytatja — nemcsak az *érzékelhető tények* világát öleli fel, hanem az *értékek* világát is”.²⁰ Medveczky nem dolgozott ki saját *axiológiát*, s az értékekre vonatkozó elszórt megjegyzései is pusztán a badeniek recepciójáról tanúskodnak. Az értékeket szellemi természetűeknek és abszolútaknak tekintti, s voltaképpen az emberiség eszményeivel, ideáljaival azonosítja őket. Az értékek továbbá az emberi cselekvés inspirálói (tehát funkciójuk gyakorlati); függetlenek a tapasztalati tények világától; létük nem bizonyítható, pusztán a hit tárgyai. Segítségükkel képes az ember önmagát transzcendálni, a tényleges világban önmagán túllépni úgy, hogy fölötte ott áll az egyetemes, örök értékek világa. Medveczky szavaival: „Éppen az ideálok befogadása és kultusza az, ami a filozófiát [...] arra képesítheti” (tehát a filozófiát mint axiológiát vagy világnézetet), „hogy bizonyos fokig irányítólag is hasson az egész szellemi életre, és vezesse az emberiséget *előre és felfelé*.”²¹

Medveczky filozófiai fejlődése bizonyos értelemben tipikusnak mondható. Fokozatos eltávolodása egy korábbi, empirikus alapozású (metafizika-kritikus) filozófiától az értéktudományos neokantianizmus felé — szervesen beilleszkedik abba a folyamatba, amely a filozófiai problémáknak a századfordulón bekövetkezett transzformációjával jellemezhető.²² Az újkantianus értékfilozófia hatása később keltezett elnöki beszédekben is pontosan kimutatható. Nem túl részletes filológiai elemzéssel és szinte pontról pontra haladva találunk egyezéseket. Windelband objektív idealizmusára (platonizmusára) gondolunk, aki az *értékeket* idővel egy hegeli értelemben vett *világész eszméivel*

¹⁹ I.m., 9.o.

²⁰ I.m., 13.o.

²¹ Medveczky F: „Néhány reflexió a filozófiáról...”, Elnöki megnyitóbeszéd, *MFT Közleményei* 1911, 12. o. — Kiemelés nem az eredetiben.

²² Lásd pl. Erdélyi Ágnes írását: *Filozófiai Szemle* 1980. 1. sz.

azonosítja, amelyeket a kultúrából mint (ismét hegeli értelemben vett) „objektív szellemből” olvashatunk ki. Medveczky az értelmünket és „kedélyünket” egyaránt kielégítő, szellemi életünk esztétikai, etikai és vallási szükségleteinek is eleget tevő világnézet-filozófiáról a következő jellemzést adja: „És amint a *művészi alkotás* bizonyos alakulataiban, bizonyos magaslatain mintegy *utánképzése az isteni alkotásoknak*, úgy az ilyen [...] kedélyvilágunknak a legmélyebben gyökerező igényeit is kielégítő *filozófiai világnézet* úgyszólván *isteni gondolatoknak az utángondolása* lesz.”²³ Az ilyen világnézetet kialakító filozófia iránti igény (kvázi-) vallásos jellegét bizonyítja alábbi sorai: „jogosan alkalmazható” (az ilyen filozófiára) „az a világirodalmi nevezetességű mondás is, mely szerint a mélyebbreható filozófiai gondolkodás az embert visszavezeti Istenhez, kitől a jelenségek felszínéhez ragaszkodó filozófia eltávolította és elidegenítette volt” — írja ugyanott.

Az említett újkantiánus hatásról tesz bizonyosságot — tények és értékek szétválasztására utaló — *jogfilozófiai* fölfogása is. Az 1912-es elnöki beszédében — hátat fordítva ezúttal is ifjúkori nézeteinek — mereven elutasítja a külföldi és hazai pozitivistá (szociológiai-társadalompszichológiai) elméleti törekvéseket: „Midőn ugyanis a *jogfilozófia* problémáit a szociológiai speculáció bonyolult útjaira tereljük át — mondja —, mindinkább a történetbölcseleti speculáció és legjobb esetben a sociál-psychológiai elmélekedések sféráiba hatolunk, és [...] mindinkább eltávolodunk a jogfogalmak mélyreható s gyakran igen subtilis gondolatmunkát igénylő logikai elemzésétől és deductiójától...” Továbbá: „...a *jogi gondolkodás* elemei végső elemzetben a „*céllok országa*” és ehhez képest „*az értékek világa*” sférájába is tartoznak, azaz olyan sférába, melyben sem a *történeti*, sem a *psychológiai* vizsgálódás egymagában nem hozhat teljes világosságot”.²⁴ A beszéd egészének hangneme nemcsak azt érzékelteti, mennyire végleges a szakadás és szembenállás a *régi* és az *új* Magyarország képviselői között, hanem azt is megmutatja, hogy a 10-es évek magyar társadalmi-politikai-eszmei kontextusában a neokantiánus törekvések már végső értelemben progresszióellenes tartalmakat hordoztak. Emellett meglehetősen elmérgesedett nemzedéki ellentétet is sugallnak az alább idézett szavak: „Vannak modern fiatal titánok, akik végtelen asszimilatív képességüknek a tudatában azt hiszik, hogy egy, minden szakterületnek a kapuit megnyitó filozófiai főkulcs birtokában vannak, hogy p.o. néhány összefoglaló közgazdaságtani műnek tanulmányozásával szavazati jogot szereznek a társadalom-

²³ I. m., 12. o.

²⁴ Medveczky F: *Jogtudomány és jogbölcselet*, Elnöki megnyitóbeszéd az MFT X. Közgyűlésén, Bp. 1912, J, 8. o.

tudományok országában...”²⁵ Ugyancsak a „gyorsan élő” a „modern nagytermelés gyorsaságával dolgozó” nemzedékre céloz az alábbiakban: „a napjainkban még nagyon fiatal írók néha olyan tenorban hirdetik kategorikus ítéleteiket és revelációikat, mely azt a benyomást kelti, hogy *már a tudományos fejlődésnek igen korai fázisában* a szellemi tudományok legkülönbözőbb sféráiban nemcsak a kritika jogát arrogálják maguknak, hanem az elméleti megalapozások és nagy synthezisek gondolatmunkájában való közreműködés jogát is”.²⁶

Egy etikai újjászületés álma — Nietzsche bírálata

Mint láttuk, Medveczky határozottan elkülönít egymástól ún. *értelmi* szükségleteket és érdekeket (ezek a filozófiai alaptudományok művelésére készítetnek); az ember *metafizikai* szükségleteit (melyek egy általános világnézet megalkotásához vagy elfogadásához vezetnek); és végül ezeken *túl* szól még „lelki életünk” *erkölcsi* érdekeiről, vagyis egy „általános jelentőségű szellemi, *etikai* szükségletről”, amely által a filozófia gyakorlati filozófiaként funkcionál. Ezúttal is a *baconi szellem* túlsúlyra jutását diagnosztizálja. Világszerte az értelmi (anyagi) érdekek túltengését tapasztalja, amelyek háttérbe szorítják a kor emberének etikai szükségleteit. Látja a modern polgári társadalom elidegenedtségének számos megnyilvánulását, az önérdék, a haszonelvűség, az elanyagiasodás, a technicizmus, az atomizáltság, az élet különböző szféráit át- meg átszövő célracionalizáltság dominanciáját; a (reál) tudományosság, a részletekben elmerülő pozitivizmus, a *scientia sine conscientia*, tehát az „emberi” kérdések iránt közömbös, ténymegállapító, de nem értékelő, nem orientáló tudományosság túlsúlyba kerülését, amelynek fölhalmozott ismeretei, javai mögött valahol elsikkad *az ember*. Idevágó passzusként idézhetjük sorait: „[...] az ifjabb nemzedékek által elsajátítandó ismeretek tömegét minduntalan szaporítjuk; az *oktatás* eszközeinek és módszereinek tökéletesítésén [...] ernyedetlenül fáradozunk ugyan [...] ellenben a *jellemképzés*, az erkölcsi *nevelés* — nagy pedagógiai gondolkodók minden becsületes törekvése ellenére — nem tart lépést az *értelmi* képzéssel”.²⁷

²⁵ I.m. 12.

²⁶ Uo.

²⁷ Medveczky F: „Filozófiai szükségleteink és az etikai renaissance”, Elnöki megnyitóbeszéd, *MFT Közleményei* 1910, 17. o.

A „baconi kor” metaforikus kifejezéssel Medveczky olyan problémát exponál, amelyet az újkori filozófia kezdeteitől egészen a XX. századig már gondolkodók egész sora érintett: civilizáció és morál szembenállása, anyagi javak mérhetetlen mennyiségű termelése és az emberi-erkölcsi értékek pusztulása, racionalitás, tudományosság és élet antitézise, a természet meghódítása és a humánértékek erodálódása; egyszóval az emberi oldal, az emberi tényező elhanyagolása, a *kultúra* sorvadása, ennek a veszélynek a regisztrálása és *tiltakozás* ellene — mozzanataiban jelen van Pascal, Rousseau, Kant írásaiban, majd később a neokantianusok motívumaiban, Simmel írásaiban, a fiatal Lukácsnál, Mannheimnál...Döntően a tradicionális értékek század eleji gyors szétesésének „élményéből” fakad Medveczkynek szinte minden *modern* jelenséggel való szembefordulása. Jellegzetesen konzervatív attitűdre utal beszédének érvrendszere is: először elismerően szól az anyagi és technikai kultúra gyarapodásáról, rohamos haladásáról, az emberi életfeltételeket soha nem tapasztalt mértékben jobbító hatásairól, a Bacon hirdette „regnum hominis” kialakulásáról; majd egy éles fordulattal a modern kultúra fényoldalaihoz kapcsolódó, „sötét árnyékokra” hívja föl a figyelmet: „Ámde, végzetes önámítás volna, ha [...] nem vennők észre azokat a forrásokat, melyekből a kutató és alkotó emberi értelem legfényesebb fegyvertényei ellenére, a kultúra haladásának sokféle csodálatos tényeivel szemben, a *kedély életerejét sorvasztó pesszimizmus* napjainkban is, sőt talán most inkább, mint bármely korban, világszerte táplálkozik.”²⁸

Az eddig felsorolt negatív jelenségeken túl Medveczky utal „a *modern élet* mindenemű izgató mozgalmaira”, a „szellemi élet aggasztó, lehangoló, sőt gyakran kétségbeejtő” tüneteire: *erjedési és bomlási* folyamataira, *szertelenségeire és el-fajulásaira*”.²⁹ Érdeemes megvizsgálni, miben áll Medveczky szerint ez az erjedési folyamat. A következő szimptomákat sorolja föl: egyrészt a *szépirodalomban*, másrészt az *elméleti irodalomban*, valamint a gyakorlati *életben* az etikai *szubjektívizmus, relativizmus és nihilizmus* megnyilatkozása; ennek következtében összes erkölcsi *fogalmaink* meglazulása, erkölcsi ítéleteink ingatagsága, az egész erkölcsi életfölfogás elvadulása. A fől sorolt jegyek alapján párhuzamot von az ókori *görög szofisztika* és a benne megjelenő *korszellem*, az egykori regenerációt megelőző és kiváltó „*dekadencia szelleme*”, valamint a *modern szofisztikus* gondolatvilág, a *századelő* „*dekadens erkölcsi szelleme*” között.

²⁸ I. m., 15. o.

²⁹ I. m., 17. o.

Hogy Medveczky voltaképpen az akkori modern irodalom, gondolkodás és mentalitás *Nietzsche-kultusza* ellen emel szót, azt jól megvilágítják a bécsi „Leseverein” körrel kapcsolatban álló Richard von Kralik hasonló indíttatású szavai: „Van egy modernség (Moderne), saját filozófiával, esztétikával, etikával, világnézettel... Legzseniálisabb prófétája Nietzsche, legismertebb előfutárai a szofisták, alapelveik így hangzanak: Minden relatív, nincsenek örök igazságok, nincs semmi feltétlenül Igaz, Jó, Szép. Minden fejlődik, változik, megfordul. Nincs tekintély, kötelesség. Az ösztönöknek van igaza.”³⁰ Lényegében szintén Nietzschét, a *nietzschei* ember-eszményt idézik és ítélik el a következő sorok: „csak a megújuló *sofistikus* gondolatvilág légkörében keletkezhetnek azok az *ultra-modern* felfogások, melyek részben a *Darwin* elméletéből vett *biológiai* fogalmaknak és segédelveknek az *ethika* eszmekörébe való becsempészése vagy legalább kellő *tudományos legitímáció nélkül* történő bevezetése által is, az erkölcsi fogalmakat szélesebb körökben megzavarták, a hatása alatt álló emberek tudatát feldúlták és [...] megmételtyezték”.³¹ Miben látja tehát Medveczky a „hanyatlás” főbb okait? A *baconi* kor említett tényezőin kívül a XVIII. és XIX. század *materializmusában* (amely „mintegy előkészítette a modern szofisztikát); és végül, de nem utolsósorban — néven is nevezi — „a romboló genie”-ben, *Nietzschében*.

Nietzsche írásait részletekbe menő bírálattal nem illeti (más helyen sem), hozzá való viszonyát csak „aforisztikus módon” jelzi. Emlékeztetőül azonban érdemes itt megjegyezni, hogy nagyjából 1910—12 táján zárul a *magyarországi* Nietzsche-recepció, s ez az eszmei küzdelem, a Nietzschéhez való viszony, az *individualizmus*hoz és *relativizmus*hoz való viszony egyúttal az egyik jelentős polarizáló tényező a századbeli első évtized legszélesebb körű, világnézeti síkon folyó összecsapásában. Ebben az összefüggésben kimutatható, hogy Medveczky a német gondolkodó „*abszolútumokat relativizáló*” hatását ellensúlyozandó lép föl, s ezzel kétségtelenül a magyar *konzeratívok* oldalán áll. Állásfoglalásával beilleszkedik a Tisza—Herczeg—Prohászka—Burián—Hornyánszki-féle *antiradikális* ellentámadás stratégiájába — igaz, a direkt politizálástól mindig következetesen távolmaradva. Mint művelődéspolitikusnak azonban a *magyar* viszonyok között *objektíve* progresszió-ellenes gondolatai ideológiatörténeti súlyuk miatt nem lebecsülendők.

Más kérdés az, hogy Nietzsche tanításának ambivalens tartalma egymással ellentétes interpretációkra ad lehetőséget. A „minden érték átértékelésének” programja, az emberfölötti ember eszményének tartalmi jegyei Medveczky értelmezésében az

³⁰ Idézi Kiss E: *A világnézet kora*, Bp. 1982.

³¹ Medveczky: *Filozófiai szükségleteink...* 1910, 17—18. o.

immoralizmus előtt tárnak kaput, s ez önmagában is indokolja ellene való föllépését. Miként eszmetársai, ő is pontos *diagnózist* állít föl a korszak átfogó és mélyreható válságfolyamatairól. Ezt a diagnózist igazolja a *Nietzsche-követő magyar progresszióról* írott egykori kritikájában pl. a neves irodalomtörténész-esztéta, Császár Elemér is: „Mintha az egész költői mozgalom nem elszigetelt jelenség volna, hiszen csak habja annak az általános depressziónak, mely korunkban az emberi szellem megnyilvánulásainak minden terén tapasztalható. Kultúránk egész épülete inog, a hagyományos fogalmak, elvek, értékek összeomlással fenyegetnek. Politika, tudomány, képzés, sőt még az erkölcsi és gazdasági élet is felbomlófélben van.”³² Medveczky bizonyos értelemben véve hű marad önmagához: most is, mint évtizedekkel korábban, egy anti-egoisztikus, kollektivistikus etikai fölfogás és értékrend mellett száll síkra; most is egy erkölcsi megújulás vágyától indítva emeli föl szavát. De mennyivel másabb megoldást ajánl a „szubjektivizmus és relativizmus útjain, a morálszkeptícizmuson át, a [...] teljes etikai nihilizmus posványába” vezető, az „Übermensch eszményéhez fűződő [...] féktelen individualizmus”, vagy „az életrealitást és alkalmazkodó képességet a jó mértékű elfogadó” fölfogások ellenében!

Érdemes itt egy-egy szövegrészletet írásaiból egybevetni. Az első idézet 1883-ból, a második 1910-ből való: „Az etika, melyre szükségünk van, *nem a múlt öröksége*, hanem *jövőben* megoldandó *feladat*... Van a megoldásnak két fontos feltétele: az ész hatalmában való hit és a *gondolkodás* bátorsága. [...] A küzdelmek folytán szükséges lesz és jönni fog egy *etikai reneszánsz*, mely majd a most csak eszményeknek tekinthető elveket bevezeti a valóságba...”³³ És mit olvashatunk egy negyedszázad múltán? A fölsorolt „*modern* eszmeáramlatokkal és tendenciákkal szemben *új orientációra* van szükségünk; [...] ama korábbi reneszánszsal szemben, [...] mely motívumait a klasszikus ókor szellemi kincseiből merítette, most egy igazi, nagy regeneráció, [...] egy *új, más irányzatú reneszánsz* szükségét érezzük.[...]a *modern erkölcsi decadence* nyomorúságának orvoslását ígérő *etikai reneszánszt*”.³⁴ Megjegyezzük itt, hogy a lexikális és gondolati elemek azonossága több esetben is kimutatható Tisza István, Prohászka Ottokár és Medveczky szövegei között.

Medveczky szerint az új etikai reneszánsz „a *keresztény morál* eszméinek fenséges világából” táplálkozhat. Ezt a vallást tekinti a legmagasabbrendűnek, a benne foglalt, az *önző* hajlamok leküzdésére impulzust adó eszmény, a *karitás*, az általános

³² Idézi: Kiss Endre 1982, 136. o.

³³ Medveczky F.: „Az etikai tanulmányok korszerű fontossága”, *Nemzet* 1883. X. 14.

³⁴ Medveczky F.: 1910, 21. o.

emberszeretetet eszméje miatt. Éppen Nietzschehez való kritikai viszonyát teszik hangúlyossá a német filozófusnak a keresztény altruizmus elleni szertelen, vehemens támadásai. A *szuverén egyéniség* eszménye, az „*összes erkölcsi értékek átértékelésének*” programja Medveczky interpretációjában nem egy magasabb rendű erkölcs létrehozását szolgálja: az a szó teljes értelmében „a morál halálos ítélete”.

Medveczky korai és kései pályaszakaszát jellemző kontraszt kidomborítására érdemes két további szövegrészletet is egybevetni. Előbb Herder sorait idézzük, akinek e világi humanitás-konceptiója meghatározó szerepet játszott a fiatal Medveczky világlátásának kialakulásában, majd ez utóbbinak főntebb elemzett, 1910-es beszédéből hozunk részletet:

„Nem kívánatos, hanem egyenesen ártalmas az emberi fajra nézve, ha ezt a célt [ti. a boldogságot — H.J.] pusztán a síron *túlra* helyezi. Ott nem nőhet egyéb, mint amit itt ültettünk el, és ha megraboljuk az embert e világi lététől, pusztán azért, hogy a mi világunkon túl egy másik legyen a jutalma, akkor ezzel félrevezetjük az embert létének természetére felől.”³⁵

Nietzscheének „a keresztény morál magasztos altruismusa ellen irányuló lázításában, gúnyos, valóban a pathológikus túlzásig cynikus invektíváiban is csak ugyanaz a korszellem nyilatkozik, mely a legújabb idők irodalmában [...] *ennek a mulékony* életnek az *abszolút* becsét hirdeti; az a szellem, mely ezt a *rövid* emberi életet *sans phrase* a javak legjobbjának, sőt az egyetlen *absolute* jónak minősíti. Ez az a korszellem, mely a gondolkodás, az érzés, az akarás körében minden érdeklődést a *tapasztalati* tényekre, a *reális viszonyokra* koncentrál és korlátoz.”³⁶

A fausti ember eszményképétől, a világi kultúra herderianus programjától — három évtized múltán — Medveczky egy keresztény-konzervatív antropológia elfogadásáig jutott. A hagyományos értékek átértékeléséből fakadó *etikai relativizmust* végső soron egy metafizikai eredetű, ezért egyetemes érvényű, általánosan kötelező erejű erkölcsi normarendszerre hivatkozva kívánja kiküszöbölni.

Medveczky filozófiai antropológiáját rekonstruálva azt mondhatjuk, hogy abban metafizikusan szétválasztódik (bár egymást ki is egészíti) az ember értelmi és érzelmi világa, értelmi és „lelki” (azaz erkölcsi és vallásos) szükséglete, elméleti (megismerő) és gyakorlati (erkölcsi) érdeke. Ennek megfelelően *tudást és hitet, tudományt és vallást* mint az ember két, egymással ellentétes szükségletének kielégítőit az elmélet számára *összebékíthetőnek* tekinti. Filozófiai munkásságában mindinkább érvényesül az a

³⁵ Herder: *Humanitás-levelek*.

³⁶ Medveczky F.: 1910, 22. o.

szemlélet, hogy a megismerő ember fölé helyezi a cselekvő-erkölcsi lényt. Gyakran idézi Locke mondását, miszerint: „A morál az egész emberiség tulajdonképpeni tudománya és ügye.”³⁷ Wundt és Spencer újabb filozófiai rendszerei, az értékelmélet etikai aspektusa, a voluntarizmus, a pragmatizmus — mint modern irányzatok jelentkezése — szintén ezt sugallják Medveczky számára.

Új bizonyosságok keresése: a Pascal-reneszánsz

Az az etikai reneszánsz, amelytől Medveczky a múlt század utolsó harmadában a „józan ész erejére és a gondolkodás bátorságára” támaszkodva bizonyos immanens erkölcsi eszmények megfogalmazását és megvalósulását várta, elmaradt. A modern társadalmak válságkorszakának beköszöntével és különösen a Monarchia válságjeleinek megsokszorozódásával mind nyilvánvalóbbá lett számára egykor föltétlen meggyőződéssel hangoztatott etikai programjának illuzórikus volta. Nyugaton a századvég és századelő embere tanúja és elszenvedője a polgári liberalizmus és demokrácia eszményei kiüresedésének. Szertefoszlottak ekkorra a klasszikus pozitívizmus megfogalmazta (Medveczky által is vallott) remények: a polgári társadalom zökkenőmentes haladása, folytonos reformok útján a társadalmi rend és béke megőrzése; a mindent átható ésszerűség, optimizmus, harmónia; hit a tudományok mindenhatóságában... A *kiútkeresés* alternatívái fogalmazódnak meg Európa-szerte, társadalmi, politikai, művészeti, ideológiai értelemben egyaránt. A régi értékek egyetemes összeomlása mögött megtaláljuk ezekben az évtizedekben a *tudományos világkép* radikális átalakulását is. Elég, ha csak a *fizika* világában bekövetkezett főbb változásokra gondolunk (Maxwell, Hertz, Rutherford, Thomson, Planck, Einstein). A századelőn jön létre a genetika tudománya. Freud révén föltáruznak a tudattalan szférái, s mindezzel együtt az ember önmegismerésének új lehetőségei nyílnak meg. Az új, hihetetlenül megnövekedett ismerethalmaz kihúzza a talajt a megszokott tudás alól, s ezzel egyfajta elbizonytalanodást idéz elő. Ez az elbizonytalanodás mindenütt „ott van a levegőben”, az emberitársadalmi közérzetben. A francia Bergson, Boutroux, a német Eucken nyomán divatba jön a pozitívizmus csődjére hivatkozni (annak egyoldalú intellektualizmusa, az adott tényeknél való megragadása, túlanalizáló, de a szintézisig el nem jutó, teoretikus beállítottsága, mindent relativizáló törekvése miatt). Mind többen fogalmazzák meg egy *új idealizmus, új metafizika* szükségességét. Az ember — idézik Pascalt — végtelenül

³⁷ Lásd i. m., 12. o.

felülmúlja az embert. Ám az emberi tökéletesedés eszméje, az érték, az ideális — mondják — minden adottra visszavezethetetlen, ezt csak egy magasabb rendű valóságba vetett hit hozhatja létre. A már idézett francia Boutroux, vagy akár Spencer, késői írásaiban, nyíltan megfogalmazza *tudomány és vallás összekapcsolásának* programját. A bölcséletben tehát kísérlet történik a ráció, az intellektualizmus meghaladására, az érzelem, a szív, a hit, az intuíció bevonására; a *tények* világával szemben a *kellőségek* hangoztatására; a részek helyett az egész, a viszonylagos mögött rejtőzködő, föltételezett *abszolútum* megragadására.

Bizonyára többek között a jelzett válságfolyamatok hatására fordul Medveczky figyelme Blaise Pascal bölcselete felé, akinek Franciaországban a múlt század második felétől, de különösen a századelőn igazi reneszánsza van.³⁸ „A mai emberek nagy tömege közeli rokonságban érzi magát Pascallal” — írja Halasy Nagy József 1910-ben (Medveczky tanulmányának egyik recenziója). — „A *tudomány* csodálatos föllendülése nem növelte az emberekben a szív mélyén lakozó boldogságot, sőt *apasztotta*, és helyébe a morális elfásultságot ültette. Az *érezlem* azonban hangosan követeli jogait... E gondolat” (ti. az erkölcsi ismeret magasabbrendűsége) „nyomán járó intuitív tudás szükségérzete és a *hitnek a tudás* fölé emelése jár, s *korunk gondolkodását ezek irányítják*. Ezek terelik az embereket Bergson intuitív filozófiája felé, s ezek keltenek Pascal iránt is mély érdeklődést, sőt teljesen *aktuálisá* teszik őt.”³⁹

Medveczky, aki immáron ötvenedik életévén is túl van, most új kérdéseket tesz föl, s újra választ keres az őt ifjúkorától foglalkoztató kérdésre: Mi is tehát voltaképpen az ember? Hol a helye és melyek a lehetőségei ebben a világban? Mi a lét, az élet, az ember eredetének titka, s mi mindannyiunk közös, végső rendeltetése? Mi az emberi élet értelme? Képesek vagyunk-e önerőnk bölcszéményeinket földi életünkben megvalósítani? Legyőzhetjük-e az emberi lét szüntelen velejáróját, a kételyt? — A nagy, a „végső kérdések” foglalkoztatják, s választ ezekre Pascal *Gondolatai*-ban talál.

A *Pensées*-t filozófiaként olvassa. Közvetlen célkitűzése: Blaise Pascal *szorosabb* értelemben vett filozófiai fejlődésvonalának nyomon követése. Jellemrajzot kíván készíteni, de ezen voltaképpen szellemi elődje gondolati-lelki fejlődésének pszichológiai elemzését érti. Már előjáróban védelmébe veszi portréalanyának miszticizmusát. Interpretációjában mellőzi a patológiai magyarázatot. Ugyanígy védelmébe veszi a

³⁸ Különösen a francia III. Köztársasággal politikailag-ideológiailag szembenálló értelmiségi rétegről eshetik szó, amely a hivatalos szabadgondolkodó, ateista, francia kultúrharcot folytató művelődéspolitikával, világnézettel szemben keresztény eszmeiséget képvisel: F. Brunetière, E. Boutroux, V. Cousin, F. Strowski, V. Giraud, Faguet.

³⁹ Halasy Nagy József: „Két új könyv Pascalról”, *Bp. Szemle* 1910, 455. o.

századelő vallásosságát, vallásos világnézet felé orientálódását (utal pl. Spencer önéletrajzára).

Blaise Pascal kora, élete, egyénisége és munkássága ellentmondásokkal teli jelenség, kérdőjelek egész sorát állítja manapság is kutatói elé. Emberi arculatának, lelkivilágának bonyolultsága, szellemének komplexitása a szokásosnál is többféle „megfejtést” kínál. „Gondolatai” a befogadótól, történelmi kortól és világnézeti alapállástól függően más-más üzenetet hordoznak. Életművéből a katolikus vallásbölcselettől kezdve az irracionálisizmus hullámain át a marxista filozófia képviselőiig egyaránt merítenek. Medveczky *négy* nagyobb tanulmányában kíséri végig Pascal gondolati fejlődését, miközben a miszticizmushoz vezető szálak fölfejtésére tesz kísérletet. Recenzensei⁴⁰ valamennyien kiemelik széles körű és alapos bölcseleti, szépirodalmi, filológiai tájékozottságát, a vonatkozó forrástanulmányok elmélyült ismeretét, az elemzéshez nélkülözhetetlen pszichológiai beleélőképességét stb. Csak érintőlegesen esik szó azonban a Pascalra ható janzenizmus társadalmi-történelmi beágyazottságáról, e mozgalom jellegzetes világlátásáról. S nem esik szó a francia gondolkodó életrajzának számos mozzanatáról sem, melyek pedig — „Euelpides”, azaz Böhm szerint — nélkülözhetetlen adalékul szolgálnának a töredékek keletkezése, és Pascal vallásossága okának magyarázatához.⁴¹

Medveczky témaválasztása (maga is egyfajta „modern Pascal”) paradigmaticus. Nemcsak annyiban, amennyiben a francia gondolkodó figyelme is a külső dolgokról (exakt tudományokról) az *ember*, a morál, a belső élet átalakítására irányul. A nagy konvertita sorsa eklatánsan példázhatja a vallás eleven szükségletét, tudomány és vallás egyidejű létjogosultságát a modernitás korában. Találó a Pascal-téma azért is, mert analóg módon megadja a tudományfilozófusnak, hogy igényesen merülhessen el a vallásban, megadja e vallásosságnak a lelki mélységét, a hitelességét. Végül egyéb vonatkozásban is analóg az egykori és a modern Pascal gondolatvilága: a javak értékének dominanciájával szemben Medveczky is az erkölcsi értékek (keresztény morál) föltétlenségét kívánja biztosítani.

⁴⁰ Babits, *Nyugat* 1910, 850. o.; Elek O., *Uránia* 1910, 414. o.; Halasi T., *Katolikus Szemle* 1910, 456. o.; H. Nagy J., *Budapesti Szemle* 1910, 455. o.; Kornis Gyula, *Magyar Pedagógia* 1910, 295. o.; Kozári Gyula, *Hittudományi Folyóirat* 1910, 427. o.; „Euelpides” álnév az *Athenaeum*-ban 1910.

⁴¹ Azt, hogy az álnéven megjelent írás Böhm-től származik, Hajós József szóbeli közlése alapján állítjuk. A recenzió alaphangját egyébként vitriolos gúny hatja át, amely Pascalra és Medveczkyre egyaránt vonatkozik.

Pascal filozófiai fejlődésében Medveczky több fázis elkülönítését tartja szükségesnek. Két fő korszakról tesz említést: az elsőben a karteizianizmus befolyása alatt álló ifjú *tudóst*, a másodikban a *keresztény moralistát* mutatja be, aki a janzenizmus eszméivel való találkozás és az ezt követő „erkölcsi krízisek” folytán többször is megtér. Helyénvalóan hivatkozik az életrajzi vonatkozású, híres *144. fragmentumra*: a francia tudós fiatalember figyelme az elvont tudományoktól, valóban, mindinkább *az ember felé* fordul. A *megbízható tudást*, s ugyanakkor a *rendíthetetlen hitet egyformán* nélkülöző ember tragikus helyzetét, az ebből fakadó *szkepszist*, majd a kételyek leküzdéséért folytatott küzdelem fázisait mutatja be a szerző Pascal *Gondolataiban*. Annak az átmenetnek az érzékeltetésére, amely azt tanúsítja, „miként csap át Pascal elméje a racionalisztikus szellemből a szkeptikus szellembe [...] miként keletkezik az a pesszimiztikus szellem, mely [...] ellenlábasa” a racionalizmust jellemző optimista szemléletnek, Medveczky részletesen elemzi a 72. töredéket, mely „*Az ember aránytalanságáról*” szóló, híressé vált megfontolásokat tartalmazza.

A szerző a *Pensées*-ban kifejtett nézeteket *összehasonlító* elemzésnek veti alá, s az *aktualizálás* nem titkolt szándékával megkeresi az újkori filozófia nagy áramlataival való kapcsolódási pontokat. Így párhuzamot von Pascal és Kant vizsgálódásainak végső konklúziója között: az emberi ész tragikus konfliktusa származik abból, hogy diszproporcio áll fenn értelmi szükségleteink és megismerőkéességünk között; hasonlóság mutatkozik abban is, hogy mindkét gondolkodó átlátja ugyan az *egyetemes metafizikai tudás megvalósíthatatlanságát*, mégis vallják e szükségletnek az emberből való *kiirthatatlanságát*. Utal a különbségekre is, így arra, hogy Pascal látásmódja tragikusabb, hiszen a kanti kriticismus, noha csak a tapasztalati világ határain belül, elismerte az általános érvényű tudományos ismeretek lehetőségét, míg Pascalnál a hangsúlyok máshová esnek, mert: „a természetismeret határainak megjelölésénél *nem* a tudomány haladásának [...] biztosítására irányul egész érdeklődése”, hanem mindenképpen „az emberi ész megalázására törekszik”.⁴²

Medveczky, továbbra is a 72. töredéket idézve, azt kívánja bizonyítani, hogy Pascal gondolkodói fejlődésében joggal beszélhetünk egy *szkeptikus* stádiumról. Amikor ugyanis a francia filozófus az embert „középlénynek” tekinti, akkor az érzékek, a képzelet, az értelem fogatkozásait említi, melyek az *abszolút* igazság elérését számunkra lehetetlenné teszik. Ezek pedig — érvel a szerző — mindenkor a szkepticizmus állandó hivatkozási alapjául szolgáltak.

⁴² Medveczky F.: *Tanulmányok Pascalról*, 1910, 26. o.

Az érzékszerveink embermértékűségéről szóló pascali példákban a XIX. századi pszichofizikai elmélet elővételezését látja. Fölsorakoztatja ezenkívül a pascali szkepszis további forrásait (jelenség és lényeg, rész és egész, test és lélek problémáját; a megismerésünket kísérő antropomorfizmust, az emberi élet rövidegét a végtelen világ megismeréséhez képest stb.). Röviden utal csak viszont arra a mondatra, melynek L. Goldman középponti jelentőséget tulajdonít. Pascal Descartes elleni fordulatának ez utóbbi szerint egyik fő magyarázata nem az ifjú tudós hívő kereszténnyé válása, hanem az a kritikai szemlélet, melynek lényege a karteziánus fölfogással szemben, hogy lehetetlenség ismereteink rendszerének egy valóban szilárd *alapot* nyújtani. Azzal, hogy Pascal az ember ontológiai helyének és ebből fakadó korlátozott megismerőképességének elemzéséből levonja a tanulságot: az emberi észnek meg kell szabadulnia a racionalizmus hirdette illúzióktól, Medveczky saját, antropológiai ismerettani fölfogását látja igazolódni: eszerint az emberi természet tanulmányozása meggyőző bennünket arról, hogy ismereteink (szervezetünk szabta) *határát* nem léphetjük túl.

A már említett töredékben foglalt megjegyzés alapján a szerző föltételezi, hogy a francia gondolkodóra a baconi ismerettan is hatott. Rokonítja az idolum-elméletet a Pascal által fölvetett antropomorfizmussal, majd Kantnak az ismeret szubjektív és objektív elemeire vonatkozó elméletével. A konklúzió közvetlenül csak Pascalnál fut szkepticizmusba — foglalja össze elemzését Medveczky. Kiegészítésként Babits recenziójából egy idevágó gondolatot idézhetünk, aki praktikus és elméleti tudás különbségére utalva írja: „Az a tudás, melynek haladásától Bacon az emberiség boldogságát várja, egyáltalán nem azonos azzal, amelynek elérhetőségéről Pascal kétségbeesett.”⁴³

Tanulmányának második részében Pascal ismeretelméleti szkepticizmusáról értekezik Medveczky, részletesebben, mint a korábbi alfejezetekben. Ez a rész erősen polemikus jellegű, azok ellen irányul, akik tagadják vagy épp eltúlozzák a *Pensées*-ban megnyilvánuló szkeptikus mozzanatokot (V. Cousin, E. Droz, F. Brunetière). Különösen azzal az érveléssel száll szembe, amely szerint a keresztény vallás *apológiájának* szándékával írott mű kizárja bármiféle *kétely* föltételezésének létjogosultságát. Medveczky szerint a szkepszis nemcsak és nem elsősorban a *vallásos* meggyőződés, hanem egyúttal a *tudományos* vizsgálódás és a *filozófiai* elmélkedés eredményeire irányul. E. Droz-t a pszichológiai, különösen a *valláspszichológiai elemzés* nem kielégítő voltában marasztalja el.

Saját megközelítése szerint a Pascal-képbe „beilleszthető” a szkepszis, vagy ami ugyanaz, a szkeptikus eszmék elleni küzdelem. Úgy tűnik, empátiája, mellyel Pascal

⁴³ Babits 1910, 850. o.

titkát megfejtteni igyekeznek, saját, benső élményein alapszik: „...a szkeptikus eszmék áradata ellen folytatott küzdelemmel kapcsolatos szellemi martyrium kiváltképpen azokat a *mélyebben gondolkodó elméket*” (kedvelt és gyakori kifejezése ez Medveczkynek, általában önmagára is vonatkoztatva) „fenyegeti, melyekben erősen kifejtett tudásvágy vagy *tudományos ismeretszükséglet* mély *vallásos szükséglettel* párosul”. (Kiemelés nem az eredetiben.)⁴⁴ Ezek az elmék, vallásos szükségletük ellenére „a *vallásos hit magaslatát*” csak nehéz és kitartó küzdelemben foglalják el és őrzik meg — folytatja.

Medveczky tehát Pascal tépelődéseiben a modern embernek az ész állította *kettős* csapdában való vergődését szemlélteti: a ráció képet tud alkotni a végtelen fogalmáról, a tökéletes tudásról; az ember azonban, számot vetve saját képességeivel, azt tapasztalja, hogy ezt az eszményt nem képes megvalósítani. Elérkezvén a *tudás határához*, szükségképpen a *hit* kapui tárulnak föl előtte. Ámde olthatatlan ismeretvágya, „kiirthatatlan tudásszükséglete” a ráció embere számára nehezen teszik lehetővé a hit megingathatatlan bizonyosságainak elérését is. Végül persze az egyetemes *kétely* leküzdésében mégiscsak a *hit* segít. Legalábbis Pascal „elfogulatlan” interpretációja Medveczky számára arról tanúskodik, hogy a francia gondolkodó „a lelki világ legbensőbb élményeinek hatása alatt küzdve kereste, és *minden* amaz áradattal” (ti. a szkepszissel) „küzdő léleknek *jelezni akarta az utat, mely abból kivezet*”. (Kiemelés nem az eredetiben.)⁴⁵

Pascal szkepticizmusát Medveczky összeveti e fölfogás filozófiatörténeti előzményeivel. A döntő különbség nem az elméleti érvek, hanem a kételkedés *pszichológiai* hatásában van — mutat rá. Részletesen elemzi a szofisták, a pyrrhonisták, majd Montaigne episztemológiai fölfogását, s a modern ismeretelméletek pozitivistikus szkepticizmusát. A felsorolt nézetek mindegyike *mentes* „a kételynek ama végzetes erkölcsi utóhatásától, mely... Pascal kedélyét... megrendítette”.⁴⁶ Blaise Pascal szkepticizmusa *tragikus szkepticizmus* — összegzi fejtegetéseit Medveczky —, mely a legnagyobb lelki küzdelmek okozója. Pascal kételyei ui. nem vezetnek ataraxiához. Minduntalan fölbukkan benne a tudás utáni vágyódás és a hit szükséglete egyaránt. Menekvést keres a keresztény vallásban, de végső nyugalmat itt sem talál. A kételyek, s ifjúkori tudományos eszményei végleges megtérése után is csábítják.

⁴⁴ I. m., 51. o.

⁴⁵ I. m. 49. o.

⁴⁶ I. m., 89. o.

Medveczky *harmadik* tanulmánya a pascali szkepszisből eredő pesszimizmussal, annak különböző típusaival foglalkozik. Pascal szkeptikus elmékedéseinek egyik következményeként interpretálja a mind jobban elhatalmasodó *érzelmi* (vagy emocionális) *pesszimizmust*. Az emberi élet érzelmi mérlegének fölállítása a szenvedés, a fájdalom túlsúlyát mutatja. A francia moralista problémája: képes lehet-e az ember természeténél fogva a *földi* boldogság elérésére? Az *élet értékére* vonatkozó elmékedés negatív válasszal zárul: az élet végcéljának tekintett boldogság a földi világban nem valósítható meg. Medveczky élesen elkülönít Pascalnál egy ún. *etikai pesszimizmust is* — azaz olyan fragmentumokra hivatkozik, amelyek emberi természetünknek „erkölcsi szempontból végzetes” hiányosságait világítják meg. Pascalnak az önszeretetet és annak különböző hajtásait (hiúság, becsvágy, gőg, dicsőségahajszolás) kárhoztató fölfogásában saját antiegoisztikus erkölcsi eszményének megfelelőjét látja.⁴⁷ Párhuzamot von Pascal, La Rochefoucauld és Hobbes erkölcsi pesszimizmusa között (az igazság megkerülésére való hajlam hiúságunk kíméléséből ered; az emberi természet jóságába vetett hittel való legmélyebb meghasonlás stb.). A *radikális gonoszról* szóló fölfogás mentén Medveczky tovább viszi az etikai pesszimizmus fonalát, kimutatva ezt a mozzanatot Kant, Gobineau és Schopenhauer elmékedéseiben. Ebben az összefüggésben is Pascalt az újabbirányzatok elővételezőjének tekinti. Pascal gondolkodásának szkeptikuselemeivel a legszerveesebb kapcsolatban az *ismeretelméleti* vagy *logikai pesszimizmus* áll — hangsúlyozza a szerző —, melynek lényege az a belátás, hogy „a *legfőbb és legvégső problémák*, a minden érveléssel szemben újból felmerülő határkérdések, azok az örök kérdések, melyeknek megfejtése fényt vethetne saját életünk céljára, saját rendeltetésünkre és a létező dolgok céljára, minden pozitív tudás határán túl esnek”.⁴⁸ (Kiemelés nem az eredetiben.)

Az élet *értékének* mibenlétéről tehát Medveczky szerint a *tényeket* vizsgáló tudomány nem adhat felvilágosítást. Csak némileg vigasztalja Pascalt az a meggyőződése — véli gondolkodónk —, hogy mi az *igazságot nem tisztán értelmi* műveletek révén, hanem épp a végső kérdéseket a *szív* által, az érzés révén ismerjük meg. A *szkepszis* csak az *értelem* erejére és eszközeire vonatkoztatható, s hatóköre nem illeti az emberi természet *nem-racionális* elemeit. Leginkább ebben a gondolatmenetben érhető tetten a tanulmányból csupán sejthető „játék”: Pascalban saját *alteregóját* ábrázolja Medveczky. A metafizikai elveknek a szív általi „felfogását” úgy interpretálja, hogy a *végső kérdések*

⁴⁷ I. m., 129. o.

⁴⁸ I. m., 142. o.

a *hit* hatókörébe tartoznak.⁴⁹ Szinte észrevétlenül vált idősikot, amikor a francia gondolkodót gyötrő lelki szenvedést a jelenkor emberére adaptálja: „a legnagyobb baj az, hogy a szóban forgó eszközökkel” (ti. a tények vizsgálata és logikus okoskodás révén) „sehogy sem tudunk teljes világossághoz és bizonyossághoz jutni természetünk igazi lényege, létünk igazi értéke, közös végső rendeltetésünk iránt; [...] sehogy sem tudunk belevilágítani minden létnek, de kiváltképpen a mi saját létünknek misztériumai-ba, melyekhez pedig a *skepticizmus*, az *empirizmus*, a *materializmus* minden okoskodása ellenére kedélyünk legmélyebb érdekei fűződnek”.⁵⁰ „Az ész utolsó lépése az, hogy elismeri az őt meghaladó dolgok végtelenségét” — idézi az ismert fragmen-tumot. Itt emeli ki a mindkettejüket foglalkoztató problémát: az etikai és jogi gondolkodásban emberemlékezet óta uralkodó *relativizmust*, mely „eszményeink ősi ellensége”, s amelyből a *morálskepticizmus* mindig is táplálkozott. Érdekesen közelíti meg a nevezetes *nádszál-metaphora* jelentőségét. Paradoxonnak nevezi, melyben Pascal a gondolkodás apoteózisát nyújtja, de tulajdonképpen „a végső csüggedés és kétség-beesés elhárítására szolgál”.⁵¹ Épp e fragmentum bizonyítja pesszimizmusát — érvel a szerző. Az ember egyetlen lényeges kritériuma ugyanis Pascalnál a gondolkodás; s ami bennünk a legértékesebb, épp az képtelen legfőbb kérdéseink megválaszolására.

Medveczky az ismeretelméleti pesszimizmusban látja Pascal gondolkodói tragédiájá-nak legmélyebb okát. A pesszimizmusnak ez a fajtája, a metafizikai tudás megszerzésére képtelen tudományban és filozófiában való csalódása vezeti a francia moralistát a *hit* felé. Így elkerülheti a pesszimizmusból fakadó egyik lehetséges, de nem kívánatos következményt, az ismeretelméleti és etikai *nihilizmust*, melytől a *modern kor* széles társadalmi rétegei nem tudnak szabadulni — magyarázza Medveczky. Pascal végül az élő hitben, s nem az elméleti (vallásbölcseleti) tevékenységben talál menekvést. Gondolkodónk a vallásos hit alapjait az ember lelkivilágának nem-tudatos mélységeibe helyezi, s így kivonja az *elméleti bizonyítások* vagy cáfolatok hatóköréből. A vallásos hitet az akaratot irányító *érzelmek* világából eredezteti.

Medveczky eltekint a tulajdonképpeni apológia gondolatmenetének részletes elemzésétől, s nem foglalkozik a világirodalmi nevezetességű „Pari” (fogadás) elméletével sem. (Ismét csak mellékesen utalhatunk arra, hogy Goldmann értelmezésében a fogadás aktusa alapvető fontosságú Pascal filozófiájának megértésében.) A *misztikus* elem meglétét és szerepét Pascal bölcseletében a keresztény vallás misztériumairól, a

⁴⁹ Szívnek az érzéssel való azonosítása sajátos Medveczky-interpretáció.

⁵⁰ I. m., 150. o.

⁵¹ I. m., 158. o.

megismerhetetlenről, az ész elől elrejtőző Isten eszméjéről szóló töredékekkel bizonyítja. Épp ezek a misztikus elemek teszik lehetetlenné az elme számára, hogy a logikai vagy tudományos bizonyítás révén a vallási igazságokat birtokolhassa.

Medveczkyt az utolsó, a IV. tanulmányban az foglalkoztatja, hogy Pascal a hitnek milyen pszichológiai föltételeit és motivumait teszi vizsgálat tárgyává (pl. az *abetir* jelentősége, a lelki élet automatizmusa, a szokások szerepe stb.). A francia gondolkodóban így a legújabb kor *valláspszichológiai* kutatásainak anticipálóját is látja. Pascal vallásosságának sajátos vonását az *agnoszticizmusban* jelöli meg, amelyben középponti szerepe van a megismerhetetlennek. A legújabb kor filozófiai áramlataival összehasonlítva megállapítja: „tudás vagy pozitív ismeret és hit szerinte *is* [kiemelés — H.J.] heterogén természetű, [...] a tudományos vizsgálódás [...] nem férhet hozzá [...] a hit erődeihez, mert a vallásos hit világa [...] a tudomány és filozófia összes országaiban *meg nem ismerhetőnek* mérhetetlen birodalmát foglalja magába”.⁵² Rámutat arra is: az apológia szándékával készült írásban Pascal az ész teljes megvetéséig nem mehet el, így bizonyos engedményeket tesz, amikor a vallásos hitet *szuperracionális*, vagy extra-racionális, de nem szükségszerűen *antiracionális* természetűnek tartja.

Medveczkynek a vallás, a vallásos hit természetéről, hit és tudás viszonyáról vallott fölfogása tökéletes antitézise a katolikus egyház korabeli, hivatalos, *konzervatív* teológiai irányzatának: a neotomizmus ugyanis egyrészt hit és tudás összhangját tételezi, de az egyik — az előbbi tényező feltétlen primátusának biztosításával; továbbá nem vonja ki a hitet az értelem hatóköréből, sőt azt racionálisan igazolhatónak tartja; így kiemelkedő jelentőséget tulajdonít a (Kant által már megsemmisítő bírálatban részesített) racionális Isten-bizonyítékoknak. Medveczky viszont a hitet (Pascal-értelmezése ezt mutatja) a századelő teológiai *modernizmusához* kapcsolódva (Le Roy, Loisy, Bourges, Prohászka) nem a kinyilatkoztatásból, nem az okoskodó észből, hanem a lélek öntudatlan mélyéből eredezteti. A vallás gyökerei tehát — e fölfogás szerint — az *emotív* szférában rejlenek, racionális igazolásuk éppúgy, mint cáfolatuk — lehetetlen. *Vallás és tudomány* együttélése terrénunk elkülönítésével oldható meg. A tudós és Istenkereső Pascal ennek a tézisnek lehet hitelesítője.

Medveczky az újkori tudományos kutatások és tudományos igényű filozófiák (Bacon, pozitívizmus stb.) világszemléletét és Pascal világnézetét a *kauzalitás—teleológia* ellentétpár mentén szembeesíti. Ahogyan a természetmagyarázat, a tudomány és tudományos filozófia kiüzi a teleológiai (causae finales) magyarázatot saját kutatási területéről, s az oksági összefüggések felderítésében az intellektuális és logikai

⁵² I. m., 185. o.

eszközökre támaszkodik, éppily jogosult, mondja Medveczky, az *érzelemre és akaratra* mint emberi természetünk fundamentális jelentőségű elemeire támaszkodó világfölfogásnak a célokra való orientálódása. Megvizsgálja Pascal teleologikus, voluntarisztikus és, végső alapját tekintve, érzelmi gyökerekből táplálkozó valláspszichológiájának fontosabb jegyeit. Az *emberi élet végső céljára, az ember rendeltetésére* vonatkozó kérdéseket — melyek Pascal vallásos világnézetének középponti problémái —, nem pusztán egy vallás *sajátos* rendszerében kialakuló, hanem *általános emberi érvényű misztériummá* emeli.

Az egykor rajongó darwinista és häckeliánus filozófus három évtized múltán így fogalmaz: „az emberi gondolkodásnak ősrégi nagy misztériuma vonja magára a legmélyebb érdeklődést: *a lét, az élet és az ember eredetének* misztériuma, melynek a felderítése révén az ember [...] keletkezésének és megsemmisülésének tulajdonképpeni célját [...], az ember igazi rendeltetésének nagy és megrendítő misztériumát is felfoghatnánk”. (Kiemelés nem az eredetiben.)⁵³ Kiemeli azokat a fragmentumokat is, amelyekben a keresztény világnézet lényegét alkotó *érzelem*, a felebaráti és istenszeretet, a *karitás* eszméjének apoteózisa nyilvánul meg. A *legfőbb eszmény* a tudománytól és filozófiától elfordult Pascal számára tehát: a keresztény szeretet. Az élet erkölcsi tartalmának, az élet értékének forrása Jézus Krisztus lett.

Medveczky tehát, akire fiatal gondolkodóként a klasszikus német filozófia (az ismeretfilozófus Kant, Goethe, Herder) optimisztikus világlátása és a múlt századi szaktudományok viharos előretörése által megalapozott bizakodó szemlélet volt jellemző, idősödő korában a múlt tragikus gondolkodóinak művei felé fordul. Elsősorban Pascal-tanulmányainak közvetítésével kapunk képet a tragikus tudat azon sajátosságáról, mely szerint a földi létben lehetetlen igazi emberi életet megvalósítani. A mindennapi élet nem-autentikus jellegének fölismerése, a lényeges értékek (az igaz, a jó, a boldogság) e világi meg nem valósíthatósága, s ugyanakkor mélységes hit emez értékek létezésében (egy érzékfölötti, szellemi világban) a tragédia túlhaladásának különféle módozatát hozta létre a bölcelet történetében. Gondoljunk Platón ideatanára, mellyel Kant is rokonnak érezte saját etikai felfogását; Goldmann olyan aktusnak tekinti Pascalnak a valláshoz fordulását, mely szélesebb értelemben kifejezi a hitet az egyént transzcendáló értékek együttesében. Ilyen elméleti „megoldás” a *Gondolatok* ban leírt fogadás, amelynek szimbolikus jelentést is tulajdoníthatunk. Fogadásunk egy egyén fölötti transzcendenciára (mely lehet Isten vagy az egyénhez képest „külső” eszmény) azt

⁵³ I. m. 197. o.

az aktust tartalmazza, hogy nem fogadjuk el az autentikus értékek megvalósítására képtelen e világot; hogy tehát fogadunk egy tökéletesebbre.

RESŪMÉE

Kant-Rezeption, Nietzsche-Kritik, Pascal-Renaissance. Die Suche nach Wegen von Frigyes Medveczky

Der Philosophieprofessor Frigyes Medveczky (in seinen frühen deutschsprachigen Veröffentlichungen: Friedrich von Bärenbach) war eine wichtige Persönlichkeit im geistigen Leben Ungarns an der Jahrhundertwende. In seiner ersten Periode in Deutschland versuchte er eine Synthese des Positivismus und des Neukantianismus, später, in Ungarn, suchte er die Möglichkeiten einer „wissenschaftlichen“

Ethik und kritisierte die „irrationalistische“ Philosophie von Nietzsche. Sein langes Schweigen im weiteren steht — dem Aufsatz nach — mit der Krise des Gesellschaftslebens in Ungarn im Zusammenhang. Endlich, in seiner letzten Periode, wendete er sich zur Philosophie Pascals, im Zeichen der neuchristlichen Ethik und einer Synthese zwischen Religion und Wissenschaft.

FILOZÓFIAI ÚTKERESÉSEK, KERESZTÉNY ÖNÉRTELMEZÉSEK

(Fejezetek a „Katolikus Szemle” két világháború közötti történetéből)

FRENYÓ ZOLTÁN

A *Katolikus Szemle*, két világháború közti szellemi életünk egyik igen számottevő orgánuma, a 20-as évek beköszöntére már több évtizedes, rangos múlttal büszkélkedhetett. A folyóirat 1887-ben született meg; megindítását az ezt megelőző évben határozta el a Szent István Társulat, egy korszerű, szélesebb rétegekhez szóló, színvonalas katolikus folyóirat létesítésének igényével. „Ezernyolcszáznyolcvanhatban a Szent István Társulat elnökei gróf Károlyi Sándor és gróf Apponyi Albert voltak. Mindkettő európai műveltségű férfiú, akiknek rendes olvasmánya volt a Correspondant, a Civiltà Cattolica, a Dublin Review, a Stimmen aus Maria-Laach, s így egy magyar katolikus szellemű folyóirat hiányát nagyon is érezték”¹ — így jellemzi Mihályfi Ákos az alapítók elképzeléseit és irányvételét a *Katolikus Szemle* születésére és történetére visszaemlékező írásában. Azt a szellemi közeget, amelyből a lap kinőtt, a sajtótörténész már történelmi távlatból nézve, így vázolja. „A Katholikus Szemle megalapítóinak célja olyan orgánum létrehozása volt, amely — az addigi, szorosan egyházas jellegű, szinte kizárólag papi olvasók igényeihez igazodó katolikus folyóiratokkal (Religio, Magyar Sion stb.) szemben — a társadalmi és tudományos fejlődés során felvetődő új problémákat katolikus szemszögből világítja meg, és ezáltal szélesebb értelmiségi rétegek érdeklődésére is számot tarthat. Ez összhangban állt azokkal a célokkal, amelyeket az elődeinél rugalmasabb szemléletű és a sajtó különleges fontosságát tisztán látó XIII. Leó pápa tűzött a katolikus újságírás elé.”²

Ebben a szellemben indult útjára a *Katolikus Szemle*. A folyóirat célkitűzéseit az első szám „Programmunk” című cikke foglalta össze.³ Ez többek közt megállapítja: „Ezen

¹ Mihályfi Ákos: „Visszapillantás az ötven évre”, *Katolikus Szemle* (a továbbiakban = *KSz*), 1936. 1. sz. 11. o.

² Vargha Kálmán (szerk.): *Program és hivatás. Magyar folyóiratok programcikkeinek válogatott gyűjteménye*, Bp. 1978, 259. o.

³ Szerzője föltehetően Steiner Fülöp. Vö. Tóth László: „Az ötvenéves Katolikus Szemle. Egy

folyóirat föladata lesz ismertetni a művelt nemzetek irodalmában időnkint feltűnő jelentékeny alkotásokat, melyek az egyház tanításának és hivatásának fejtegetésével, múltjának földerítésével és jogainak oltalmazásával foglalkoznak; figyelemmel kísérni mindazt, mi a világ különböző részeiben a hitélet és az egyházpolitikai fejlemények, a humanitárius és kulturai törekvések terén ránk nézve tanulságosnak, követésre méltónak mutatkozik: tárgyalni a valláserkölcsi problémákat, melyeket hazánkban az események napirendre hoznak.”⁴ A filozófia szerepével kapcsolatban a szerző kiemeli: „A Katolikus Szemle programjában első helyen a hittudományt és filozófiát említjük [...] A művelt nagyközönség időbeli és örök érdekeihez semmi sem áll közelebb, mint éppen ismereteink kettős világának testvértudománya: a bölcsélet és hittudomány. S ha még e viszonyt a jelenkor világításában nézzük, könnyű belátni, hogy ama természetes érdeklődés szüksége sohasem volt nagyobb, mint éppen napjainkban, midőn a lelkek gyermekded bizalma majd minden irányban meglazult vagy éppen elveszett.”⁵

Bár e programadó sorokból az újtó szándék mellett a hagyományos fölfogás egyes jeleit is kiérezhetjük, a folyóirat érdemei egy korszerűbb katolikus szellemiség kialakítása terén egészében véve elvitathatatlanok. Hosszú története során a *Katolikus Szemle* különböző történelmi körülmények és különböző föltételek közepette, olykor változó szerkesztői és felügyeleti fölfogások mellett igyekezett hivatását betölteni. A *Katolikus Szemle* ezeknek a korszakoknak hű tükre, s ez nagyjából már a lap szerkesztőinek működési idejében is megmutatkozik. A első évi négyfős irányítás után 1888-tól lett a lapnak felelős szerkesztője, először Kisfaludy Á. Béla személyében. Rá két évre, 1891-től egészen 1928-ig, közel négy évtizedig Mihályfi Ákos töltötte be ezt a posztot, majd 1929–33 között Váradi Béla volt a szerkesztő, aki már 1922-től társszerkesztőként szerepelt. Mihelics Vid 1934-ben vette át a felelős szerkesztői tiszte, ő hat év után vált meg a laptól. Helyét Kühár Flóris vette át, aki 1940–43 között szerkesztette a folyóiratot, végül Radó Polikárp 1944-es szerkesztői működése zárja le a *Katolikus Szemle* történetét.

A folyóirat sorsa 1928 végéig Mihályfi Ákos nevével fonódott egybe. Az ő érdemeit méltatva a folyóirat ötvenedik jubileumát ünneplő számában Tóth László arról ír, hogy Mihályfi szerkesztése alatt a *Katolikus Szemle* írói gárdát vonzott maga köré, szakított a dilettantizmussal, magas színvonalat tartott, s mindenkor szoros kapcsolatban állott az aktualitással. Sorra véve az egyes témaköröket, kiemeli a történettudomány, a

fejezet a magyar szellemi élet történetében”, *KSz* 1936. 1. sz. 19. o.

⁴ „Programmunk”, *KSz* 1887. 1. sz. 6. o.

⁵ I. m., 7. o.

szociálpolitika, a sajátosan katolikus kérdések, vallási problémák, továbbá az irodalom, irodalomtudomány és művészeti kritika jelenlétét és jelentőségét a lapban. Arról szólva, hogy miként élte át a *Katolikus Szemle* a háború és a forradalmak korát, Tóth László kiemeli: „A háború a Szemle szellemi arculatát is gyökeresen megváltoztatta. Az irodalom és a tudomány is a nemzet erő kifejtésének szolgálatába állott. A Szemle és vele együtt a magyar katolicizmus álláspontját a háborúval szemben legvilágosabban és legemelkedettebben Prohászka Ottokár körvonalazta több tanulmányában [...] Az összeomlás és a forradalom kitörése után a Szemle és a magyar katolikus társadalom álláspontját a pacifista meggyőződésű Giesswein Sándor körvonalazta, *Új idők küszöbén*’ című cikkében [...] A proletárdiktatúra elvi harzása után, 1919 novemberében Mihályfi Ákos sorsdöntő időkről ír az ismét megindult Katolikus Szemlében, amely román cenzor ellenjegyzésével jelent meg. Az akkor legégetőbb problémáról ezt írja Mihályfi Ákos: „A zsidókérdést zsidóüldözésekkel, pogromokkal megoldani nem lehet... A keresztény Magyarország nem zsidóüldözést, hanem szellemi megújulást jelent”⁶ — idézi föl a szerző 1936-ban.

A háborús és forradalmi megrázkódtatások, a heves nemzeti mozgalmak és világnézeti összecsapások jegyében és nyomán körvonalazódó új európai berendezkedés égető és mélyreható problémáknak olyan sokaságát hagyta örökül a most színre lépő új nemzedéknek, amely a mindennapi élettől az európai kultúra és az emberi egzisztencia végső kérdeseiig húzódott. Ez a zaklatott, kényszerpályákkal tűzdelt új világ Magyarországot közismerten minden ízében érintette. A területi veszteségek, a nemzeti fönnmaradás, a gazdasági nehézségek, a szociális kérdés, a politikai és eszmei orientálódás és sok más probléma együttesen olyan hatalmas terhet jelentettek, amelyek átfogó, kielégítő megoldására Magyarországnak e történelmi korszakban mind külső, mind belső okok következtében végeredményben nem nyílt módja, s még fölmérésükre is hosszú évekre volt szüksége. Ez a kései ocsúdás — úgy tűnik — a *Katolikus Szemle* évfolyamaiban is tetten érhető. A korabeli írások egészében véve azt sugallják, hogy a *Katolikus Szemle* háború előtti és háború utáni szellemisége között — nem tagadva bizonyos módosítások kétségtelen meglétét — a folyamatosságot elég érezhetően ki lehet mutatni. Ahogy a 20-as évekkel záruló korszakról Vargha Kálmán megállapítja: „A programcikkben kifejtett elképzeléseket a folyóiratnak csak kis részben sikerült valóra váltania. Mind munkatársainak, mind olvasóinak többsége katolikus papok és egyházi emberek közül került ki [...] Minthogy a kor magyar katolicizmusa erősen kötődött a konzervativizmus és feudalizmus erőihez, a nyugat-európai országok katolikus

⁶ Tóth L., i. m., 35. o.

mozgalmainak modernebb eszmevilágát, nagyobb szociális érzékenységét a lap nem tudta magáévé tenni, és gondolataikat csak erősen letompított formában közvetítette.”⁷

Az effajta megállapításokkal, amelyek a korszak általános szellemi légkörére, beállítódására vonatkoznak, természetesen egyáltalán nem maguknak az ekkor megjelent írásoknak az értékeit kívánjuk kétségbe vonni. A 20-as évek évfolyamai rengeteg nagyon értékes dolgozatot, alapos, szorgos munkával megírt, ma is ismeretszerzésre és okulásra szolgáló kulturált tanulmányt tartalmaznak. Csak általános szinten, az egész szem előtt tartva lehet valóságosan érzékelni, hogy a szerkesztői szellem inkább még a régi szemléletmód keretei között mozgott.

A *Katolikus Szemle* arculatának igazi megváltoztatása 1934-ben következik be. A korszerűsödés igényét már azzal is kifejezésre juttatják, hogy a „h” betűt elhagyták a „Katholikus Szemle” régies írásmódjából. A folyóirat profiljának megváltozásában pedig mindenekelőtt az tűnik szembe, hogy elhagyták a lapból a szépirodalmi részt. A Szent István Társulat 1933-ban átvette az *Élet* című irodalmi lapot, s így átalakítása után a *Katolikus Szemle* a prózai és költői alkotásokat az *Élet*nek engedte át. Az átszervezés utáni évfolyamok erényeinek elismerése mellett Mihályfi Ákos visszatekintő soraiból még az irodalomról való lemondás fölötti enyhe sajnálat is kiérződik: „Vajon szükséges volt-e a szépirodalom kikapcsolása a Szemléből, ezt nehéz eldönteni; külföldi folyóiratokban a tudományos cikkek mellett költemények és elbeszélések is vannak. De amit Turi Béla kezdeményezett és lehetővé tett a Szemle modernizálásánál, az mindenesetre korszakalkotó lett a katolikus irodalom terén. A Szemle régi keretei között már nem felelt meg az alapítása óta megváltozott viszonyoknak, a katolikus társadalom és értelmiség felfokozott igényeinek, a mai kor rohamos haladásának, mely nap-nap után új problémákat vet fel, melyekről a társadalmat felvilágosítani és irányítani egyik legfőbb feladatuk a folyóiratoknak.”⁸ Az új követelményekről hasonlóképpen beszél Tóth László: „Ma már nem az irodalmat és tudományt magába foglaló Budapesti Szemle-típus vonz, hanem inkább az angol folyóiratok példája, amelyek az irodalmat mellőzve egészen az aktuális tudományos kérdéseknek és a közéleti jelenségek magasabb szellemű bírálatának szentelik hasábjait.”⁹

⁷ Vargha K., i. m., 260. o. — Ezzel ellentétes Tóth László — közelebről visszatekintő, eltérő szemléletet képviselő és inkább formai jegyeken alapuló — vélekedése: „A háború a Szemle szellemi arculatát is gyökeresen megváltoztatta [...] Az 1920-as év új korszak kezdetét jelenti a Katolikus Szemle történetében is.” Tóth L., i. m., 35. o.

⁸ Mihályfi Á., i. m., 13. o.

⁹ Tóth L., i. m., 36—37. o.

Ettől az időtől fogva a *Katolikus Szemle* „nagyobb figyelemmel fordult az időszerű társadalmi és kulturális problémák felé, szóhoz juttatta a harmincas években kibontakozó ‚reformkatolicizmus’ egyes képviselőit, és a szélsőjobboldali áramlatok ideológiájától (így a fajelmélettől) elhatárolta magát”.¹⁰ A harmincas években élénkebbé váló szellemi áramlatok a *Katolikus Szemle* mindinkább reflektáló jellegű, kritikai beállítottságú írásain keresztül érzékelhetőek. Az évtized derekától erőteljesen megnőtt a *Katolikus Szemle* szociális érzékenysége: a különböző eszmei, kulturális, történeti témák mellett a lap egyre inkább napirenden tartotta a szociális kérdést. Egyenesen ez lett az oka annak, hogy a konzervatív erők nyomására 1940-ben Mihelics Videt fölmentették felelős szerkesztői tisztségéből.¹¹ Története utolsó szakaszában, a mind jobban kielesedő politikai helyzetben a *Katolikus Szemle* csökkentett terjedelemben, helyenként a cenzúra keze nyomát magán viselő, hézagos szedésben¹², egyre szűkülő mozgástérben igyekezett a katolikus szellemiséget és már korábban kialakított középutas alapállását¹³ főnntartani.

Ha közvetlenül vesszük szemügyre a korszak elméleti értékű írásait, ezek megjelenésében természetesen sok esetlegességgel kell számolnunk. Áttekintve azonban az egész korszak jellegzetesebb, számottevőbb tanulmányait, a témák időbeli szórásában minden szigorúbb tagolásra való törekvés nélkül is körvonalazódnak bizonyos erővonalak és hosszabb távú tendenciák. A kor általános válsághangulata ihletett számos olyan írást, amely a kultúrfilozófia témakörében mozgott. Jó néhány eszmefuttatás kifejezetten a nyugati kultúra válságos helyzetével, letűnésével, s az ebből való

¹⁰ Vargha K., i. m., 261. o.

¹¹ Lásd mindenekelőtt Mihelics Vid és az OMGE főtítkára, Rothmeyer Imre vitáját. Mihelics Vid: „Békétlenség és munkáshiány a magyar mezőgazdaságban”, *KSz* 1939. 9. sz.; „Az OMGE főtítkárának hozzászólása a Katolikus Szemle cikkéhez”, *KSz* 1939. 10. sz.; Mihelics Vid viszontválaszát „Szociális téren ’bizonyos bajok’” címmel a *Katolikus Szemle* 1939. decemberi számába szedték ki; ennek korrektúrájára (pecsét: 1939. nov. 30) a szerző följegyezte: „A Katolikus Szemlétől való megválaszomat kirobbantó cikk, amelynek közlését az igazgatóság nem engedte meg”. Ebben az évben keltettek országos botrányt Mihelics Vidnek, Vas és Komárom vármegye szociális tanácsadójaként tett jelentései és közleményei is. Lásd pl. „Megdőbbentő helyzetkép Vasvármegye szociális viszonyairól”, *Új Nemzedék* 1939. márc. 11.; „Mihelics professzor jelentése Vasvármegye szociális helyzetéről I—II.”, *Vasvármegye* 1939. márc. 22 és 23.; „Mihelics professzor válasza bírálóinak I—V.”, *Vasvármegye* 1939. máj. 25, jún. 1, 2, 7, 8. stb.

¹² Lásd pl. Balanyi György: „A lengyel—német ellentét történeti gyökerei”, *KSz* 1939. 10. sz. 577. o.; Hamvas Béla: „Híg-magyar, jött-magyar és mély-magyar”, *KSz* 1939. 11. sz. 613. o.

¹³ Vö. Mihelics Vid: „A magyar Gironde”, *KSz* 1939. 4. sz.

kilábalás lehetőségeivel foglalkozott. Ezek az eszmék lépten-nyomon fölbukkannak olyan tanulmányokban is, amelyek egyébként más témákról, más kulturális vagy filozófiatörténeti jelenségekről értekeztek. Mindamellett a leginkább ilyen kultúrfilozófiai, válságelméleti témakörökbe vágó írások a *Katolikus Szemle*ben történetesen korszakunk kezdetén és végén, az I. világháború után és a II. világháború első éveiben fogalmazódtak meg.¹⁴

A *Katolikus Szemle* írói a kor válságos szellemi helyzetében természetesen a keresztény hagyományt és a katolikus világnézetet tekintik a fennmaradásra és megújulásra alkalmas fogózóknak.¹⁵ Az ilyen tárgyú írások, a keresztény filozófia egyes kérdéseiről s a keresztény hagyomány nagy alakjairól, gondolkodóiról (így Szent Ágostonról¹⁶, Szent Tamásról¹⁷ és másokról¹⁸) szóló cikkek rendre fölbukkannak a *Szemle* évfolyamaiban. A húszas és harmincas évek fordulója táján a korábbi eszméáramlatok és a számos ekkoriban bontakozó új próbálkozás, szellemi, világnézeti törekvés és ideológiai, politikai mozgalom együttesen azt eredményezték, hogy a *Katolikus Szemle* markánsabban, erőteljesebben kezdte bemérni helyzetét a kor

¹⁴ Lásd Giesswein Sándor: „A nyugati kultúra válsága”, *KSz* 1920. 513—525. o.; Krisztics Sándor: „A nyugati civilizáció válságának sodrában”, *KSz* 1940. 5. sz. 193—196. o.; Ervin Gábor: „A kultúra mivolta”, *KSz* 1942. 193—195. o. stb.

¹⁵ Schütz Antal: „Katolikus világnézés”, *KSz* 1934. 1. sz. 4—16. o.; Mihelics Vid: „Katolikus magatartás a keresztmék sodrában”, *KSz* 1935. 5. sz. 317—320. o.

¹⁶ Kecskés Pál: „Kiss Albin: Szent Ágoston De civitate Dei művének méltatása”, *KSz* 1930. 1. sz. 84—85. o.; Schütz Antal: „Szent Ágoston”, *KSz* 1930. 5. sz. 385—403. o.; Várkonyi Fidél: „Szent Ágoston elmékedései”, *KSz* 1930. 5. sz. 471—472. o.; Horváth Konstantin: „Giovanni Papini: Szent Ágoston”, *KSz* 1930. 9. sz. 790—793. o.; Louis Bertrand: „Szent Ágoston”, *KSz* 1930. 11. sz. 913—926. o. (Szent Ágoston halálának 1500. évfordulóját 1930-ban ünnepelték); Gusztáv Béla: „Civitas terrena”, *KSz* 1943. 10. sz. 289—294. o.; Erdey Ferenc: „Szent Ágoston bölcséleti hagyatéka”, *KSz* 1943. 12. sz. 356—360. o.; Kertész Miklós: „Az intuicionális nevelés alapvetése Szent Ágostonnál”, *KSz* 1938. 10. sz. stb.

¹⁷ Horváth Sándor: „Aquinói Szent Tamás írói egyénisége”, *KSz* 1923. 513—526. o.; Hauser Imre: „A tulajdonjog Aquinói Szent Tamás szerint”, *KSz* 1930. 4. sz. 333—341. o.; Melichár Kálmán: „Aquinói Szent Tamás a háborúról”, *KSz* 1932. 1. sz. 98—108. o.; Péterffy Gedeon: „Szent Tamás bölcsellete a magyar közönség előtt”, *KSz* 1939. 8. sz. 487—489. o.; Kühár Flóris: „Mit jelent Szent Tamás személye és műve korunkban?”, *KSz* 1941. 4. sz. 122—126. o.

¹⁸ Michel Károly: „Szent Jeromos ifjúkora”, *KSz* 1933. 12. sz. 422—440. o.; Schütz Antal: „Szent Anzelm tudományos jelentősége”, *KSz* 1933. 401—411. o.; Kecskés Pál: „Beda Venerabilis, egy középkori kultúrapostol, 1200 év távlatában”, *KSz* 1935. 5. sz. 286—291. o.; Thurzó Gábor: „Ezerhatszáz éve született Szent Ambrus”, *KSz* 1940. 401—403. o.

eszmevilágában. Szisztematikus formában fölmerül a filozófiai tájékozódás és számvetés kérdése¹⁹, s összeállnak azok a szempontok, amelyek alapján bírálatról illetik egyfelől a fasizmust²⁰ illetve a bolsevizmust²¹, másfelől a polgári filozófia, a liberalizmus eszméit és különböző képviselőit.²²

Az említett világnézetek kritikájának erősödése mellett a két világháború között sajátosan alakult az antik szellemiség és az egzisztencialista-antropológiai típusú filozófia megítélésének kérdése a *Katolikus Szemlé*ben. Amint a 30-as években ezek az irányzatok — például az egzisztencializmus vagy az antik humanizmusra tekintő újhellénáramlat — megjelennek vagy megerősödnek a szellemi életben, hamarosan a *Szemlé*ben is föllehetjük visszhangjukat. A szintén ekkor erőre kapó, növekvő öntudatú katolikus gondolkodás és publicisztika a lapban elvi, teológiai alapon kezdetben meghatározott bírálatban részesítette ezeket az új, nem-keresztény kezdeményezéseket.²³ E kritikai megközelítés éveitől azonban, a barbárság egyre érzékelhetőbb

¹⁹ Somogyi József: „A modern filozófia válsága I—II.”, *KSz* 1933. 10—11. sz. 245—256, 336—347. o.; Brendenstein Béla: „Korunk eszméi”, *KSz* 1939. 8. sz. 449—467. o.

²⁰ Kovrig Béla: „Katolicizmus és nemzeti szocializmus”, *KSz* 1935. 5. sz. 257—268. o.; Szekfü Ignác: „A harmadik birodalom teológiája”, *KSz* 1934. 4. sz. 240—243. o.; Kontor Lajos: „Az ún. ’német vallás’ tanai és hirdetői”, *KSz* 1936. 6. sz. 375—383. o.; Moravék Endre: „A nemzeti szocializmus kisebbségi programja és a középeurópai ’tér’”, *KSz* 1935. 3. sz. 138—148. o.; „A nemzeti szocializmus metafizikájának tragikumai”, *KSz* 1936. 7. sz. 478—480. o.

²¹ Lacza István: „Migray József: A marxizmus csődje”, *KSz* 1933. 2. sz. 151—153. o.; „Párizsi levél a bolsevizmusról”, *KSz* 1933. 4. sz. 281—283. o.; Michel Károly: „Az orosz bolsevizmus segítői”, *KSz* 1933. 5. sz. 415—437. o.; Bonkáló Sándor: „Nemzetiségi kérdés a Szovjetunióban”, *KSz* 1940. 1. sz. 25-32. o.

²² „A katolicizmus a liberális polgárság válságában”, *KSz* 1936. 8. sz. 544. o.; Noszlopy László: „Schleiermacher hatása a liberális korszakelméletre”, *KSz* 1934. 2. sz. 96—100. o.; Noszlopy László: „A 300 éves Cogito ergo sum”, *KSz* 1937. 10. sz. 587—590. o.; Zborovszky Ferenc: „Erdei Ferenc: Kant valláserkölcsei világnézete”, *KSz* 1929. 1. sz. 85—86. o.; Endrődy László: „Kant ránhagyott öröksége”, *KSz* 1941. 4. sz. 108—116. o. (ez a szerencsétlen publikáció, amely elfogult és tudománytalan szemléletével a filozófiatörténet-írás megcsúfolása, teljesen elújírt a *KSz* megszokott színvonalától); Hegyi Damján: „Nietzsche a mérlegen”, *KSz* 1943. 8. sz. 230—233. o.; Ervin Gábor: „Istentelenség — erkölcsi alapon”, *KSz* 1939. 3. sz. (N. Hartmannról).

²³ Nem szellemi áramlatként, hanem egyszerűen klasszikus filozófiai témaként az antikvitás tulajdonképpen csekély mértékben szerepel a *Katolikus Szemlé*ben. Lásd Fejér Adorján: „Socrates”, *KSz* 1930. 5. sz. 439—448. o.; Fejér Adorján: „Seneca és a kereszténység”, *KSz* 1931. 2. sz. 110—116. o.; Kühár Flóris: „Brandenstein Béla: Platon”, *KSz* 1941; Kühár Flóris: „Aristoteles etikája magyarul”, *KSz* 1942. 307—308. o. — Az újhellén törekvésekhez lásd Lackó

térnyerésével párhuzamosan, általában elhalványulnak s elenyésznek az említett irányzatokat kritikailag tárgyaló írások. A konfrontálódás igénye már kevésbé a katolikus világnézet illetve az antikizáló—exisztenciális—antropológiai gondolatkörök között merül föl, hiszen hovatovább egy közös humanista táborot kell(ene), hogy alkossanak. Hasonlóképpen csökkenni látszik a liberalizmus bírálata is, és például még a hamis Nietzsche-kép megtisztítására is kísérlet történik.²⁴ Bár természetesen korábban is jelen voltak, de most mégis sűrűbben visszatérnek a kipróbált keresztény értékeket jelentő témák, az időtálló keresztény filozófusok és humanista gondolkodók, s az utolsó években a *Katolikus Szemle* is már főleg a személy méltóságáról, a keresztény humanizmusról, a vallási türelemről, s a történelem teológiájáról cikkezik.²⁵

„Az egymást erő sok kultúrcentenárium — írja Schütz Antal — az európai emberiség öregedésének kétségtelen jele, miként a sok jubileum az egyén életében; s a visszanézés és emlékezés tagadhatatlanul az öregkor pszichológiájából való. De van ezekben az évforduló-ünnepelésekben megújító erő is. Hisz minden ilyen nagyarányú emlékezőskor fény gyullad ki a tespedtség éjszakájában, éles kiáltás süvit bele a tompultság némaságá-

Miklós: „Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet”, in: *Szerep és mű*, Bp. 1981, 248—297. o. Az antikvitáshoz kapcsolódó szellemiség ill. az antik-keresztény viszony értékelése a *Katolikus Szemlé*-ben: Boldizsár Iván: „Törések a magyar értelmiség eszmevilágában”, *KSz* 1936. 1. sz. 53—63. o.; Simon Sándor: „Exisztenciális tudomány. A klasszikus görögséghez kell-e visszanyúlnunk az új ember-ideálért?”, *KSz* 1936. 5. sz. 290—299. o.; (lásd még ehhez Simon S.: „Kerényi Károly, a mitológus”, *Vigília* 1948. 1. sz. 42—47. o. és uő. „Az ember és az antik ember”, uo. 1949. 412—415. o.); Dénes Tibor: „Az új tragikus érdeklődés”, *KSz* 1937. 7. sz. 404—411. o. (vö. uő: „A tragikus életszemlélet”, *Vigília* 1936. 3. sz. 59—68. o.); Várdai Béla: „Az Olympos és a kereszténység”, *KSz* 1938. 1. sz. 38—39. o.; Hamvas Béla: „Athén és Jeruzsálem”, *KSz* 1939. 7. sz. 413—418. o.; Rozsály Ferenc: „Ismerd meg magadat”, *KSz* 1941. 3. sz. 65—72. o.

²⁴ Lásd Hegyi D., i. m.

²⁵ „Rasszista politika és katolikus lelkiismeret”, *KSz* 1939. 191—192. o.; Móra Mihály: „A vallásszabadság problémája”, *KSz* 1941. 13—18. o.; Serédy Jusztnián: „Az emberek és a nemzetek helyes értékelése”, *KSz* 1942. 97—102. o.; Horváth Richárd: „Kereszténység és emberi haladás”, *KSz* 1942. 201—202. o.; Serédy Jusztnián: „Az emberi szabadság a kánonjogban”, *KSz* 1943. 1. sz. 1—10. o.; Eröss Alfréd: „A vallási türelemről”, *KSz* 1944. 74—78. o.; Cserháti József: „Az emberi személy válsága”, *KSz* 1944. 260—262. o. — A történelemteológiáról Balanyi György: „A történet értelme”, *KSz* 1934. 2. sz. 107—111. o.; Hetényi Gyula: „Isten országa a történelemben”, *KSz* 1940. 1. sz. 1—7. o.; Ervin Gábor: „Isten országa felé”, *KSz* 1941. 74—77. o.

ba. Akarva, nemakarva is fölfigyel rá a kornak siető fia, s rásejt, hogy van az embernek más hivatottsága is, mint kenyérharc, technikai versenyláz és érzékbódítás.”²⁶

A *Katolikus Szemle* írói a kor válságos szellemi helyzetében természetesen a keresztény hagyományt és a katolikus világnézetet tekintik a fennmaradásra és megújulásra alkalmas fogózárnak. Amikor ezek a gondolkodók a kor eszmei válságában tájékozódni kívánnak, általános élményükké válik az irányzatok kuszasága, a kiindulópontok bizonytalansága, a klasszikus hagyományok megragadásának nehézsége. Amikor a Népszövetség szellemi együttműködési bizottságának budapesti tanácskozásán a résztvevők eszmecserét folytattak a humanizmus fogalmáról, Huszti József a fölmerülő problémákról így számolt be: „A bizottság tisztában volt vele, hogy valami olyat keres, ami hiányzik, s amire igen nagy szükség van éppen napjainkban: irányelveket, amelyek segítségével tájékozódni lehet. Mindnyájan érezzük, akik a mai, valóban történeti időknél fiai s egyben kísérleti nyulai vagyunk, hogy az emberiség, elsősorban az európai kultúremberiség hajója iránytű nélkül imbolyog ismeretlen célok, előre nem is sejtethető kikötők felé. Soha talán akkora szellemi anarchia nem uralkodott, mint ma. Az élet problémái annyira összebonyolódtak, annyira a fejünkre nőttek, hogy ember legyen, aki legalább egy részükön át tud látni.”²⁷

A humanizmus — mint Huszti megjegyzi — súlyt helyez a múltra, a jelenre és a jövőre egyaránt, s helyes értelmezésében megtalálhatók mind az antik, mind a keresztény, mind pedig a modern világ értékei. Huszti kitér néhány résztvevő humanizmus-értelmezésére is. Eckhardt Sándor a modern kultúrát keresztény szellemben átformált görög-latin kultúrának tekintette; a lengyel Halecki pedig különbséget tett pogány és keresztény humanizmus között: az előbbi csak az ember földi sorsát nézi, az utóbbi a földi szintér mellett a halhatatlan lélekről sem feledkezik meg. Ebben a szellemben állíthatta: „A pogány humanista szellem felelős talán elsősorban azért az aránytalanságért, amely korunknak legpusztítóbb veszedelme: a technikai és a tudományos felkészültség, továbbá a morális és lelki erők kiegyensúlyozatlan voltaért. Olyan humanizmusra van szükség, amely ezt a megbolygatott egyensúlyt helyrebillenteni képest.” Az eszmecsere egyik tanulságát végül Huszti ekképpen vonja meg: „Humanizmus és vallás egymástól elválaszthatatlanok: igazi európai humanizmus és kereszténység a legmélyebben összeforrtak.”²⁸

²⁶ Schütz A., i. m. (1930), 402. o.

²⁷ Huszti József: „Európai szellem és humanitás”, *KSz* 1936. 7. sz. 452. o.

²⁸ I. m., 453. o.

A szellemi útkeresésekben kész megoldások soha nem kínálóznak. De ha a mai olvasó effajta eszmefuttatásokat talál, ezek legalább némi vigaszt jelenthetnek: a szellemi tájékozódás, az elvi tisztánlátás mai nehézségei távolról sem egyedülállóak, s a filozófiai gondolkodás erőtlenségének érzése sem új keletű. A *Katolikus Szemlé*ben többen is megkíséreltek számot vetni a modern kor eszmei irányzataival s a filozófiai élet válságjelenségeivel. Somogyi József „A modern filozófia válsága” címmel tett közzé terjedelmes tanulmányt. Somogyi fejtegetéseinek erénye, hogy igyekszik szakszerűen és átfogóan szembenézni a problémával, elemzéseinek azonban — érzésünk szerint — zavaró hiányossága az, hogy a kor filozófiai irányzatainak különbözőségével szemben végeredményben értetlenséget tanúsít, s bár el lehet fogadni, hogy ezeknek az irányzatoknak az eltérései, különösen ami ideológiai vetületüket illeti, meghaladták az egészséges mértéket, Somogyi szemlélete mégis azt tükrözi, hogy magának a filozófiatörténetnek filozófiai problémaként való megragadása végső soron kívül esik az ő gondolatkörén. Tanulmánya elején hangsúlyozza, hogy a filozófia nem tekinthető valamilyen semleges, „ártatlan” tudománynak. A filozófiának világnézeti hatása is van, ezen a szinten azonban sokszor már csak néhány jelszó érvényesül a tömegek közt. A modern filozófiai irányok zűrzavara pedig többek közt éppen ebből a szempontból tarthatatlan: „A megtevesztő jelszavakkal, félrevezető világnézeti irányokkal szemben pedig éppen a helyes filozófiai iskolázottság volna a leghathatósabb védelem. És a filozófiának erre a szerepére főleg napjainkban lenne igen nagy szükség, amikor a legellentétesebb szellemi áramlatok felforgatással fenyegetnek mindent, amit a közmeggyőződés eddig szilárdnak, megdönthetetlennek tartott, amikor a leggyötrőbb életproblémák körül felmerülő, homlokegyenest ellenkező elméletek zűrzavara teljes kételkedéssel, végső kiábrándulással, kétségbeejtő csalódással fenyegeti a modern embert.”²⁹

A középkor bölcsellete a szerző szerint sokkal egységesebb, szervesen összefüggő világ volt, a skolasztika a filozófia tanait egy egységes, nagy rendszerbe foglalta. Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás, Duns Scotus az alakítói ennek a szellemnek: „Ez a század volt — állítja Somogyi — a filozófia fénykora, amelyhez hasonlót csak Platón és Arisztotelesz Athénje látott.”³⁰ (Somogyi ezzel korának közkeletű skolasztika-képét képviseli; a filozófiatörténet-írás azóta — nem tagadva a virágzó skolasztika ténylegesen meglévő koherenciáját — általában nagyobb súlyt helyez az eltérő korabeli irányzatok meglétére is.) Az ezt követő századokat a szerző hanyatlásnak minősíti, amelyekben csak

²⁹ Somogyi J., i. m., 246. o.

³⁰ I. m., 249. o.

Suarez s más jezsuiták hoztak újabb virágzást. Az újkori bölcsélet (Bacon, Locke, Condillacstb.) „csak bizonytalanul, különböző utakon tapogatózva halad előre”, amint az empirizmus, szenzualizmus, racionalizmus, idealizmus különböző iskolái mutatják. „A felvilágosodás minden hagyományt és tekintélyt mellőzve egyedül az értelmet és pedig csak az egyéni értelmet teszi mindennek normájává. Így azután minden bölcselő arra törekszik, hogy az egész filozófiát előlről kezdve saját egyéni értelmével építse ki és csak az így felismert egyéni filozófiai rendszert hajlandó elfogadni.”³¹ Kant filozófiájával — vélekedik a szerző — egy ideig úgy látszott, ismét egységes irányba terelődnek a már-már egészen szétbomló filozófiák: „Kant mindenekelőtt a tapasztalás és a gondolkodás között keresi a helyes összhangot, az újkor két szélsőséges dogmatikus irányzatát, az empirizmust és a racionalizmust iparkodik egy magasabb kritikai egységben kiegyenlíteni és ezzel egy új, végső filozófiának alapjait megvetni.”³² A kanti fordulat nagy jelentőségét Somogyi is elismeri, kritikája azonban a saját maga által fölvezetett probléma kanti megoldásáról sajnálatosan a következőkben merül ki: „Filozófiája azonban homályos, nehezen érthető, többféleképpen értelmezhető, és nem egy ellentmondást is tartalmaz. Éppen ezért korántsem hozta meg a várt egységet, harmóniát, sőt, még súlyosabb zavarok és ellentétek forrásává lett.”³³

Ez a kitétel beszédes bizonyítéka annak, hogy abból a filozófiai alapállásból, amit Somogyi elfoglalt, nem lehetett fölvetni olyan kérdéseket, amelyek mellett a filozófia mai módszereivel, szemléletével aligha mennénk el: a mai, bizonyos értelemben kétségtelenül relativisztikus, pontosabban a filozófiatörténet filozófiájával kibővült szemléletmódban már maga az egy *par excellence* filozófiai problémát jelent, ha egy filozófia homályos, ha egy filozófia többféleképpen értelmezhető, valamint ha egy filozófia ellentmondást, netalán antinómiákat tartalmaz. Somogyi szemléletének problematikussága nyilván abban rejlik, hogy egy filozófiai tan igazságtartalmát, magát az igazságfogalmat egyrészt merőben ahistorikus módon, másrészt a kellő közvetítettség és reflexió nélkül kívánja birtokba venni.

Somogyi ezután végigpillant az egész azóta eltelt időn, számba veszi a modern filozófia minden lényeges vonulatát. Ezeket itt fölösleges volna néven nevezni. Áttekintésének ezt a részét a szerző a következőképpen zárja: „Mindezekben a modern filozófiai rendszerekben tagadhatatlanul van ugyan sok geniális meglátó, termékeny gondolat, értékes elmélet is, együttes képük azonban rendkívül zavaros és semmiképpen sem

³¹ I. m., 251. o.

³² I. h.

³³ I. m. 252. o.

megnyugtató. Hiszen nem lenne nehéz e rendszerek között bármely tételhez az ellenkezőjét megkeresni, egyik rendszer bármely állítását egy másik (néha ugyanazon) rendszernek éppen ellenkező állításával szembehelyezni. Így azonban a modern filozófia megvilágítás helyett inkább összezavarja azokat, amikben a józan ész ösztönszerűleg hisz, és veszedelmesen közeledni látszik oda, ahonnan a tudományos bölcelet kiindult, a szofisták szélsőséges szubjektivizmusához, relativizmusához, szkepticizmusához, ahol már mindennek mértéke az ember, minden olyan, amilyennek az egyén fölfogja.”³⁴

Az újkori és a mai filozófia Somogyi szerint nagyon sok esetben a dilettantizmus, a türelmetlenség, az elfogultság és az önteltség jegyeit mutatja. Utóbbiról a szerző megjegyzi: „A nagy görög bölcselek szerényen csak filozófusnak, a bölcsesség kedvelőinek, keresőinek mondták magukat, mert a bölcs név szerintük egyedül Istent illeti meg. A modern bölcelet nem egy képviselője ezzel szemben az egyedüli, igazi bölcsként lép fel, mint aki egyszerre az égből a földre hozta a bölcsességet. Kant a maga kriticismusát örökre szilárd, biztos alapokon nyugvónak tartotta, amely semmiféle utólagos javításra nem szorul (Jenaische Allgemeine Zeitung 1790). Hegel az 1820. évi nyári félévben tartott előadását ezekkel a szavakkal nyitotta meg: 'Krisztussal szeretném mondani én is: az igazságot tanítom, és én vagyok az igazság'. Schopenhauer azt hirdeti, hogy minden eddigi halandónál mélyebben világított be az igazságok homályába, és megállapításai a Szentlélek sugalmazásának tekinthetők. 'Átok mindarra — írja —, ki műveim jövő kiadásain tudva bármit is változtat, akár mondatot, akár egyetlen szót, szótagot, betűt vagy ékezetet' (vö. K. Fischer: Geschichte der neuen Philosophie, Neue Gesamtausgabe). Nietzsche hasonlóképpen: 'Én adtam a világnak a legmélyebb értelmű könyvet, melynek birtokában van' (vö. Donat: A tudomány szabadsága, 2. köt., Bp. 1915—16, 71. o.).”³⁵ Ezekhez a kijelentésekhez a szerző hozzáfűzi: „A modern bölceleti rendszerek megalapítóinak felfogása olykor veszedelmesen emlékeztet Omar kalifa okoskodására: A többi rendszerekben vagy az van, ami az enyémben, és akkor feleslegesek, vagy más van, és akkor haszontalanok, sőt károsak.”³⁶

A kortárs filozófia aggasztó tünetei Somogyi szerint: a mindenáron új terminológiára való törekvés, a világosságtól való borzadás, a „polygraphiá”-nak nevezhető terjengősség, a fésületlenség, s ritka a „nonum prematur in annum” horatiusi szemlélete. A helyzetet a szerző mindazonáltal nem látja teljesen reménytelennek: „Eredményes megoldására, hathatós orvoslására azonban csak egy mód látszik célravezetőnek: az

³⁴ I. m. 256. o.

³⁵ I. m., 337. o.

³⁶ I. m., 338. o.

indokolatlan, folytonos újrakezdés, a szükségtelen egyénieskedő újítások helyett a történeti folytonosság helyreállítása. Ennek felismerése már örvendetesen kezd elterjedni az irányadó filozófiai körökben is.”³⁷ A szerző utal néhány ilyen szellemű megnyilatkozásra (Jablonkay: *A keresztény filozófia alapelvei*, Szeged 1923, 60 sk. o.; Geyser: *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg 1929, 11 skk. o.), s megjegyzi: Geyser talán kissé már túloz is, amikor arról beszél, hogy az igazi filozófus egyenesen arról ismerhető meg, hogy Platónhoz és Arisztotelészhez hasonlóan nem jut egy filozófiai rendszer megszerkesztéséig. A filozófust maga a vizsgált dolog kell, hogy irányítsa, nem pedig az, hogy bizonyos kérdésben való állásfoglalása megegyezik-e valamely rendszerrel: „A filozófus igazi feladata az, hogy a régi problémák fejtegetését elődeitől átvéve teljes elfogulatlansággal tovább folytassa, esetleg újabb problémák felvetésével és elfogulatlan vizsgálatával gyarapítsa a bölcséletet.”³⁸

Érintettük már, hogy a filozófiatörténettől, mint sajátos és lényegi jelenségtől, ill. a filozófiai iskolák többirányúságától Somogyi a relativizmus elutasításának és fölülmúlásának szándékával tartja távol magát. Adott helyzetben bizonyára valóságos ösztönzői lehetnek ennek a beállítódásnak, s az állandó értékek utáni, a szilárd fogózók és elvi kiindulópontok iránti vágynak. Somogyi fejtegetései azonban menthetetlenül egyoldalúak maradnak, s — meg kell vallani — helyenként a köznapi gondolkodás szintjén mozognak, mindenekelőtt azért, mert (bár állandóan érzett problémák természetesen léteznek) ezeknek a „régiből” sem fölvetéseit, sem megoldásait nem lehetséges elődeinktől minden további nélkül átvenni. A filozófia csak részben jelenti a problémáknak és kategóriáknak bizonyos fölhalmozódását, áthagyományozását; részben, s ugyanilyen lényegi módon azonban ezeknek a fogalmi készleteknek szüntelen újragondolását s a való élettel való megmérettetését is tartalmazza. Somogyi gondolatvilágában csak az előbbi mozzanatnak, az „elfogulatlanként” jelzett akkumulációs jelenségnek hagy helyet, s így fölfogásában a filozófia — jellemző módon — pusztán szaktudomány képét ölti (mindenesetre Somogyinak kimondottan a neoskolasztika alapján fogant ítéletei a filozófiatörténet különböző irányzatairól arra vallanak, hogy szerzőjük nem is nagyon igyekszik megfelelni a semleges, elfogulatlan filozófia általa föllállított lehetetlen követelményének). Éppen ez jelenti azonban a legfőbb akadályát annak, hogy lényegi, végső és állandó filozófiai kérdésekhez jussunk, hiszen ehhez a filozófiának mint egyéni erőfeszítésnek, a filozófiai problémák egyéni megélésének elismerésére is szükség volna, ahogy azt például a görögöknél általánosan

³⁷ I. m., 340. o.

³⁸ I. m., 341. o.

láthatjuk. Ha a filozófiának ez a vetülete kiesik a megközelítésből — miként Somogyinál érzékelhető —, az egész filozófiai hagyománnyal és az ezt elemző kutató erőfeszítéseinek hatékonyságával kapcsolatban is nehézségek merülnek fel.

Somogyi ilyen típusú problémákról nem vesz tudomást. Nála „ami értékes gondolat, maradandó eredmény találkozik a modern filozófiában, az többé-kevésbé szervesen beleilleszthető a régi alapokon felépülő rendszerbe is [...] A szilárdan megalapozott, maradandó értékű bölceletet tehát nem valamely még nem hallott, egészen új bölceleti rendszertől kell várnunk, nem kell újonnan felfedeznünk, hanem a régi évezredek tanokból kell a teherbíró alapokat kihámozni és ezeken szervesen továbbépítenünk azt, amit a görög bölcelet és a középkor nagy gondolkodói nemzedékek hosszú során át becsületes, tervszerű, harmonikus munkával létrehoztak. A múlt század második felében ez volt a jelszó: Vissza Kanthoz! Korunk bölcelete azt mondhatja, hogy még messzebb kell visszamennünk: vissza a középkor és ókor nagy bölcelőihöz!”³⁹ Így jutunk el az „Aeterni Patris” kezdetű enciklikához (1879), a Congregatio Studiorumnak a tomizmusról szóló tételeihez (1916), egyszóval a neotomizmus és a neoskolasztika eszmevilágához. Ugyanakkor, amikor messzemenően elismerjük ennek a mozgalomnak az értékeit és a gondolkodástörténetben elfoglalt helyét, bővebb filozófiai elemzés nélkül is azt kell mondanunk: megütközést keltő az a megközelítés, amelynek során Somogyi fölrajzolja a neoskolasztika távlatait és a többi filozófiai fölfogás lehetőségeit: „Az újscholasztika ma már úgyszólván csak azoknak ellenszenves — állítja —, akik inkább világnézeti elfogultságból, mint tudományos meggyőződésből azt nem ismerik, sőt megismerni nem is akarják, még ha annak alapelveihez tudtukon kívül talán nagyon is közel állanak. Csak akik az újscholasztikát közelebbről nem ismerik, azok körében állhat fenn még mindig az a téves előítélet is, mely e bölceletet pusztán tekintélyekre épített és így tudományosan nem igazolt filozófiának tartja.”⁴⁰

Ez a szemlélet odavezet, hogy a szerző a legújabb modern filozófiai rendszerekben rendre az újscholasztika irányába mutató tendenciákat fedez föl, sőt ezek kibontakozását tartja a filozófiai élet legfontosabb fejleményének: „Ma már az ismeretelmélet nem egyeduralgó a filozófiában, hanem helyet ad a hosszú ideig száműzött metafizikának is (Bergson, Wüst stb.), a kritikai realizmus az újkantikus irányoknál is kezd uralomra jutni (N. Hartmann), a materializmus helyébe a neovitalizmus lép (Driesch). Az új metafizika pedig monizmus és panteizmus helyett csaknem mindenütt dualisztikus és theisztikus irányt vesz. A vezető bölcelők között újabban még a szélsőséges irányzatok-

³⁹ I. m., 342. o.

⁴⁰ I. m., 346. o.

ban leginkább bővelkedő Németországban is mind nagyobb tekintélyre tesznek szert a mérsékelt modern bölcselet (Messner, Spranger stb.), vagy éppen az újscholasztika (Geyser, Frobes stb.) képviselői. Hazánkban pedig — teszi hozzá — a bölcselet különösen megnyugtató mérsékelt irányban halad.”⁴¹ A klérushoz tartozó bölcseletőkön kívül Somogyi megítélése szerint Pauler, Brandenstein, Nagy József, Bartók és mások is „olyan mérsékelt irányt követnek, ami nem zárja ki a közeledést egy egységes alapokon felépülő filozófia felé [...] E biztató jelenségek megalapozzák azt a reményt, hogy a filozófia ma már túl van a krízis tetőpontján. Az újscholasztikát, mint sikerült kísérletet tekinthetjük annak az igazolására, hogy a történeti folytonosság igenis megteremthető.” S ha ezt a fajta bölcseletet „iskolaszerűen” fogják majd művelni, „akkor lesz majd a filozófia a kételyek, a bizonytalanság forrása helyett ismét a tudomány, a bölcsesség anyja”⁴² — zárja „mérsékelt irányt” követő fejtegetéseit Somogyi József.

Más írások a *Katolikus Szemlé*ben néhány kivételtől eltekintve általában nem azt a módszert követték, hogy mindent felölelően vessenek számot a korszak filozófiai életével, hanem inkább egy-egy szűkebb témakör elemzéséből igyekeztek az általános helyzetképet és a katolikus irányelveket kibontani. Eltekintve most az egyes írások megközelítésében, színvonalában, hangsúlyaiiban stb. mutakozó különbségektől, a filozófiai élet helyzetét és jövőjét illető következtetések és megállapítások nagyjából egybecsengtek. Így például elég általános véleményt tükröz a cikkíró, amikor filozófiai könyvkiadásunk kapcsán megállapítja: „A magyar filozófiai irodalom nem mondható túlságosan gazdagnak, és más nemzetek nagy filozófusainak munkái közül aránylag kevés jelent meg magyar fordításban.”⁴³ S a filozófiai élet kezdődő megújulását sem csupán az előbb idézett Somogyi véli érzékelni. Hasonló értékelésre jut az ötvenéves „Aeterni Patris”-ra emlékezve Kecskés Pál is: „A jelek azt mutatják, hogy egy nagy filozófiai megújulás előtt állunk.”⁴⁴

Az, hogy a filozófiai élet, s ezen túlmenően az egész kor hanyatlásban és válságban van, mint számos megnyilvánulásból láthattuk, általános véleményként élt a filozófiai köztudatban, s így a *Katolikus Szemle* íróinak körében is. Érdekes megfigyelni, hogy a jelenkor válságjelenségeiről írva a szerzők előszeretettel vontak párhuzamot saját koruk és a keresztény hagyomány tekintélyes alakjának, Szent Ágostonnak a kora között. Tág

⁴¹ I. h.

⁴² I. m., 346—347. o.

⁴³ B. C.: „A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Könyvtárának kötetei”, *KSz* 1931. 1. sz. 72. o.

⁴⁴ Kecskés Pál: „A keresztény bölcselet jubileuma”, *KSz* 1929. 9. sz. 778. o.

teret adott az effajta elmékedéseknek az is, hogy 1930-ban emlékeztek meg széleskörűen Szent Ágoston halálának másfélezredik évfordulójáról. Sok, ekkor keletkezett írás maga is ennek a párhuzamnak az eszméjében fogant. Kecskés Pál ebben a szellemben írja Kiss Albinak a *De civitate Dei*t elemző könyvről: „Midőn a nagy egyházatya gazdag irodalmi hagyatékából a *De civitate Dei* méltatását szemelte ki, úgy gondoljuk, hogy választásánál bizonyára annak a hasonlóságnak a figyelembevétele is irányította, mely korunk és a között a történeti milieu között felfedezhető, melyben a nagy karthágói [sic!] püspök műve keletkezett, s tanulmánya megírásánál nyilván az a szándék is ösztönözte, hogy a szerencsétlen végű háború után hitében megrendült, bizonytalan életlehetőségek közt küszködő nemzedékhez eljuttassa az eredetileg a gótoktól feldúlt Róma pusztulását sirató keresztény és pogány társadalom számára írt örökéletű vigasztalás könyvét.”⁴⁵

Szent Ágoston alakja azonban nem pusztán arra nyújtott alkalmat, hogy a két korszak hasonlóságát megállapítsák; rajta keresztül mintákat találtak arra is, hogy föltérképezzék a két periódus szellemi irányzatait, valamint hogy kialakítsák az antik kultúra keresztény megítélésének módját is. A tárgyyszerű és mélyenszántó elemzéseiről ismert Schütz Antal most kissé nagyobb szabadossággal veszi számba Augustinus eretnekelles harcait s magukat az ellenfeleket. A manicheizmust ekképp jellemzi: „a nagyképű és üresfejű szabadkőművességnek, a gyöngelméjű, de rátarti álkenetes spiritizmusnak és egy hivatása tévesztett filozófáló és papoló fizikának természetellenes házassága”. A donatizmusról az alábbi hasonlatot adja: „Bolszevizmus rendszeres terrorcsapatokkal, csak katolikus jelszavak cégére alatt, melyek között a legvégtetesebb minden idők anarchistáinak az a krédója, hogy az Egyház a 'tiszták' közössége, bűnösnek ott helye nincs (ma azt mondanák: tizenhárompróbás elvtársakon kívül másnak létjoga nincs).” A pelagianizmusról pedig így vélekedik: „A teremtetett szellem örök gyökeres bűnének, a kevélységnek örök herezise [...] Minden, ami magát naturalizmusnak, racionalizmusnak, liberalizmusnak nevezi, ezt a zászlót követi.”⁴⁶ Az idézett sorok természetesen nem szakfilozófiai elemzések. De valószínű, hogy az ilyen típusú érvelés a publicisztika szintjén sem segíthette elő a tisztánlátást. Tisztázó ereje, helyes hangvétele a publicisztikának is csak akkor van, ha a tudományos megfontolások irányát követi, még ha mellőzi is annak szakapparátusát. A fenti idézetből az egyháznak és magának a keresztény gondolkodásnak egy meglehetősen statikus képe bontakozik ki. Eszerint létezik egyrészt az örök Egyház s a mindenkor helyes keresztény gondolkodás, másrészt

⁴⁵ Kecskés Pál: „Kiss Albin: Szent Ágoston *De civitate Dei* művének méltatása”, *KSz* 1930. 1. sz. 84. o.

⁴⁶ Schütz, i. m. (1930), 395—397. o.

pedig körülötte az eleve helytelen utakat járó irányzatok köre. Ez a megközelítés valójában már annak a szellemi közegnek a megértését sem segíti elő, amely Szent Ágoston korát jellemezte, s még kevésbé alkalmas arra, hogy 1930-ban ennek alapján lehessen rendszerezni és jellemezni az egyes eszmeáramlatokat, s ezek közt megjelölni a keresztény-katolikus világnézet helyét. Végül pedig ez a beállítás megnehezíti annak érzékelését, hogy az említett irányzatok között esetenként nagyobb távolság van, mint amekkora különbség közülük a humánusabb fölfogásokat a katolikus állásponttól elválaszthatja.

A most idézett — inkább egyéni — gondolatokhoz képest egy másik kérdésben még elfogadottabb volt Szent Ágoston példáját követni. Ez a probléma a kereszténység antikvitás-képe. Antikvitás és kereszténység, illetve az antik és a keresztény kultúra viszonya önmagában véve egy sokrétű történeti-filozófiatörténeti problémát alkot. Hasonlóképpen szerteágazó eszmetörténeti kérdés az, hogy erről a viszonyról a századok során milyen képet alakítottak ki. A két háború közti időszakban nálunk is az a már régóta kialakult nézet volt általános, hogy Szent Ágoston, a latin patrisztika legnagyobbja, egészében véve mind a klasszikus, „pogány” görög-római kultúrát, mind pedig a görög egyházatyák munkásságát érdemük szerint értékelte és hasznosította, azaz megfelelő módon és arányban tekintett el tőlük, illetve emelte be őket saját gondolkodásába, megalapozva így magát az európai kultúrát. A kereszténység antikvitás-képéről szólva egyrészt számításba kell venni Augustinusnak ezt a rómaikatolikus szellemű méltatását, végső soron egyfajta túlértékelését. Emellett figyelembe kell venni azt, hogy korszakunkban még előtte vagyunk a századunk derekán kibontakozó új teológiai áramlatoknak, s a katolikus gondolkodást leginkább a neoskolasztika befolyásolja, amely a figyelmet elsősorban a középkor szellemére irányítja. Ezek következtében, bár a két háború között nálunk is figyelemre méltó patrisztikai kutatások folytak⁴⁷, az antik kultúra problémája keresztény szempontból igen csekély mértékben fogalmazódhatott meg.

Szűkebb témánkat tekintve, a *Katolikus Szemle* két világháború közti időszakában először ezzel a hagyományos szemlélettel találkozhatunk. Írás foglalkozik 1929-ben Berdjajevvel, aki „kiutat keres az európai kultúrát fenyegető nagy veszedelemből”, s a mai kort bírálva egy új középkor szellemét, vallását hirdeti meg.⁴⁸ Szent Ágostonról

⁴⁷ Artner Edgár: *Ókeresztényegyház- és dogmatörténet*, Bp. 1946; Altaner, Bertold — Hermann Ipoly László: *Ókeresztény irodalomtörténet*, Bp. 1947; Ivánka Endre munkái stb. ezek eredményeképpen jelentek meg.

⁴⁸ Michel Károly: „Nicolas Berdiaeff: Un nouveau moyen-âge”, *KSz* 1929. 7. sz. 669. o.

írva pedig Schütz Antal szól arról, hogy a pogány görög szellem rendeltetése a keresztény metafizikai spekulációk szolgálata, továbbá, hogy Szent Ágoston a nyugati szellemnek megfelelően átvette és átfordította a görög patrisztika eredményeit.⁴⁹ Ebben a megnyugvást sugalló helyzetben jelent meg a harmincas évek közepén, mások mellett, az újhellénnek nevezhető mozgalom, egyrészt az *Apollo*-folyóirat köre, másrészt Kerényi Károly, aki *Sziget* című kiadványával és egész munkálkodásával az antik humanizmus alapján igyekezett új, követendő szellemi irányt felmutatni.

Nem föladatunk itt Kerényi jelentős tevékenységének értékelése. Fölfogását most csak abból a szempontból említjük meg, hogy az hogyan viszonyult a keresztény tradícióhoz. Kerényi és a katolicizmus viszonyát Lackó Miklós a következőképpen látja: „Nos, Kerényi, egyéni meggyőződését tekintve, nem állt szemben a katolicizmussal (ifjúkorának volt egy kifejezetten vallásos korszaka is), az azonban kétségtelen, hogy antik vallás-magyarázata messzemenően relativizálta a vallásosságot mint lelki tevékenységet. Ő tudományosan kimutatta, hogy a keresztény hit az emberiség nem egyedüli és kizárólagos vallásos reagálása az életre; az antik vallás és a többi mitikus vallások is vallásos érzésen alapultak, de egy egészen más emberi-társadalmi korszak egészen más formák között jelentkező vallási tudatát fejezték ki.”⁵⁰ Antik és keresztény vallás elválasztásánál még fontosabb azonban itt Kerényi alábbi megfontolása: „Ma az ’antik mítoszhoz való áttörésről’ is szokás beszélni, vagy e jelenséget másik oldala felől tekintve: arról, hogy a nyugati emberben magában ’tör át’ az antik vallásosság, és, legalább egy-egy pillanatra, ismét életre kél. Sőt, az antik vallásnak egy híres, és hozzátehetjük: mélyen vallásos ismerője, Walter F. Otto azt állítja, hogy az európai ember vallási eszméjének tulajdonképpen a görög vallás felel meg.”⁵¹

Ez az a pont, ahol Kerényi természetesen bírálatot vált ki katolikus oldalról, bár sok más fejtegetésében bensőséges összefüggéseket mutat ki antik és keresztény szellem között.⁵² A *Katolikus Szemlé*ben elsőként Boldizsár Iván fordít figyelmet ezekre az áramlatokra: „A kereszténységtől elfordulók felsorolását ismét az Apolló-val kell kezdeni — írja Boldizsár —. Hogy a név maga nemcsak az ókoriságra utal, bizonyítja az első szám már többször idézett programadó cikkének kihangzása: ’A magunkban

⁴⁹ Schütz, i. m. (1930), 392. o.

⁵⁰ Lackó, i. m. 285. o.

⁵¹ Kerényi Károly: „Valláslélektan és antik vallás”, in: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok*, Bp. 1984, 266. o.: W.F. Otto nézete: *Die Götter Griechenlands*, 13. o.

⁵² Vö. pl. Kerényi Károly: „Humanizmus és hellénizmus”, in: i. m. (1984), 259—260. o., vagy nevezetes „Horatius noster” c. tanulmánya, uo., 207 skk. o.

hordott szellemértéket értéknek tudni, farkasnak lenni a szellemtelenséggel szemben, hattyúnak a szellem tisztasága előtt: ez maradt ránk az antikvitástól Apollon-vallásnak.⁵³ Ezeket a szavakat Kerényi Károlytól vették át, a magyar ókortudomány kiváló tudósától, aki határozottan hirdeti az Apollo-vallást⁵³; a folyóirat sokban az ő nyomdokaiban jár. Azt tartják, hogy a görög vallás 'emberibb és európaibb'a kereszténységnél. Amikor humanizmust mondanak, nem Morus Szent Tamás humanizmusára gondolnak, ami egészen pontosan kitűnik írásaikból. Hogy milyen ez az 'új antik vallás', az nem világos, de annyi bizonyos, hogy nem keresztény. Teljesen hasonló sikon mozog Kerényi Károly félevenként megjelenő folyóirata, a Sziget is. Néhány igazán pompásan megírt essay mellett ez az évkönyvjellegű folyóirat a görögség eszméit hirdeti. Az az átfűtöttség és megszállottság, amivel ezekről a témákról írnak, azt bizonyítja, hogy nem túlzás, ha náluk valami görög-humanista 'vallás' megalapítási szándékát tételezzük fel."⁵⁴ „Nincsen kizárva — teszi hozzá mindehhez Boldizsár —, hogy ebben a kereszténységtől való elfordulásban erős visszahatás is közrejátszik: visszahatás arra a mozgalomra, amely a kereszténység szót politikai jelszóként használja [...] A fiatal értelmiség ösztönösen irtózik a jelszavaktól, s intenzív csömör fogja el az unos-untalan hallott 'keresztény nemzeti, keresztény nemzeti' szólamoktól.” Az újhellén irányzat mérlegét végül a cikkíró így vonja meg: „Az Apollo-vallástól nem kell tartani, az csak intellektuális inyencek között találhat követőkre, akik már úgyis 'régén túlvannak' a kereszténységen, de ott van a jobboldali s a baloldali politikai szélsőség, amelynek radikalizmusa kétségtelenül csábítja a fiatalokat.”⁵⁵

Ennek a cikknek az Apollón-vallást tárgyaló soraihoz a szerkesztő a következő megjegyzést fűzte: „Ezt a törekvést, amely külföldről csapott át hozzánk, annyira figyelemre méltónak tartjuk, hogy tárgyi és világnézeti tekintetben való megbíráását a Katolikus Szemle legsürgősebb feladatai közé iktattuk.”⁵⁶ Ennek a célkitűzésnek kíván eleget tenni Simon Sándor „Exisztenciális tudomány. A klasszikus görögséghez kell-e visszanyúlnunk az új ember-ideálért?” című írásával. Gondolatmenetét Simon az egzisztencia fogalmával indítja. Az egzisztencia — írja — sokat emlegetett szó, „jelöl annak, hogy a mai ember egzisztenciája, 'exisztenciális helyzete' megrendült”.⁵⁷ A problémát először Heidegger filozófiájának bemutatásával vázolja, majd megemlíti, hogy

⁵³ Az idézet Kerényi Károly „Halhatatlanság és Apollón-vallás” c. tanulmányából való; *Athenaeum* 19 (1933), 118. o. (= Kerényi 1984, 121. o.)

⁵⁴ Boldizsár, i. m. 59. o.

⁵⁵ I. m., 60. o.

⁵⁶ I. m., 59. o.

⁵⁷ Simon, i. m., 290. o.

német tudósok Heidegger előtt is igyekeztek a megrendült „német egzisztenciát” biztos talajra állítani. Itt jelöli meg a cikkíró Stephan George költő tanítványait, akik Nietzsche és Bergson szellemében hadat üzentek az Ész-Molochnak, ösztönnel és intuícióval indultak egy új ember-ideál keresésére, s elvetették mind a keresztény, mind a materialista ember típusát. Eszményüket ezek az írók George nyomán a görögségnél vélték megtalálni: „Egyedül a görögség tudta ugyanis ’kibékíteni’ az eget a földdel — vázolja nézeteiket Simon —. A görög itt élt a földön; élvezte, amit a föld adott: ételt, italt, szerelmet, szépséget; de nem vált paraszti, földszagú habzsolóvá. Felfedezte a világban az isteni rendet, megtalálta a Kozmoszt. Észrevette, hogy ő is egy tagja a Kozmosznak, éspedig középponti tagja. Kozmoszt teremtett tehát önmagában is, amelynek legszebb hirdetői szobrai kiegyensúlyozottsága, műformái ragyogó csiszoltsága, filozófiájának égbetörő lendülete. A görögség felé fordul tehát az új tudósok figyelme. Megbámulják a görög ember csodálatos ’létbiztonságát’ és műveikben művészi előadásmóddal mutatják meg a létük-bizonytalan kortársaknak, hogy a görögség világhelyzetének szilárdságán okulva, miképpen erősíthetik meg önnön-exzisztenciájukat.”⁵⁸

A George-körhöz hasonló nézeteket hirdetnek egyes vallástörténészek is: a königsbergi Walter F. Otto és a frankfurti Franz Altheim.⁵⁹ Mindkét tudós „végső elemzéseikben az ember egzisztenciális helyzete iránt érdeklődik. A keresztény embert ők sem tartják alkalmasnak arra, hogy mintául szolgáljon. Az a vallás — mondják —, amely az élet súlypontját a túlvilágba helyezi, és amely természetfölötti segítő kéz után nyújtózkodik, csak meggyengült, saját ’lényegességükben’ nem bízó emberek menhelye lett.”⁶⁰ Simon itt utal arra, hogy Otto szerint a kereszténységnek a görög-római ókor „zu groß” volt⁶¹, majd így jellemzi fölfogásukat: „Az ő istenük, mely az ember létezésének biztosítására lenne hivatva, nem a Heidegger-féle szubjektív isten, hanem az objektíve létező örök Kozmosz, mely kezdetben Kaosz volt ugyan, de a maga erejéből Kozmosszá fejlődött, és e Kozmosznak ’lelke’ az emberben ébredt királyi, isteni öntudatra. [...] Nálunk — folytatja a cikkíró — az ’egzisztenciális tudomány’ (lényegtudomány) képviselője egy új tudományos folyóirat, amelyet a múlt év augusztusában Kerényi Károly, az európai-hírű pécsi egyetemi tanár indított meg *Sziget* címmel. Mit jelent a folyóirat címe?

⁵⁸ I. m., 291. o.

⁵⁹ W.F. Otto: *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt 1934²; F. Altheim: *Römische Religionsgeschichte* I—III., 1933.

⁶⁰ Simon, i. m., 291—292. o.

⁶¹ W.F. Otto: *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923, előszó; vö. még Altheim, i. m. III. köt., 138 skk. o.

Horatius a XVI. epóduszban, megutálván az Augustus császár uralmát megelőző kor politikai, társadalmi és vallás-erkölcsi helyzetének tarthatatlanságát, kiadja a jelszót: 'Mi jobbak menekülünk!' — De hová? A Boldogok Szigetére! ('Arva beata petamus!') Akár földrajzi, akár szellemi értelemben vett szigetre gondol e helyen Róma vátesze, egy dolog mindenképpen bizonyos: mindazok, akikben él a vágy a jobb után, hagyják el a romlott környezetet és tömörüljenek szigetté a romlás közepette [...] Kerényi folyóiratának címe is szellem-szigetet jelent. 'Teret', hol a 'legmagasabb követelmény szerint' lehet művelni a tudományt; hol megépülhet a legjobb műhely, melyben a szigetiek a 'legmagasabb szellemkövetelmény' irányítása alatt dolgozhatnak. Ezzel a szigeti műhely elkülönül egyéb műhelyektől, amelyekre nem jellemző a legmagasabb szellemkövetelmény."⁶²

Simon ezután Gallus Sándornak a *Sziget*ben megjelent cikkét elemzi, rámutatva, hogy annak célja a tudományt az élet alakításába bevonni, s fölfogásának lényege az az elképzelés, hogy míg eddig a vallás mutatta meg, mibe kapaszkodjék az ember, ez a föladat ezentúl erre az új vallási jellegű tudományra kell, hogy háruljon. Keresztény szempontból itt kiszakadásról van szó — állapítja meg Simon: „Attól a pillanattól fogva, hogy a német bölcselet sokakban megingatta az értelem igazság-megismerő képességébe vetett bizalmat, a tudósvilág egy része nem érezte többé szilárd kapaszkodási pontnak a keresztény filozófia-nyújtotta igazságot.”⁶³ Kerényi körével szembeni ellenvetéseit Simon három pontban határozza meg: igazság-fogalmuk, panteista világképük s a tudományból világnézetet formáló eljárásuk. Nézeteik azonban korántsem vetendők el mindenestől Simon szerint, aki a „keresztény egzisztenciális tudós” kialakítása érdekében Kerényiék átértelmezését tartja kívánatosnak: „E pontban Przywara Erich jó segítségünkre, aki 'Christliche Existenz' című művében⁶⁴ megmutatja, hogyan lehet az ellenfél értékeit megkeresztelni.”⁶⁵

Megjegyzendő, ezzel a kritikai vonallal egy jó évtized múltán ismét találkozhatunk, immár a *Vigilia* hasábjain. Simon ekkor Kerényi Niobé-könyvét⁶⁶ veszi szemügyre, s a föntiekhez hasonló szellemű bírálattal illeti. Kerényi emberfölfogását jellemezve Simon kitér arra: „A könyv utolsó fejezete megkockáztatja azt a nézetet, hogy az európai humanizmus ügye azon áll vagy bukik: sikerül-e magunkban megtalálni és — az ókor emberének példáján ihletődve — új képpé, valóság-irányító képpé újjászülni a régi

⁶² Simon, i. m., 292. o.

⁶³ I. m., 293. o.

⁶⁴ E. Przywara: *Christliche Existenz*, Leipzig 1934.

⁶⁵ Simon, i. m. 296. o.

⁶⁶ *Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zürich é.n.

ember arcának szunnyadó vonásait.”⁶⁷ A szerző úgy látja, Kerényi nyomán az ókor embere minta-emberré válik azok számára, akik megelégednek a felszintézéssel, a lét ellentéteinek antik módra való egybefogásával, vagyis akik nem bírják el az *imitatio Christi* súlyát. „Niobe: ez a könyv — írja Simon — Kerényi látomását tartalmazza az antik emberről, de akaratlanul is arra szánva, hogy minden más emberkép közül az antik emberkép lehessen nemzője a jövő Európa emberének. Ez a szándék végzetesen elhibázott, mert ha Európának s a világnak ember-eszményre van szüksége, nem teheti rá életét olyan emberképre, amely nem meríti ki az ember mivoltának teljes tartalmát, hanem az ember-ségnek csupán egyik eshetősége.”⁶⁸

Visszatérve az előbb tárgyalt írásra: ami magát a sziget-gondolatot illeti, szükséges itt röviden utalnunk arra a kérdésre, hogy ez az elv milyen értelemben kaphat helyet a keresztény, jelen esetben a katolikus gondolatvilág keretei között. Ennek jelzésére szolgáljon Schütz Antalnak már idézett, s még 1930-ból származó írása, amelyben Szent Ágoston magatartását ecseteli: „Beata solitudo, sola beatitudo: [...] ez lett jelszava; és mi, hanyatló kornak (minő volt a 4. század végi Róma) fáradt gyermekei, mi megértjük, ha Szent Ágoston néhány barátjával félrevonult, előbb Milano mellé egy közös barátjuk tanyájára (Cassiciacum), majd Thagastéban egy villába, és ott 'procul negotiis' teljes odaadással Istenbe akart mélyedni és tulajdon lelkébe.”⁶⁹ Már a „procul negotiis” horatiusi eszméje is jelezheti, hogy ezen a szinten különösebb ellentétet nem lehet megragadni az antik és a keresztény elképzelések között. Schütz azonban előbbi sorait így folytatja: „De ezzel a remeteszerű elmélődéssel be nem érte”, majd 2Tim 2,5 alapján arról ír, hogy a mennyei nyugalom csak szabályszerű harcnak lehet a jutalma.⁷⁰ Ez a gondolat arra az általános — később a II. vatikáni zsinat nyomán különösen kidomborított — keresztény elvre utal, amely helyet biztosít, sőt jelentőséget tulajdonít a keresztény ember e világi küldetésének és erkölcsi magatartásának. Megállapíthatjuk ugyanakkor, hogy ebből a szempontból sem lehet kifogást emelni Kerényivel szemben, hiszen a sziget-gondolat a maga elvonultságában is szellemi hatóerőt kíván képviselni, s ebben a vonatkozásban az Apollón-vallás kimondott célja is: „Farkasnak lenni a szellemtelenséggel szemben.” Hozzátehetjük még, hogy annál is kevésbé tartható ellentétessnek a két álláspont, mivel a Schütz által említett „szabályszerű harc” az alábbi gondolatmenetbe illeszkedik: „Aki harcol, nem bonyolódik bele az élet mindennapi

⁶⁷ Simon, 1949, 414. o.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Schütz, i. m. (1930), 390. o.

⁷⁰ Vö. i. m., 391. o.

dolgaiba, különben nem vívja ki vezére elismerését. A versenyző is csak akkor nyeri el a babérkoszorút, ha szabályszerűen küzd.”⁷¹

Térjünk vissza most a filozófiai tájékozódás általános kérdésére a 30-as években. Van, aki „a mai vajúdjó életszemléletek”, „a mai zavaros eszmeáramlatok” ismételt megállapítása nyomán az „igazi metafizikai megalapozás” igényét fogalmazza meg⁷², s van — Hamvas Béla —, aki egyenesen „az egész modern filozófiának antropológiai fordulatáról” beszél.⁷³ Jaspers, Unamuno vagy Heidegger filozófiáját emlegetve számosan foglalkoznak a bontakozó egzisztencializmus eszmevilágával, továbbá — részben hasonló, részben eltérő gyökerekre hivatkozva — egy új tragikus szemlélet kialakulásával. Mint ahogy már részben jeleztük, a 30-as évek második felében ezekből a szálakból lassan összeáll egy keresztény-exzisztencialista-antropológiai fogantatású, laza, de rokon szellemű elveket felölelő gondolatkör, amely sajátos hangot jelent a korszak többi jellegzetes filozófiai irányzata mellett. A 40-es években — úgy tűnik — az áramlatok bizonyos átrendeződése indul meg, az előbbi eszmekör összetartó ereje, vonzástere gyöngülni látszik, arculata elhalványodik, képviselői már kevésbé egymáshoz, mint inkább más fölfogásokhoz, más irányzatokhoz kapcsolódnak.

Természetesen sokszor tapasztalható az is, hogy egyes irányzatokat tárgyalva a cikkírók egyszerűen ezek keresztény értelmezését igyekeznek kialakítani. Ez történik például Heidegger esetében, akivel bővebben két, egymástól eltérő hangsúlyozású írásban találkozhatunk. Az egyik Simon Sándor már taglalt tanulmánya, a másik egy két hónappal későbbi, „A nemzeti szocializmus metafizikájának tragikuma” című közlemény. Mindkét tanulmány rámutat, hogy Heidegger gondolkodásában az emberi egzisztencia alapvető dimenziója a konkrét és véges idő, amelynek következtében a halál bennrejlis egzisztenciánk minden pillanatában. A két írás gondolatmenete ezután elválik egymástól. A jelzett emberi szituációból Simon (Heideggerre hivatkozva, de érzésünk szerint a kelletténél jóval könnyedebb lendülettel) eljut teodiceára-irányuló következtetéseihez: „Érzéseink, elhatározásaink és cselekedeteink mögött egy ősbib, magasabb Exisztenciának jelenlétét érezzük. Ez az érzés a 'Transzendenz zu Gott' megérzése. Megérzése annak, hogy létünk nem mi-magunkból meríti a létszilárdságot, hanem az Istenből, aki a teljes lét... Hogy azután van-e valóban Isten — mondja Heidegger —,

⁷¹ 2Tim 2,4-5

⁷² Balassa Bruno: „Bölcséleti és pedagógiai írások”, KSz 1935. 3. sz. 178.o.

⁷³ Hamvas Béla: „A világnézetek harca. Noszlopy László könyve”, KSz 1938. 6. sz. 359. o.

soha meg nem állapíthatjuk; ám maga az Isten-élmény elegendő ahhoz, hogy eloszlassa szorongásunkat.”⁷⁴

Ehhez a szemlélethez képest sokkal inkább kitűnik Heidegger és a katolikus fölfogás különbsége a másik említett közleményből, amely az emberi egzisztencia problémáját az alábbi irányba vezeti tovább: „Végesnek lenni e végeesség tudása nélkül nem borzalmas. Tudatában lenni azonban a gyökeres végeességnek, érezni magunkban a maradandóság vágyát, s ugyanakkor tudni, hogy minden pillanattal többet veszünk el létezésünkől: ez a borzalmas. Az embert, ezt a konkrét véges időt, ezért tölti el állandó szorongás; bele kell vetnie tehát magát a világ dolgaiba, hogy enyhítsen a szörnyű érzés kínjain”⁷⁵ Az emberi életnek ilyen fölfogása kétségtelenül tragikus — állapítja meg a cikkíró, s hangsúlyozza, hogy a keresztény álláspont ettől jelentősen eltér. Elismeri ennek a filozófiának igazságelemeit, értékelése szerint azonban Heidegger metafizikájának — a legtöbb modern bölcslethez hasonlóan — megvan „az a fogyatékossága, hogy megtagadja az embertől a szellemiséget, ugyanakkor, amikor elismeri öntudatosságát. Nem látja a belső ellentmondást az ő 'Dasein'-jében, amely ugyanazzal az aktussal, amellyel megállapítja totális megérthetőségét, megállapítja lényegi meg-nem-érthetőségét is. 'Az ellentmondás csak akkor oldódik fel, ha megengedjük, hogy az, ami ekként működik bennem és általam, maga Isten, amennyiben az istenség egyik részesedője vagyok.”⁷⁶

A két cikk fejtegetései azt mutatják, hogy Heideggernek és a katolikus íróknak a látleletei magáról az emberi egzisztencia belső ellentmondásosságáról sok tekintetben nagyon hasonlóak egymáshoz. Ami az értékelések közti eltéréseket illeti, a hivatkozott írások természetesen a kor katolikus gondolkodásának érdeklődési irányát és eljárás módját jelzik. Úgy véljük azonban, jelen esetben nem elsősorban ennek a gondolkodásnak a kiegyensúlyozatlanságát kell föltételeznünk, amikor ilyen eltéréseket látunk a Heideggerre vonatkozó elemzések között. Igaz ugyan, hogy ezek az írások a *Lét és idő* megjelenése után egy évtizeddel születtek meg, Heidegger úgynevezett első gondolkodói korszaka azonban a tárgyalt problémákat egészen implicit módon vagy — ami például a transzcendencia fogalmát illeti — sajátos értelemben tartalmazza, s nagyobb rálátást Heideggernek mindenekelőtt az Isten-kérdésről alkotott véleményére inkább csak későbbi művei és megnyilatkozásai alapján nyerhetünk. Utalunk itt például

⁷⁴ Simon, 1936, 290—291. o.

⁷⁵ „A nemzeti szocializmus metafizikájának tragikuma”, *KSz* 1936. 7. sz. 479. o. Ez a közlemény annak a cikknek az ismertetése, amelyet Thielemans „La métaphysique du nazisme” címmel írt a *Nouvelle Revue Théologique* ban, Delp „Tragische Existenz” c. művéről.

⁷⁶ I. m., 480. o.

a „Levél a humanizmusról” című, 1947-ben megjelent nevezetes írására⁷⁷, amelyre hivatkozva a mai teológus világosan kijelentheti: Heidegger „saját bevallása szerint nem teista, de nem is ateista. Véleménye szerint az ember 'világban-való-lét'-éből sem pozitíve, sem negatíve nem bizonyítható az 'Isten-felé-nyitott-lét'.”⁷⁸ A heideggeri lételméletnek ez az — első korszakban is megbúvó — vonása egyrészt érthetővé teszi, hogy az erre vonatkozó korabeli értelmezések bizonyos mértékig ambivalens módon fogalmazódtak meg, másrészt ugyanígy érthetővé teszi, hogy katolikus részről éppen ebben az irányban érdeklődést mutattak, s az Isten-kérdést Heidegger filozófiájában továbbgondolásra és magyarázatra szoruló problémának érezték.

Az idő mint egzisztencia-fogalom áll a kiindulópontjában egy következő tanulmánynak is, amelyet a szerkesztő joggal kapcsolt az előbb említett cikkekhez. „Az új tragikus érdeklődés” — ez a címe Dénes Tibor munkájának, amelyben a szerző a tragikus szemlélet egyes jellegzetes korabeli megnyilvánulásait tekinti át.⁷⁹ Emlékeztet „a fin du siècle szomorú pszichéjére”, majd hangsúlyozza a tragikus érdeklődés megújult időszzerűségét, amely az egész európai gondolkodásban megfigyelhető. E megerősödő szemlélet első állomásának tartja annak megsejtését, hogy a tragikum több, mint esztétikai kategória. Bírálatról illeti ezért Ritoók Emma fölfogását⁸⁰, aki a tragikumot a maga legtisztább és legteljesebb objektivációjában, a művészetben, közelebbről a tragédiában látja. A tragikum kérdésének a jelentősége egzisztenciális — hangoztatja a szerző, s méltatja az ókortudomány szerepét ennek érzékeltetésében: „Most újra az ókortudomány ad indítékot a tragikus érdeklődésnek egyik nagyhatású magyar reálfilológusa személyében. Kerényi Károly egész munkáját ennek a kultúrát megalapozó érdeklődésnek a szolgálatába állítja”⁸¹ — jelenti ki Dénes. Egyetértőleg követi

⁷⁷ *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”*, Bern 1947.

⁷⁸ Bolberitz Pál: *Filozófiai istentan*, Bp. 1981, 77. o. A „Levél a humanizmusról” c. íráson kívül Heidegger témába vágó megnyilatkozása még pl. 1966. szept. 23-án folytatott beszélgetése, amelyet a *Der Spiegel* 1976. 23. száma (máj. 31.) közölt: „Már csak egy Isten menthet meg minket” címmel (magyarul lásd *Vigília* 1980. 3. sz. 190—192. o., ford. Fila Béla). A kérdéshez lásd még A. Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978.; Hans-Jürg Braun (Hrg.): *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Zürich 1990.

⁷⁹ Dénes, 1937, 405. o.

⁸⁰ „Die Weltsphäre des Tragischen”, *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* XXIX. k. 3—4. sz. (1935).

⁸¹ Dénes, i. m. 407. o. A szerző Kerényi alábbi munkáira hivatkozik: „Dionysos und das Tragische in der Antigone”, *Otto-Festschrift*, Frankfurt 1934; „Az örök Antigone”, *Athenaeum* 1934. 1—3. sz.; *Gondolatok Dionysosról*, Pécs 1935; „Orphikus lélek”, *Athenaeum* 1933. 6. sz.

nyomon Kerényi elemzéseit, majd Antigoné alakjával kapcsolatban — Somogyi Antal tanulmányára⁸² hivatkozva — rámutat: „Íme, ez az a pont, amelyen a katolikum bele tud kapcsolódni ebbe az új tragikus érdeklődésbe [...] Az élet valódi értelmére mutató hit és az abból fakadó remény ad művéhez kitartást és erőt, mert ez a hit a mulandóság felett győzedelmeskedő isteni valóságon nyugszik. Az emberi létnek tragikus a struktúrája, de éppen ez az áldozat teszi azzá — naggyá és hősivé. S ez 'a kapcsolat nemcsak a görög szellem megváltásra utaltságát mutatja, hanem egyúttal a keresztény hitnek másvilági célokat a földi valósággal egybefogó meglepő realizmusát is’.”⁸³

Áttekintésében a szerző kitér arra, hogy a tragikus érdeklődés most különösen figyelemreméltó a magyar gondolkodásban, mert „ha külső indítékokat kap is, nem a népi tudat ellenére alakul s nem szolgálja a külföldi, elsősorban német gondolkodásnak. A magyar tudományos gondolat — vélekedik Dénes — végre lélek szerint is magyar és egyéni, és éppen mivel az, sokkal inkább hordja magában a kozmikus érték ígérétét.”⁸⁴ Vonatkozik ez Kerényi Károlyra, aki a szerző megjelölése szerint „végzetszerűen magyar gondolat munkása”⁸⁵, s érvényes Prohászka Lajosra, akit egész lényé „ennek a kultúrát alapozó új magyar tragikus érdeklődésnek irányítójává”⁸⁶ rendelne. A szerző most Prohászka egyes munkáit veszi szemügyre⁸⁷, s utal rá, hogy írójuk némileg Unamuno nyomán jut a tragikus életérzés gondolatához.⁸⁸ Emlékeztet arra, hogy Kerényi és Prohászka az antikvitásból indulnak ki, itt azonban különbséget tesz a tragikum szempontjából ókor és jelenkor közt: „A tragikus életérzés, ez a lényegében epikus, 'kozmovitális' érzés a görögségben egészen más jelentésű, mint ma. A lét és a tragikum elválaszthatatlan ugyan az antik világban is, de kapcsolatukat módosítja, széppé teszi

Kerényi itt jelzett kedvező értékelését egyébként hamarosan követi egy a korábban bemutatott bírálatok szellemét követő cikk, amely „az antik világért való kritikátlan rajongást” fedez föl annak „utolsó szerelmesei, klasszikus filológusainak részéről”: Várdai, i. m. 3. o.

⁸² Somogyi Antal: „Antigone és az áldozat törvénye”, *Vigilia* 1936. 1. sz.

⁸³ Dénes, i. m., 408—409. o.

⁸⁴ I. m., 405. o.

⁸⁵ I. m., 407. o.

⁸⁶ I. m., 409. o.

⁸⁷ Prohászka Lajos: „Pauler tragikus életérzése”, *Athenaeum* 1933. 8. sz.; *A vándor és a bűjdöső*, Bp. 1936. Lásd még Bognár Cecil: „A vándor és a bűjdöső. Prohászka Lajos könyve”, *KSz* 1936. 12. sz. 774—775. o.

⁸⁸ Unamuno, aki 1936-ban hunyt el, 1913-ban jelentette meg *A tragikus életérzés* c. művét (magyarul: Bp. 1989); lásd még Csejtei Dezső: *A spanyol egzisztencializmus története. Miguel de Unamuno és José Ortega y Gasset filozófiájának fő kérdései*, Bp. 1986.

'a létezés nagy pathosza', az Eros. A nyugati ember tragikus életérzését a kereszténység kezdi kiformálni [...]”⁸⁹ — folytatja Dénes, és azt fejtegeti, hogy itt az Isten „sumum essé”-je kerül szembe szükségképpen az ember „minus essé”-jével, a keletkezés és elmúlás világával. A bűn és a halál révén a földi élet tragikus, a kereszténységben azonban — s ezt a szerző joggal emeli ki — „ez a tragikum nem az igazi lét országából való”.⁹⁰ A cikkíró végezetül rámutat, hogy a modern tragikus életérzés a keresztény fölfogáshoz képest erősen módosult: „A nemléttől, a Pascal néma csendjétől való félelem nyugtalanítja ma az embert, és ezt a félelmet a modern idők két motívuma juttatja érvényre, mégpedig a mechanizáció és a szubjektivitás sajátos értékelése. Ott van igazán tragikum, ahol az egész világ a személyiségben összegződik”⁹¹ — állapítja meg Dénes, és annak a véleményének ad hangot, amely szerint a lélek küzdelme csak tragikus végű lehet, ha világnézete nem keresztény.

A keresztény szellem megértésének új szempontjaira és a metafizikai, egzisztencialista, mitológiai vizsgálódások egyes újabb eredményeire hívja föl a figyelmet Hamvas Béla magas színvonalú, de némiképpen önkényes logikát formáló szemléjében. Ami a kortárs eszmei tájékozódást illeti, nem titkolja hiányérzetét: „Nálunk legfeljebb és csak néhányan a szellemtörténetnél tartanak, sokan még ott sem. S a szellemtörténetet is még háború előtti formájában művelik. A német szellem azóta hozzávetőlegesen öt nagy fejlődési fokkal lépett előre.”⁹² Ennek a megállapításnak kissé fölényes hangvételétől még eltekinthetnénk. Azt azonban szóvá kell tennünk, hogy a különböző eszmei áramlatoknak kifejezetten fejlődési sorként való elrendezése, se láncolatban a korábban érvényesült gondolkör meghaladottként való ábrázolása helytelen megközelítés. Hamvas áttekintése mindazonáltal igen értékes szempontokkal ismerteti meg olvasóját.

E fejlődési sorban a szerző elsőként a George-körnek főként Gundolf művei alapján elterjedt szellemiségét említi. Mint írja, ez állt legközelebb a háború előtti Németország szellemi vezéreihez, Diltheyhez, Chamberlainhez és Simmelhez. A sorban a második a Dvořák-féle művészettörténet mint szellemtörténet. Harmadikként következik a Bachofen—Klages-féle „nagy szellem-élet probléma-világ felvetése”. Ezt a George-kör érettbb szellemiségének megnyilatkozása követi, amely irányzat legfőbb műve Wolters könyve a német szellem történetéről az utolsó harminc esztendőben. Az ötödik fok fő képviselője pedig elsősorban Obenauer Karl Justus műve. Mindezek a fejlődési fokok

⁸⁹ Dénes, i. m., 409. o.

⁹⁰ I. m., 410. o.

⁹¹ Uo.

⁹² Hamvas Béla: „Athén és Jeruzsálem”, *KSz* 1939. 7. sz. 414. o.

határozott irányba tartanak — hangsúlyozza a szerző, hozzátéve, hogy mindebből olyan jelentős személyek maradtak ki, mint Scheler, Heidegger, Jaspers, Spengler, Frobenius és Barth.⁹³ Részben túltipologizált, részben — mint a kimaradt nevek mutatják — nem kellően átfogó ez a szellemi tabló, annyiban azonban tanulságos lehet, hogy a kortárs szemével láttatja az arányokat.

Eckart Peterich, Hans Urs von Balthasar, Alois Dempf és Karl Prümm művei⁹⁴ alapján Hamvas úgy látja: pogány-keresztény antagonizmusban élünk. Hamvas szerint a problémát legélesebben Lev Sesztov mutatja be: „A lappangó ellentétet nem-katolikus szerző mondja ki nyíltan. A pogány-keresztény válaszut és időnk fenyegető vagy-vagy-jának elemzője sajátságosan mélyen vallásos, de orientális módon, zaklatottan, csaknem démonikusan megszállott gondolkodó: Sesztov Leon. Könyvében⁹⁵, amely éppen olyan nyugtalanító, mint a szerző minden műve és egész munkássága és egész Dosztojevcszkijen nevelődött szelleme, kimondja az antagonizmust: pogányság és kereszténység, Athén és Jeruzsálem.”⁹⁶ Hamvas figyelmeztet arra, hogy Sesztovnál a pogányság először is nem tisztán negatív fogalom. A pogányság, miként a kereszténység is, mindenekelőtt „világmagatartás: az örökkel szemben elfoglalt egyszersmindenkori és végső helyzet”.⁹⁷ Sesztov szerint pogány a politika, a gazdaság, a tudomány, a filozófia, minden, ami hisz a szükségszerűségben. Ezt az egész komplexumot a görög fölvilágosodásra vezeti vissza, s fölmutatja a görög szellemben az *ananké* alapvető fogalmát. Az *ananké* a szükségszerűség, a világ törvényszerűsége, az istenektől független könyörtelen valóság: „Ez az, amit a tudomány kutat, amin a filozófia elmélkedik [...] Ha az ember az igazságot meg akarja ismerni, az ananké törvényszerűségeit kell megismernie [...] De azáltal, hogy az emberek szintén megismerhetik a szükségszerűséget, az istenektől független ősből és régibb és alapvetőbb valóságot, olyan helyzetbe jutnak, hogy autonóm magatartást vállalhatnak a világegyetemben és 'az istenekkel nem kell többé számolniuk'. Hiszen azok is az anankét szolgálják. Ez az autonóm emberi tudomány, filozófia, autonóm emberi erkölcs, politika, gondolkodás gyökere. Ez — Athén.”⁹⁸ A másik szemlélet nem

⁹³ Vö. Hamvas, i. m., 415. o.

⁹⁴ E. Peterich: *Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938; H. Urs von Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele* I—III, Salzburg 1938—39; uő: *Geist und Feuer. Origenes*, Salzburg 1938; A. Dempf: *Christliche Philosophie*, Bonn 1938; K. Prümm: *Die christliche Glaube und die altheidnische Welt* I—II., Leipzig 1938.

⁹⁵ Leon Schestow: *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Graz 1938.

⁹⁶ Hamvas, i. m., 416. o.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ I. m., 417. o.

az *ananké* igazságára irányul. Szembenáll a szükségszerűséggel, új morált, új szellemet teremt. Ez a szabadságért küzdő új magatartás túl van az értelmén és a megismerési ösztönön: „Ez az anankén túl, az értelmén és autonómián túl, megismerésen, szellemen túl lévő magatartás nem politikus, nem anyagi, nem tudományos, nem filozófiai és nem athéni. Ez: a vallás — ez: Jeruzsálem.”⁹⁹ A modern pogányság gyökere mélyebb, mint azt az ember gondolná — írja Sesztov, de úgy látja: amikor az ember ki meri mondani, hogy szükségszerűség nincs és hogy a szabadság világában él, sőt „amikor azt merészeli mondani, hogy : szükségszerűnek hívja az ember saját tehetetlenségét, teremteni nem tudását és saját rabszolgaságát — akkor Athén területét elhagyta s vállalta a keresztény szabadság elvét: a felelősséget, a szuverenitást, a személyes tudatot, az egyéni sorsot — Jeruzsálemet”.¹⁰⁰

A mai ember szellemi helyzetét Hamvas súlyosnak, sőt válságosnak tartja. Sorai közt mintha az is meghúzódna: a válságra mutat maga az is, hogy a helyzetet ekként láttató intellektusok „felszólítanak arra, hogy szálljak szembe kétezeröttszáz éves hagyománnyal”.¹⁰¹ Azonban, ha az ember úgy látja, hogy az *ananké* a rabbá-tett emberi szabadság, a küzdelem útjára kell lépni. A kereszténységet Hamvas ma éppoly forradalminak látja, mint kétezer évvel ezelőtt, mert a szabadság elvét viszi az emberek közé. „Az igazság hit, az értelem hozza a megnyugvást és az elégedettséget. De a világot először meg kell alkotni, mielőtt az ember a megnyugvásra ráérne. Az alkotás, és pedig: a szabadság alkotása az első: a felelős és tudatos személyes ember”¹⁰² — állapítja meg Hamvas —. „Nem jutottunk tovább. Csak gazdagodtunk valamivel: mélyebben látjuk ugyanazt a követelést. Csaknem egész mélységében már, egész a gyökerekig: az ősjelenségek világához érkeztünk, ahol értelem, ész tapasztalata érvénytelen és érvénytelen még a szellem is és ahol a mindenkori ember egzisztenciális mitológiájának kellős közepén vagyunk”¹⁰³ — áttekintését zárva így jut el saját hangjához Hamvas Béla, s ha szavait megfontoljuk, mi sem kívánunk többet mondani az e szemlében fölvonultatott filozófiai erőfeszítésekről.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ I. m., 418. o.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo.

FÜGGELÉK

A Katolikus Szemle történetének dokumentumaiból:

Levelek Mihelics Vidhez

1. Kornis Gyula — *Mihelics Vidhez: Budapest 1933. XII. 31.*

Kedves Bélám!

Nem szeretem a szkématikus újévi gratulációkat: sohasem szoktam buékozni.

Most kivételt teszek. Tegnap egész este a Katolikus Szemlének újévi számát olvastam. S most ellenállhatatlan lelki szükségletem, hogy Neked boldog új esztendőt kívánjak: legyen a Katolikus Szemle minden száma olyan, mint ez.

Ahogy Te az Új Feladatokat bölcsen és sugalmazó erővel kitűzöd, különösen a katolicizmus hivatását a Duna-medencében élő kis népek körében, amilyen klasszikusan értekezik a mi Schützünk (akinél Pázmány óta nem volt nagyobb magyar teológus) a Katolikus Világnézetéről, amilyen megértéssel ír Bajza a nemzetiségi kérdéstről és Molnár a diákzsendülésekről: az mind valóban a legtartalmasabb, példaadó és iránytszabó. A fiatal Bethlen Iván kitűnő tollú ifjú: csak a gondolatmenete volna szilárdabb gerincű.

Szívből ölel
régii szeretettel
Kornis Gyula

2. Cs. Szabó László — *Mihelics Vidhez: Budapest, 1938. dec. 30.*

Igen tisztelt Barátom!

Nagyon hálásan köszönöm a szokatlan és fontos témáról írt könyved [*Az új Portugália*, Bp. 1938 — F.Z.] elküldését. Időszerűsége csakugyan, helyszíni szemléd óta folyton növekszik.

Az „esetleges kemény kritikára” tett célzásodra azt válaszolom, hogy a kitűnő szerkesztésed alatt álló Katolikus Szemle adta valóban a legszebb példáit a néha kemény, de mindig tárgyilagos és becsületos kritikáknak. Ritka nagy szó ez a mai világban.

Vagyok készséges, tisztelő híved
Cs. Szabó László

3. Kovrig Béla — Mihelics Vidhez: Budapest, 1940. február 15.

Igen tisztelt Barátom!

Csodálkozva és őszinte sajnálkozással vettem megtisztelő leveledet, amelyben arról értesítesz, hogy a Katolikus Szemle szerkesztőségétől megváltál. Nem ismerem azokat az indokokat, amelyek Téged erre az elhatározásra juttattak, azonban úgy érzem, hogy a nagyobb veszteség nem Téged ér ezzel, hanem a folyóiratot, amely Benned a mai időköt megértő és haladó gondolkodású irányítót veszít el. Én a Te távozásod után nem óhajtom tovább vállalni a művészeti rovat vezetését, mivel távozásoddal nem látom biztosítottak azt a teljes gondolatszabadságot, amelyhez én írásaimban a Te beleegyezéseddel hozzászóltam.

Remélve, hogy eljön még a lehetősége annak, hogy a jövőben együtt dolgozhatunk és hálásan köszönve írártam a múltban tanúsított nagy kedvességedet, vagyok mindenkor

őszinte tisztelő híved:

Kovrig Béla

4. Kűhár Flóris — Mihelics Vidhez: Budapest, 1940. II. 19.

Kedves Barátom!

A Társulat elnökségének megbízásából átvettem a Katolikus Szemle szerkesztését. Első dolgom, hogy baráti szívvél köszöntselek és megköszönjem Neked azt a sok jóakaratot, melyet velem szemben mint szerkesztő tanúsítottál; megköszönjem gondos, odaadó, nagytávlatú munkádat, mellyel a Szemle szintjét emelted és az olvasóknak hasznossá és kedvessé tetted. Közvetlenül is éreztem íróasztalod elfoglalásakor, mennyire megkönnyítetted utódod dolgát az új szám és számok szerkesztésénél. Arra kérlek, ne vond meg a Szemlétől közreműködésedet, mely mindig rendkívüli értéke lesz folyóiratunknak. Engem pedig őriz meg baráti jóságodban, mely számomra öröm és kitűntetés. Rajta leszek, hogy a Szemlét úgy vezesse tovább, hogy eddigi irányán törés ne legyen.

Igaz tisztelettel és szeretettel köszönt híved

Kűhár Flóris

Kedves Barátom!

Bírálatra könyvet csak kitépott címlappal volna szabad kiadni, hogy a bíráló ne is tudja, hogy kinek a könyvről van szó. Mert kínos dolog a közletről ismert egyének • könyveit bírálni, főleg akkor, ha a könyvet maga a szerző küldi, különösen pedig ha az előzetesen megígértetett bírálat fejében jön a könyv. Márpedig Noszlopi könyvével ez utóbbi az esetem. Akkor természetesen még nincs nagy baj, ha a könyvről valóban csak jót lehet mondani, vagy pedig a szerző nem olyan érzékeny, hogy egyes kritikai megjegyzésekért megnehezteljen. Noszlopinál azonban nem ez az esetem. Nem állítom, hogy könyve rossz, de az eddigi kedvező bírálatok után bizonyos csalódással olvastam végig. Sok unalmas, terjengős szószaporítással találkoztam benne. (Mire való pl. a kis ködmön mesének hosszadalmas előadása? 119—120. lap. Avagy ki fog világos képet nyerni Noszlopi leírása alapján a karakterológia módszeréről? 23—50. lap.) Nem tagadom azért, hogy néhol valóban érdekes fejtegetéseket is olvastam. Másrészt ismerem Noszlopi túlságos érzékenységet is. Egy alkalomban már részesültem abban a megtiszteltetésben, hogy Noszlopi egyik munkáját, amit az Akadémia Filozófiai Bizottsága csak hosszas huzavona után adott ki, nekem kellett egyik folyóiratunkban ismertetnem. Írtam is róla tölem telhető jóakarató bírálatot néhány szerény kritikai megjegyzéssel. A vége pedig az lett, hogy Noszlopi — úgy hallottam — a kritikai megjegyzésekért neheztelt meg, másoktól pedig szemrehányásokat kaptam azért, hogy érdemén felül dicsértem a könyvet. Már most ezek után elképzelheted, hogy milyen hosszú, kínos töprengéssel szántam el magam egy újabb bírálatra és jórészt ennek tulajdonítsad eddigi késedelmeskedésemet. Hiszen Noszlopit egyébként nagyon derék, rokonszenves fiúnak tartom, akihez régi zavartalan barátság fűz és soha semmi összeütközésünk nem volt egymással. Már most érdemes-e egy könyv miatt megrontani a barátságot? Avagy szabad-e írni meggyőződéselem ellenére csupán a barátságért? Még azt a közbeeső megoldást sem választhattam, hogy hát egyszerűen semmit sem írok, mert hiszen Noszlopi előzetesen megígértette velem, ami elől kitérnem szintén barátságtalan lépés lett volna. Hosszas töprengés után végre az „amicus Noszlopi, magis amica veritas” elvére helyezkedve megírtam a mellékelt bírálatot, bár valószínűnek tartom, hogy Noszlopi nem lesz vele teljesen megelégedve. Hogy közlöd-e, vagy valami módon mindkettőnk megelégedésére elhárítod az ügyet, ezt diplomáciai bölcsességedre bízom. Legfeljebb még annyit jegyzek meg, hogy Noszlopi mások megbírálásánál nem szokta túlságosan respektálni a szerző érzékenységet. Így az Athenaeum legutóbbi számában P. Jánosinak A szellem című könyvét ugyancsak keményen és véleményem szerint nem is mindenütt egészen indokoltan bírálta. Végül pedig talán szabad annyira

tartanom magamat, hogy az én véleményemet valamely könyvről megbízható ítéletnek veszik. Nem tartom ugyan csálthatatlannak magamat, de nem akarok tudatosan másokat félrevezetni, sem nem akarom tudományos hitelemet elveszteni. Ezért nem voltam képes Noszlopi könyvéről oly lelkesedéssel írni, mint azt bizonyára ő, de talán Te is elvártátok volna. Mindazáltal megírtam, amit megírhattam, nehogy lustasággal vagy ígéretszegéssel vádoljatok. Nagyon kérek, ne vedd rossz néven, ha ezzel talán kellemetlen helyzetbe hoztalak; iparkodom majd legközelebb valami módon jóvátenni az ügyet. A jövőben is természetesen a legnagyobb készséggel állok rendelkezésedre a tőlem telhető módon.

A napokban megküldettem címedre Begabung im Lichte der Eugenik c. munkámat. Kérek, említessd meg valakivel, valahol — amennyiben említésre érdemesnek találod.

Igaz barátsággal köszönt
készséges híved
Somogyi József

Melléklet. Somogyi József: Jellemlátás és jellemigézés. Dr. Noszlopi László karakterológiai könyve.

Korunkat a technika századának, a sofőrember korszakának szokták nevezni. Az élettelen gépcsodák idővel annyira megigéztek bennünket, hogy mellettük elfeledkeztünk magunkról, lelki alkatunk, jellemünk tanulmányozásáról, még inkább jellemünk tervszerű, tudatos alakításáról. A sofőrember sokkal jobban ismeri gépkolosszusait, mint saját magát. Ezzel az egyoldalú technikai kultúrával szemben ellenhatásként mindnagyobb érdeklődés mutatkozik egy-két évtized óta a jellemvizsgálatok, a karakterológiának nevezett tudomány iránt. E tudomány ma már, mondhatjuk, divatossá vált. A különböző karakterológiai elméleteknek lassankint már alig áttekinthető száma iparkodik újabb és újabb típusok rendszerébe foglalva az emberi jellemeket feltárni és ezáltal saját magunkat, valamint embertársainkat behatóbban megismerni. E különböző elméletekben rendszerint más és más típusok szerepelnek és egyiknél sem látszik eléggé indokoltnak, hogy miért éppen ennyi típust és éppen ezeket veszi fel. Egyébként a különböző korok és körülmények is más és más jellemtípusokat termelnek ki, ezért már eleve sem látszik valószínűnek, hogy a környezettől függő jellemek végső és egyedül érvényes típusait sikerül összeállítani.

Noszlopi Lászlótól Jellemlátás és jellemigézés címmel a minap megjelent összefoglaló magyar karakterológiai munka nagyon helyesen nem törekszik mindjárt lezárt rendszert adni, hanem a rendszeralkotással járó előítéletektől menten iparkodik egyes jellemtípusokat vázolni. Célja elsősorban a karakterológiai alapfogalmak és alapjellemek fenomenológiai leírása főleg Jaspers, Jung, Klages, Kretschmer, Uitz, különösen pedig

Scheler idevágó munkái nyomán. Sok érdekes és részletes jellemrajzot nyújt egyes típusokról, főleg a nyárspolgár és a farizeus lelki alkatáról. Mindenütt iparkodik az etikai mozzanatokat is kidomborítani, úgyhogy munkája elsősorban etikai jellemtan. Végül röviden tárgyalja a jellemalakítás, az erkölcsi jellem befolyásolásának problémáit is.

Noszlopi mindenütt tisztult, emelkedett erkölcsi légkörben mozog. Megállapításai valláserkölcsi szempontból a legszigorúbb kritikát is kiállják. El kell ismernünk a szerző széleskörű olvasottságát, gördülékeny stílusát és sok szellemes hasonlatát is. Óvatos problémakezelése mindenütt visszatartja az alapvető tévedésektől. Kritikai megjegyzésként nem hallgathatjuk el azonban, hogy fejtegetései sokszor csak a felszínen mozognak. Egyes alapvető, mély problémákat sommásan, néhány sorban elintéz, míg más helyeken feleslegesen terjengős, szétfolyó a munka, hiányzik a határozott vezérfonál, a központi mag, mely körül az egyes fejtegetések csoportosulnak. A karakterológia módszerét illetőleg sem sikerült határozott, világos képet nyújtania. Az eddigi karakterológiai vizsgálatok rendszeres ismertetése is kívánatos lett volna ilyen összefoglaló munkában, főleg azért, mert még kialakulatlan, forrásban lévő tudományról van szó. A könyv címe pedig kissé keresetten hangzatos. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy az egész karakterológiai tudomány még gyermekcipőkben mozog, ami részben érthetővé teszi a karakterológiai munkák egyes hiányait, bizonytalan tapogatózásait. Noszlopi munkáját így is sok helyen nagy érdeklődéssel és lelki épüléssel olvashatjuk.

SUMMARY

Philosophical Orientations, Christian Self-Interpretations. (Chapters from the interwar period of the Catholic Review).

The Catholic Review was a remarkable — and until now not appreciated — organ of the Hungarian spiritual life. The review was founded in 1887 and appeared until 1944. The purpose of the founders was to establish a modern review addressed to wide circles of intellectuals. The most significant editors of the review were Ákos Mihályfi (between 1891—1928) and Vid Mihelics (between 1934—1940). The review aimed to be a true mirror of the spiritual disturbance as well as

the firm values of the century. There were published numerous articles in it (significantly after the Ist world war and in the first years of the IInd world war) on the philosophy of culture, particularly on the crisis of the Western civilization (e. g. by Sándor Giesswein). Sharp critiques dealt with the bolshevism and the fascism as well as the enervate liberal doctrines. Instead of these the authors raised the Christian tradition and the Catholic world view as a real humanism. There was a general

impression that contemporary philosophy was in a deep crisis (József Somogyi). In this chaos of ideas the authors emphasized the necessity of the continuous orientation and the Christian interpretation of the new spiritual developments. That is why they turned their attention to the so-called new Hellenic movement represented by Károly Kerényi; they rightly noticed its anti-Christian concomitant and impact and criticized its undesirable influence towards the relativism of the religious life. An important article (written by Béla Hamvas) dealt with the ideas of L. Shestov, H. U. v. Balthasar, A. Dempf and others, and showed

the contemporary epoch as an antagonism of Paganism and Christianity. It can be also interesting to see that to the second half of the 30^{ies} a certain common tendency of the Christian-Existentialist-Anthropological positions rises, while some years later these streams approach to some other spiritual movements. — The Appendix of the article contains documents of the history of the Catholic Review. These are letters, unpublished so far, written to Vid Mihelics, responsible editor of the Catholic Review, by the following personalities: Gyula Kornis, László Cs. Szabó, Béla Kovrig, Flóris Kühár and József Somogyi.

BABITS ÉS HEIDEGGER

*Adalékok Heidegger ismertségéhez és fogadtatásához
a 20-as—30-as évek magyar irodalmi életében*

JAKAB ANDRÁS

Századunk filozófiatörténete kétségkívül egyik legeredetibb, legnagyobb formátumú gondolkodójának, Martin Heideggernek gondolkodói útja, filozófiájának az európai gondolkodásban betöltött szerepe, hatásának sokfelé ágazó volta ma joggal áll a szakkutatók és a bölcséleti problémák iránt fogékony értelmiségiek érdeklődésének középpontjában. Alakjának, műveinek elmélyült, az ideológiai előfeltevésekből fakadó *előítéletektől mentes vizsgálata* immár nálunk is monográfiák és szakmai konferenciák tárgya.¹ Művei — több évtizedes késéssel — napjainkban kezdenek hozzáférhetővé válni, noha a teljes életműnek csupán — bár igen lényeges — töredéke látott ez ideig napvilágot magyar fordításban.² Ugyanakkor elegendő egy futó pillantást vetnünk a

¹ Itt csak két nemzetközi konferenciára utalok, amelyeket Martin Heidegger (1889—1976) születésének 100. évfordulója jegyében tartottak Magyarországon. Az egyik konferenciát *Andenken* címmel Szegeden rendezték 1989. október 8—12. között, elsősorban a heideggeri gondolatok aktualitása jegyében. Lásd erre vonatkozóan Gyenge Zoltán interjút Kocziszky Évával, Vajda Mihállyal és Bacsó Bélával: „Martin Heidegger — Andenken. Konferencia Szegeden”, *Tiszatáj* 44. (1990), 2. sz. 79—83. o. A másik rendezvényre Budapesten került sor 1989. november 2—4. között, „Utak és tévutak Heidegger újabb kutatásában” címmel, neves külföldi és magyar Heidegger-kutatók részvételével. A konferencia előadásait lásd: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai* (szerk. Fehér M. István), Atlantisz Kiadó, Budapest 1991. Önálló monográfiában Magyarországon először Suki Béla foglalkozott Heideggerrel, *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*, (Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1976) című munkájában, majd Fehér M. István: *Martin Heidegger*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1984 ill. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest 1992.

² Ez alól csupán az 1945-ben az Egyetemi Nyomda sorozatában megjelent „Mi a metafizika?” című előadása kivétel. Lásd Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* (ford. Zoltán József), Egyetemi Nyomda, Bp. 1945. Csak 1988-ban látott napvilágot Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*

nemrégiben publikált, Heidegger magyarországi irodalmát föltárni kívánó bibliográfiára, hogy megállapíthassuk: Heidegger az elmúlt mintegy hét évtized alatt meglehetősen kívül maradt a magyar szellemi élet horizontján, a filozófiájával, műveivel foglalkozó tanulmányok, cikkek — az elmúlt néhány évet nem tekintve — elenyésző számban jelentek meg.³ Főnti megállapításunkat természetesen nem alapozhatjuk egy ilyen futó pillantásra, amely a bonyolult szellemi kölcsönhatás, megértés-befogadás, gondolkodó-alkotói attitűd, művészi megjelenítés rendkívül összetett problematikájának megítéléséhez pusztán mennyiségi szempontot szolgáltat, az adatok mégis meglepnek és egy sajátos irányba fordítják érdeklődésünket. Nevezetesen: melyek azok *a mélyebben fekvő okok, amelyek miatt az európai filozófia ezen rendkívüli gondolkodója így kevésbé volt jelen hazai szellemi életünkben*, hiszen a magyar kultúra meghatározó egyéniségeinek egyetemes tájékozódási igénye úgyszólván eszmetörténeti közhely.

Már maga a kérdésföltéves is szemmel láthatóvá teszi azt a *hiányt*, ami a hazai eszmetörténeti, filozófiatörténeti és — tegyük hozzá — irodalomtörténeti kutatásokban mutatkozik *a magyarországi Heidegger-recepció tudományos föltárásának vonatkozásában*, és egy *hosszabb távra tekintő kutatási program tematizálását teszi szükségessé e kérdéskörrel kapcsolatban*. E kutatási program keretében — amelyet egy korábbi előadásomban fogalmaztam meg először⁴ — szükséges föltárni azokat a történeti, társadalmi, művelődéstörténeti föltételeket, amelyek keretei között a magyar szellemi élet fogadta, értette és értékelte a heideggeri gondolatokat, illetve azokat a tényezőket, amelyek nem tették lehetővé, hogy a modernitás egyfajta kritikáját megfogalmazó, az egész metafizikai tradíciót átértékelő Heidegger utat találjon egy sok tekintetben premodern társadalom szellemi orientációit meghatározó gondolati keretek közé.

E vizsgálódásoknak elsődlegesen a magyar filozófia Heidegger-recepciójára kell irányulniuk — értve ezen a magyarországi filozófiai kultúrát, nem pedig valami sajátlagos, a filozófia egyetemességének ellentmondó „magyar filozófiát” —, de a szellemi élet fogalma nem szűkíthető le csupán a hivatalos, akadémiai-egyetemi

(ford. Bacsó Béla), Európa Könyvkiadó, Bp. 1988, majd egy év múlva a korai fő mű, a *Sein und Zeit* fordítása. *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István; előszó: Fehér M. István), Gondolat Könyvkiadó, Bp. 1989. Egyre sokasodnak a folyóiratokban, antológiákban megjelenő szövegközlések is.

³ Vö. Zsuzsa Aradi — Tibor Ujlaki: *Heidegger in Ungarn (Bibliographie) 1926—1990*, magyar nyelven: *Existencia* 1. (1991), 1—2. sz., 279—288. ill. 289—297. o.

⁴ Jakab András: „Heidegger fogadtatása a magyar szellemi életben. Vázlat a hazai Heidegger-recepció (-hiány)-ról (1920—1945)”, előadásként elhangzott (rövidítve): Eger, 1991. nov. 22.

szférában művelt illetve azon kívül megjelenő filozófiára, hanem magában kell hogy foglalja az irodalom, a kritika, a művészetek szféráját is. Különösen áll ez a két világháború közötti korszak mély világnézeti-filozófiai gondolatisággal átszótt irodalmára (Babits Mihály, Németh László, József Attila), ha ez nem is jellemzi az irodalom egészét. Ebben az összefüggésben válik szükségessé annak a kérdésnek a vizsgálata is, hogy hogyan jelenik meg Heidegger a 20-as—30-as évek magyar irodalmának szellemi horizontján, kikhez és milyen formában jutnak el a heideggeri gondolatok e válságok szaggatta korban, s hogyan értik, értelmezik, dolgozzák föl ezeket a gondolatokat.

Babits és Heidegger. Egy kötőszó jelentései

Azt írtuk e tanulmány címében, hogy „Babits és Heidegger”, s ez az eljárás mindenképpen némi magyarázatra szorul. Egyfelől annak okán, mivel az „és” kötőszó, amikor két nevet összekapcsol, valami olyat sejtet, hogy itt egy mélyebb kapcsolat/kapcsolódás van a két személyiség között, s ha nem akarunk valami össze nem tartozót összekapcsolni és ezzel téves képzetet kelteni, akkor eljárásunkat meg kell indoklunk. Másfelől utalnunk kell az „és” ilyenén használatára kapcsán arra a problémára is, hogy itt semmiképpen nem valami sorrendiségről vagy alá-fölrendeléstől van szó, amint arról Thomas Mann is szólt „Goethe és Tolsztoj” című szép tanulmányában. Írásában Mann visszautasítja Nietzsche gúnyos megjegyzését az „és” használatával kapcsolatban: „Goethe és Tolsztoj — nem a legnagyobb mértékben vad, önkényes és méltánytalan párosítás ez? Nietzsche egyszer azzal a szemrehányással illetett bennünket németeket — írja Thomas Mann —, hogy az *és* szó használatában különösen tapintatlanok vagyunk: *Schopenhauer és Hartmann*t mondunk, így gúnyolódott; ugyanúgy mondunk *Goethe és Schillert*, s ő nagyon fél, hogy ráadásul még *Schiller és Goethét* is emlegetünk.” Majd annak a meggyőződésének adott hangot, hogy az antitézis ellenére is jogosult az *és* használatára, úgy vélte, lényegi vonatkozások össze is kötik őket.⁵ Amit Thomas Mann itt az *és* használatának föltételeként megfogalmaz, azt tudniillik, hogy valami *lényegi vonatkozás álljon fenn* az antitézis pólusai között, esetünkben mint föladat értelmezhető: éppen ilyen lényegi vonatkozást keresve vizsgáljuk a Babits—Heidegger

⁵ Thomas Mann: „Goethe és Tolsztoj. Töredékek a humanitás problémájával kapcsolatban”, in: *Válogatott tanulmányok* 2. köt., Magyar Helikon, Bp. 1970, 15. o.

kapcsolatot, s a kérdésre, hogy jogosult volt-e az „és” használata, magának a dolgozatnak kell felelnie.

Babits világképének alapvonásai

Babits Mihály alkotói pályáján a filozófia, a filozófiai érdeklődés mindvégig mély benső élményként volt jelen, de bölcséleti tájékozódásának alapvető elemei fiatal éveiben, az egyetemi évektől az 1918—19-es forradalmak bukásáig terjedő időszakban alakultak ki, amint azt a Babits-kutatás mára egyértelműen igazoltnak tekinti. Az irodalomtörténeti szakirodalom hangsúlyozza azt a tényt is, hogy Babits az egyetemi évek alatt filozófiai aspirációkat is táplált; Pauler Ákos hatására, az ő fölkérésére publikált is a Magyar Philosophiai Társaság Közleményeiben.⁶ Gondolkodására és alkotói pályájára egyaránt ható filozófiai eszmecseréi Zalai Bélával, unokatestvérének, a Bergson-tanítvány Dienes Valériának filozófiai érdeklődése és inspirációi a fogarasi években (1908—1911) és ennek nyomán megismerkedése Bergson filozófiájával azok a mély élmények, amelyek világképét alapvetően meghatározzák, és bizonyos hangsúlyeltolódásokon kívül a háborút követő években már nem változnak.⁷ Babits filozófiai beállítódásának és világképének részletekbe menő rekonstrukciója messze meghaladná e dolgozat kereteit, de azokat a meghatározó gondolati pilléreket mindenképpen szükséges jeleznünk, amelyeken e világkép nyugszik, s amelyek meghatározták végső soron a heideggeri filozófiához való sajátos viszonyát is.

Németh G. Béla 1983-ban elhangzott akadémiai székfoglaló előadásában elemezte Babits írói-gondolkodói világképének összetevőit, utalva arra, hogy e világkép tartópillérei legmarkánsabban az író értekező prózájában közelíthetők meg, s ennek mintegy összefoglalása *Az európai irodalom történetében* megjelenő gondolati-filozófiai mondanivaló.⁸ Babits konzervatív—liberális világképének *három alapvető összetevőjét* emeli ki, mint amelyek döntően meghatározták gondolatvilágát és irodalomfelfogását, s amelyeket a költő neveltetése, ifjú éveinek szellemi tájékozódása, olvasmányélményeinek befogadása-földolgozása során lényének benső összetevőivé

⁶ Vö. Rába György: *Babits Mihály*, Gondolat Könyvkiadó, Bp. 1983, 7. o.; ill. Csányi László: *Babits átváltozásai*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1990, 103. o.

⁷ Vö. Rába György, uo.

⁸ Németh G. Béla: „Világkép és irodalomfelfogás Az európai irodalom történetében”, in: *Mint különös hírmondó. Tanulmányok, dokumentumok Babits Mihály születésének 100. évfordulójára* (szerk. Kelevész Ágnes), a Petőfi Irodalmi Múzeum és a Népművelési és Propaganda Iroda kiadv., Bp. 1983, 21. o.

formált, és amelyeket a kor nagy traumái, a világháború, az 1918—19-es forradalmak, a trianoni tragédia, illetve a 30-as években uralomra jutó szellem- és emberellenes erők előretörése fölött érzett aggodalom formáltak.

Első összetevőként a családi környezetből, neveltetéséből magával hozott *katolicizmusát* emeli ki, amely Babitsnál elsősorban „bölcseleti s ezen belül ismerettani és ontológiai, metafizikai és transzcendencia elvű”, amelyhez egy „szorosabban vett teológiai elem is társul: üdvösség- és megváltástani” — írja Németh G. Béla; ám ezek az elemek nem az intézményesített egyház tételeiből valók. „Így hát nem is katolicizmust kellene mondanunk — teszi hozzá —, hanem inkább *katolicitást*, egyetemességet, a biológiai létnél, sőt a *pusztán rációs létnél* is többre vágyók legnagyobb, legigazibb egyetemességét.”⁹ A katolicitásban a törzsi, nemzeti, faji, osztály- és vallási elkülönültségek és részigazságok fölötti egyetemességet érzékeli és az egyéniség jogát ehhez az egyetemességhez — így katolicizmus és liberalizmus hagyományai nála szerves egységet alkotnak. E katolicizmus benső tartalmát két antik bölcseleti befolyásolta döntően: Platón és Szent Ágoston. Platón „eszmetanával és az erősről szóló tanításával. A dolgok eszméje teljesebb és valóságosabb maguknál a dolgoknál” — írja Németh G. Béla —, az eszmék „sejtelve és vágya lelkünkben él”, de soha el nem érhetjük őket. Babits az erószt a legszélesebb értelemben fogja föl, az ideák mindenben ott rejlenek, mindenben átsütnek. Az e gondolatokban megjelenő Spinoza-hatásokra maga Babits is utalt — írja Németh G. Béla.¹⁰ Ugyanakkor az Ágoston-élmény mély hatása és jelenléte is nyilvánvaló világgképében. Németh négy mozzanatot emel ki ezzel összefüggésben, hangsúlyozva, hogy ez az elkülönítés csupán az elemző megközelítés miatt szükséges, magánál Babitsnál nem különülnek el e mozzanatok. Az első egy „ontológiai és ismerettani” mozzanat, az tudniillik, hogy Babits szerint Ágoston teljességében látja az életet, de mind az egyed, mind a nem vonatkozásában a belső élet, a benső alakulás a döntő, és ez „sokkal több, mint amit az ész fölfogni képes — ám megélő intuícióval megsejthető”. A másik ágostoni vonását Babits világgképének „metafizikai és erkölcsi” jellegűnek nevezi: „Az egyén érzi, tudja az eszmék realitását és vonzását, kivált az eszmék eszméjének, a lényegnek, az igazságnak, az istenségnak a realitását és vonzását. E realitás tudatában s e vonzás erőterében az Erősz minden fajtája istenszeretetté lényegülhet át, pietásként vetülhet vissza minden létezőre, s áhitattal ölelhet át minden

⁹ I.m., 22—23. o. Babits katolicizmusát, a kereszténységhez ill. az egyházhoz való viszonyát részletesen elemzi Reisinger János „Hanem hát ki vált meg engem?” (Babits és a kereszténység; Babits és a katolicizmus)” című tanulmányában, in: *Mint különös hírmondó*, 45—67. o.

¹⁰ Vö. Németh G. Béla, i. m., 24. o.

létezőt. De nem szükségszerűen, de nem magától értetődően. Mert Erősz hajthat rosszra is, hiszen az emberi természet, melyet eltölt az erősz, eleve kettős, s így kettős következésű maga a keretébe foglalt, az őt kitöltő Erősz is. E kettősség sajátos fölismerése, vállalása, megvallása s a lebirásáért folytatott küzdelem mibenléte Babits harmadik s negyedik karakterisztikus ágostoni vonása.” Az „emberi természet, s benne az erősz ez eleve adott kettőssége” és annak ágostoni leküzdése — a Gonosz leküzdése az Esméből kiáradó vonzás, az *illuminatio veritatis* által — „a legdöntőbb pont, amely oly mélyen kötötte Babitsot ehhez a felfogáshoz”.¹¹ Innen érthető Babits emberképének és irodalomfölfogásának egyik kulcsfogalma — mint Németh G. Béla írja —, „*az a szomj, az a szomjúság, amely a lélekben él s amely a lélekre sugárzik, s amelynek erejével a lélek fölébe kerekedhet az emberben lakozó gonosznak*”.¹²

Ifjúkorából hozott világgépének *második eleme* műveltségének *pozitivistikus karaktere* és a pozitívizmushoz való viszonyának alakulása. A századelő pozitívizmusa a hozzánk elért alakjában elsősorban tudományos szemléletként és módszerként van jelen, ekként érti és viszonyul hozzá a fiatal Babits korai dolgozataiban. Németh G. Béla ezzel kapcsolatban joggal emeli ki a *létharc tanának* és tételének, valamint a *környezeti meghatározottság* tételének jelenlétét, és Herbert Spencerhez való — ekkori megértő — viszonyát. Később éppen ezek köré az elemek köré szerveződik a pozitívizmussal szembeni *ellenérzése* is. Ugyanakkor rámutat arra is, hogy Babitsnál mindvégig megmarad a miliő-befolyás elvének és a szenzuális érzékelésnek folyományaként a *szellemi atmoszféra hatásának* és a *lélektani érzékelésnek* a gondolata; innen érzékenysége a pszichológia iránt, különösen a Wundt-féle pszichofizikai-statisztikai kísérleti iskolával szembeforduló, a belső önmegfigyelést hangsúlyozó filozófusok, gondolkodók iránt.¹³ Innen a lehetséges kapcsolódások a fenomenológiai gondolkodásmódhoz — legalábbis hipotetikusán — megfogalmazhatókká válnak. A 30-as évekre Babits a pozitívizmusnak (materializmusnak) elsősorban a belső veszélyeire figyel, és, mint arra Németh G. Béla nyomatékkel fölhívja a figyelmet, Spencerrel kapcsolatban meg is fogalmazza ezt a veszélyérzetét: „A Nyugat legmagasabb szellemei eközben [...] a Semmivel harcoltak, a hitetlenség démonával; egyelőre magában a harcban, a szembenézés bátorságában keresve megnyugvást a szívnek, vagy legalább foglalkozást az értelemnek. Holott egy filozófus, Herbert Spencer körülbelül ez időben távolította el a hit és hitetlenség problémáját, mint *megismerhetetlent*. Könnyű a filozófusnak, de mit

¹¹ I.m., 24—25. o.

¹² Uo.

¹³ Vö. i.m., 26. o.

tegyen a költő, akinek az étellel van dolga, az érzett és szenvedett étellel, amelyhez a halál is nagyon odatartozik!”¹⁴ A pozitívizmuson alapuló, a természetes kiválasztódási törvényre hivatkozó fölfogások ugyanúgy fölládozzák az *egyént*, az egyetemes emberivel szemben valami *részlegesnek* (faj, nemzet, nép, osztály) történő alávetésével, mint a hegelianizmuson vagy a különböző szocialisztikus eszméken alapuló tanok, vélte Babits.

A *harmadik eleme* világképének, amelyet a hivatkozott tanulmányban joggal emel ki Németh G. Béla, az ún. *életfilozófiák* és azok *előzményeinek* jelenléte Babits gondolkodásában. Elsősorban Schopenhauerről, Nietzsche-ről és Bergsonról van szó, hiszen közsímet, hogy a XIX. században élt, de a századelőn ható, s ekkor a magyar szellemi élet néhány gondolkodóját komolyan megérintő filozófus, a dán Kierkegaard kívül maradt Babits érdeklődésén — ami nézetünk szerint egyik, bár nem alapvető mozzanata lesz annak, hogy Babits később a *Sein und Zeit* gondolatvilágával már nem tud szellemi kontaktust találni.¹⁵ Németh G. Béla a Bergson-hatás kapcsán azt emeli ki, hogy Babits életében milyen *szabadító szerepet* játszott a francia filozófus, ugyanakkor hogyan kellett csalódnia a Bergsonról való várakozásában. A várakozás: a metafizika igénye nem hunyt ki a pozitívista-materialista korszak idején, s nem is halhat el ez az igény, míg filozófiára, művészetre szüksége lesz az emberi léleknek; ugyanakkor ez az igény jól megfér a természettudományok eredményeivel és egy bizonyos szint fölött jól kiegészítik egymást. A csalódás: Bergson csak kijelentette a metafizika igényét, megvalósítása azonban elmaradt — Babits legalábbis így érezte.¹⁶ A Nietzsche-élményt

¹⁴ Idézi Németh G. Béla (i.m., 26. o.) Babits *Az európai irodalom története* szövegét. Az életműkiadásban (Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1979, a szöveget gondozta, a jegyzeteket írta Belia György), 412. o.

¹⁵ Itt elsősorban a fiatal Lukács Györgyre gondolok, akinek e korszakban keletkezett művei, esszéi közsímeten kierkegaard-i inspirációkat is hordoznak. Nem tárgya jelen dolgozatunknak, de a Heidegger-recepció tágabb összefüggésében alapvető kérdés a Heidegger — Lukács viszony alakulásának, illetve a fiatal Lukács gondolkodásában meglévő problémafölvetések és a — későbbi — heideggeri mű, a *Sein und Zeit* közötti lehetséges párhuzamok vizsgálata, amelyet a hazai irodalomban Fehér M. István vetett föl e probléma súlyának megfelelő mélységgel. Lásd erre vonatkozóan legújabbban „Heidegger és Lukács. Száz év mérlege” című, a kérdés kutatásának előzményeit is összefoglaló tanulmányát, in: *Utak és tévutak*, id. kiad., 73—111. o. — Babitscsal kapcsolatban a Kierkegaard-élmény hiányára hívja föl a figyelmet Ferenczi László „Babits, Denis de Rougemont, Priestley és a többiek” című tanulmányában, in: *Mint különös hírmondó*, id. kiad., 73. o., jelezve, hogy Babits *Az európai irodalom történetében* csupán egyszer írja le a nevét Ibsen kapcsán.

¹⁶ Vö. Németh G. Béla, i.m., 27. o.

és Nietzsche gondolatainak a költőnél erősen átszűrve meglévő elemeit a következőkben összegzi a hivatkozott tanulmány. Az *örök visszatérés* nietzschei gondolata, amelyet oly sokféleképpen értelmeztek már, Babitsnál azt az értelmezést rejti, hogy „az egyetemes emberi létezés- és tudatfolyam örökké hasonló, bár kétszer senkit ugyanúgy nem érintő” mozgás, „főleg pedig a létezés nagy kérdéseinek, a lényeg megragadása s megválasztása kérdéseinek minden valódi életben, minden valódi gondolkodásban és műben való más-más alakú újramegjelenését” jelenti.¹⁷ A nietzschei *alapvető célértékhez*, a *mi az ember?* kérdéshez való viszonyban mindketten azonos nézetet vallanak, de más-más értelemben. „Mi az ember? — kérdezi Nietzsche és Babits —: amit meg kell haladni, felelik mind a ketten, bár mindketten más-más értelemben; az egyik a Wille zur Macht irányában, azaz ez egyes emberen belül maradt irányban, a másik az erősz sürgetésének, az Eszme vonzásának, az Egyetemességnek a transzcendenciája irányában” — írja Németh G. Béla. A harmadik mozzanat „az individuum önalakító akaratának hangsúlya és védelme a determinációtannal és az organicizmussal szemben. A negyedik [...] Nietzsche szembenállása az átlaggal, a divattal, a tömegessel szemben.”¹⁸

Ezek a gondolati elemek határozzák meg Babits világképét a 30-as évek elejére, állítják őt szembe korának sok gondolkodójával, az irodalmi és szellemi élet, a kortárs értelmiség jelentős részével. Félti — és joggal — *a gondolkodást az ösztönök eluralkodásától, a ráció mérlegelő, megítélő szerepét kétségbe vonó fölfogásoktól, az egyetemes eszméjét a részleges uralomra jutásától*. Így talál vissza bizonyos értelemben Kanthoz is, akit immár rokonszenvvel szemlél.

Heidegger szerepe Babits pályáján

A magyar költő Babits Mihály életútjának és a német filozófus Martin Heidegger életútjának a közös, de mindkettőjüket másként érintő európai történelmen túl — úgy tűnik — alig lehet kapcsolódási pontja. Babits folyóiratában, a *Nyugat*-ban nem találunk kifejezetten Heideggerrel foglalkozó írást, s nem szól róla műveiben, elsősorban értekező prózájában sem. Ilyen kapcsolódásra nem találunk kifejezett utalást a hazai filozófiatörténeti, eszmetörténeti irodalomban sem. Gál István kutatásai hívták föl a figyelmet

¹⁷ I.m., 28. o.

¹⁸ Uo. A fiatal Babits költészetében jelenlévő Nietzsche-hatásokat is elemzi Kiss Endre: *A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1982 című könyvében, vö. 223—231. o.

először erre a kapcsolatra — Babits és Heidegger ismeretségének a tényére — egy 1972-ben a *Vigília* hasábjain közzétett írásban.¹⁹ Majd ugyancsak Gál István gyűjtötte össze és adta közre a Babits Mihály és Szilasi Vilmos levelezését tartalmazó dokumentumkötetet, amelyből a Babits—Heidegger kapcsolat legfontosabb mozzanatai rekonstruálhatók.²⁰

E kapcsolatok előtörténete a századelő magyar szellemi életének olyan jelenségeiben keresendő, mint a fiatal értelmiségiek, filozófusok, esztéták, irodalmárok társasági-baráti körei, személyes ismeretségei, az európai szellemi áramlatok és kultúra iránt nyitottabb folyóiratokhoz való kapcsolódás, mint a Vasárnapi Kör, a Szellemi Tudományok Szabadiskolája, a rövid életű *Szellem* c. folyóirat vagy az 1908-ban induló *Nyugat*. Babits, mint arra már fentebb utaltunk, személyes kapcsolatban, barátságban volt a nála mindössze egy évvel idősebb és 1915-ben a világháborúban tragikusan elpusztult Zalai Bélával, akinek mély hatása volt korai költészetére is. „Filozófiai és irodalmi eszmecseréik a fiatal Babits líráját gyökeresen átjárták, s minthogy lírája mindvégig korallszigetszerűen fejlődött, alapját ekkori közös bölcséleti iránykeresésük szabta ki” — állapítja meg Rába György.²¹ Az Egyetemi Olvasókörből kinőtt barátság az 1903—1906 közötti években az egyik ilyen szellemi kör, amely Babits és Zalai kapcsolatát érinti; a másik baráti kört, amelyre Zalai Béla szintén nagy hatást gyakorolt, olyan nevek jelzik, mint Mannheim Károly, Hauser Arnold, Szilasi Vilmos és Lukács György.²² Beöthy Ottó azt emeli ki ezzel kapcsolatban Zalai Béla pályáját megrajzoló

¹⁹ Gál István: „Babits és Heidegger ismeretsége”, in: *Vigília* 1972, 699—700. o.

²⁰ *Babits—Szilasi levelezés (Dokumentumok)*, összeállította, közreadta és a bevezetőt írta Gál István; sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Kelevéz Ágnes; a Petőfi Irodalmi Múzeum és a Népművelési és Propaganda Iroda közös kiadv., Bp. é.n. (1980?), 238. o. (A továbbiakban: *BSzL*). Az akkor még publikálatlan Babits—Szilasi levelezést is földolgozza és — Gál István fenti írására hivatkozva — érinti Lee Congdon amerikai professzor is egy 1978 májusában Budapesten tartott előadásában: „Szilasi Vilmos és a magyar kultúra”, in: *Filozófiai Figyelő* 2. (1980), 3—4., sz., 29—51. o. (A tanulmányt fordította Nyíri Kristóf.)

²¹ Rába György, i.m., 7. o.

²² Zalai Béla filozófiai nézeteinek még vázlatos bemutatása sem lehet e tanulmány főadatok. A róla szóló gyér irodalomból kiemelkedik Beöthy Ottó „Zalai Béla (1882—1915). Egy pálya emlékezete” című tanulmánya, in: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, szerk. Kiss Endre és Nyíri János Kristóf, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1977, 211—236. o. Rendszeréről rövid ismertetést ad Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1981, 180—182. o. Művei összegyűjtve csak 1984-ben láttak napvilágot: *A rendszerek általános elmélete*.

nagy tanulmányában, hogy e szellemi kör „legfőbb géniusza ugyanaz a művész, ugyanaz az óriás, ugyanaz a magyar kortárs volt: Ady Endre. Hegel vagy Kant, Husserl vagy Bergson, Bolzano vagy Meinong hatása lehetett bármennyire eltérő mértékben döntő e kor magyar gondolkodóinak világnézetére és filozófiájára: a végső vonatkozási pont mindannyiuk számára Ady Endre pályája volt ezekben az évtizedekben — mellette vagy ellene.”²³ A Zalai filozófiai örökségét vállaló Vasárnapi Kör tagjaival annak 1915-ös megalakulásakor persze Babitsnak már nincs közössége, útjaik jóval korábban más irányt vettek, még a *Nyugat* indulásának (1908) idején;²⁴ csupán az induló évszázad szellemi közlekedésében, érintkezésében oly meghatározó személyes kapcsolatokra, az ún. informális szféra jelentőségére kívántuk fölhívni a figyelmet, amely Babitsnak Heideggerrel való kapcsolatát később lehetővé tette: nevezetesen a Szilasi Vilmossal kialakult barátságra.

Szilasi Vilmos (1889—1966), aki budapesti, majd párizsi és berlini egyetemi tanulmányai után Alexander Bernát tanársegéde lett, már huszonegy éves korában publikálta első önálló kötetét *Platón. Tartalom és forma párhuzamossága dialógusaiban* címmel. A kötet kapcsán az ekkor Fogarason tanárkodó Babits gratuláló levelet írt Szilasinak (1910. április 5), melyben kinyilvánította azon szándékát, hogy szeretne írni a könyvről. Az írás elkészült és meg is jelent a *Nyugat*ban, így indult ez a mély barátság, amelynek csak a költő 1941-ben bekövetkezett halála szakasztja végét.²⁵ Tudjuk, Babits 1912-ben Budapestre került, s megszokasodtak a személyes találkozások. Közben Szilasi 1914 előtt több szemesztert Heidelbergben tölt, itt alakulnak ki kapcsolatai a német

Összegyűjtött írások, Gondolat Kiadó, Bp. (a kötetet szerkesztette, jegyzetekkel ellátta és a német nyelven írt tanulmányokat fordította Berényi Gábor, az előszót írta Bacsó Béla), 483. o.

²³ Beöthy Ottó, i.m., 217. o.

²⁴ A Vasárnapi Kör eszméletörténetével Novák Zoltán foglalkozott behatóan először „A Vasárnapi Társaság” című tanulmányában, in: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, 300—376. o., majd önálló monográfiában is (*A Vasárnapi Társaság*, Bp. 1979). A Lukács—Babits vitáról, amely 1910-ben a *Nyugat*ban kezdődött és amelyre részletesen itt nem térhetünk ki, vö. 331. skk. o. A Vasárnapi Társaság és a *Nyugat* illetve Babits kapcsolatára lásd még: Karádi Éva — Vezér Erzsébet „A Vasárnapi Kör története” című bevezető tanulmányát *A Vasárnapi Kör. Dokumentumok* c. általuk összeállított kötetben, Gondolat Könyvkiadó, Bp. 1980, 7—41. o., különösen 18 sk. o.

²⁵ Az adatokra lásd Gál István „Babits és Szilasi barátsága” című tanulmányát, in: *BSzL* 4—5. o., a hivatkozott levél 27. o. „Ki nem mondhatom, mennyire örülök, hogy önnel megismerkedhettem — hacsak ily távolból is” — írta Babits. A hivatkozott kritika szövegét is közli a kiadvány: Babits Mihály: „Platón”, 210—211. o.

filozófiai élettel, majd az 1918—19-es forradalmak bukása után másokkal együtt ő is emigrációba kényszerül, és szellemi útja ez időtől kezdve a német filozófiához köti elsősorban, anélkül hogy a magyar kultúrától végleg elszakadna.²⁶

Babits is mély lelki válságba, a szellemi és fizikai zaklatottság állapotába kerül 1919 után; elszigetelődik, családjával is megszakad a kapcsolata. Ebből a válságból csak 1921 januárját, a Tanner Ilonával között házasságát követően tud nagyon lassan kiemelkedni. Hozzájárulhatott a lelki megnyugváshoz a távolból jelentkező barát, Szilasi Vilmos hosszú levele is, amelyet ekkor már (1921. július) Freiburgból datál és amelyben életviszonyainak konszolidálódásáról értesíti a költőt. „Van szép lakásunk gyönyörű hegyek között, s feleségemmel nagyon-nagyon boldogok vagyunk. Vannak jó barátaim is, elsősorban Husserl, akihez mély közösség fűz — s mások, fiatalok is” — írja, majd arról beszél, mennyire fájjalja, hogy a filozófiát anyagi okok miatt most háttérbe kell szorítania.²⁷ Szilasi többször hívja Babitsékát, hogy látogassák meg őket Németországban, így az 1921/22 telén súlyosan beteg Babits 1922 tavaszán már azt írja barátjának, hogy nyáron szívesen tesznek eleget a meghívásnak.²⁸ Valóban létrejön a régen várt találkozás 1922 nyarán, ha bizonyos zavaró körülmények ezt nehezítik is.

A találkozásig föltűnően sűrű a levélváltás, s ezekben a levelekben beszél Szilasi az ez idő tájt Freiburgban, Husserl mellett működő Heideggerről is. Már előre jelzi Babitsnak, hogy a nyaralóhelyen találkozni fognak: „Fönn Todtnaubergben” — írja 1922. június 12-i levelében — „szomszédunk lesz itteni legjobb barátom, Husserl asszisztense, Heidegger privátdocens, aki már nagyon örül a jövedelednek, s akiben neked is nagy örömed lesz. Elsőrangú grecista.”²⁹ Tehát Babits kétségkívül még a személyes találkozás előtt tudomással bírt Heideggerről, noha semmi konkrét filológiai nyoma annak, hogy 1921/22-nél korábban tudott volna a személyéről. A korabeli magyar szellemi életből egyetlen adatot ismerünk 1920-ból, nevezetesen Pauler Ákostól, a

²⁶ Szilasi Vilmos életútjának méltatása, filozófiájának elemzése messze meghaladja a jelen tanulmány kereteit. Itt csak röviden utalok arra a tényre, hogy Szilasi a husserli fenomenológiához kapcsolódva indult a német filozófiai életben, Husserl tanítványa- és barátjaként, majd a freiburgi egyetem katedráján is követi őt — Heidegger után — 1947-től. Munkásságának behatóbb elemzését lásd Lee Congdon főntebb hivatkozott tanulmánya mellett Bacsó Béla: „A filozófiai platonizmustól a transzcendentális fenomenológiáig. (A tanító filozófus — Szilasi Vilmos emlékének)”, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 25. (1981), 3. sz., 403—409. o.

²⁷ *BSzL*: 43. levél, 49. o.

²⁸ *I.m.*, 47. levél (1922. február 25), 54—55. o.

²⁹ *I.m.*, 51. levél, 59. o. Itt épült Heidegger híres „kunyhója”, ahová sokszor vonult vissza dolgozni élete során. (Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger*, 32. o.)

budapesti egyetem filozófiaprofesszorától, aki ekkor megjelent *Bevezetés a filozófiába* című munkájában tesz kifejezett utalást Martin Heidegger: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus” című 1916-ban megjelent munkájára, de nem valószínűsíthető, hogy Babits a hozzá valaha oly közelálló Pauler művét a nehéz 1921-es évben olvasta volna. Az utalás sokkal inkább Pauler Ákos széles körű, az európai filozófia eredményeire figyelő tájékozottságára jellemző.³⁰ A Szilasi és a Babits házaspár 1922. július–augusztus folyamán találkozott tehát, és Babits ekkor találkozhatott Heideggerrel. Úti élményeit, a háború utáni Németországban szerzett tapasztalatait hazatérve cikk formájában is megfogalmazta a *Pesti Napló* hasábjain.³¹ A cikkben a német emberek görcsös erőfeszítéséről szól, amellyel igyekeznek legyűrni a háború utáni gazdasági nehézségeket, a kultúra, a tudomány terén kitörni a szűkös viszonyok közül: „a kitaszított nép nagy törtétese ez, mely nem akar kitaszított maradni, mely dacosan dolgozik tovább az emberiség nagy munkájában” — írja kissé patetikusán Babits, majd arról szól, hogy ezt a törekvést a legmeghatóbban *a tudományok terén épp a freiburgi egyetemen* tapasztalta. Anélkül hogy nevet említene, Babits a következőkben arról beszél, hogy ezekről a kérdésekről az egyetem fiatal tudósával beszélgetett, aki kiváló filozófus és docens (és aki valószínűsíthetően Martin Heidegger volt).³² A nyári együttlét során egy hármas, Husserlt, Heideggert és Babitsot ábrázoló fénykép is készült róluk, és ez a kapcsolat a 20-as évek során mindvégig jelen van. Azonban *ennek a Heidegger-hagyaték felőli dokumentálása a kutatás még elvégzendő feladata*. Szilasi és Heidegger személyes jó viszonyban, barátságban voltak — erről vallanak a levelek. Szilasi többször beszél Babitsnak később is erről a kapcsolatról: egy 1923 márciusában kelt levelében arról ír, hogy Heideggernek Jörg nevű kisfia éppen náluk tartózkodik, máskor arról tesz említést, hogy felesége zongorázni tanítja a Heidegger-fiúkat. Ugyanakkor rendszeresen tájékoztatja Babitsot Heidegger tudományos előmeneteléről is. Egy 1923. október 5-én kelt levelében írja: „most meg egész szeptemberben Heidegger barátom fiával [volt nála]. Ő rendes tanár lett Marburgban, Natorp utóda, s innen

³⁰ Pauler művének Heidegger-utalására Pethő Bertalan *A Pauler-jelenség* című tanulmányában hívta föl a figyelmet, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 28. (1984), 1—2. sz. 121. o., jegyzet. A hivatkozott Heidegger-mű a szerző habilitációs írása volt, lásd erre részletesebben Fehér M. István, im. 14—26. o. Heidegger művét Fogarasi Béla már 1917-ben ismertette az *Athenaeum* hasábjain, vö. 193—195. o. A vonatkozó Heidegger-utalást lásd Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*, Pantheon Kiadás, Bp. 1920, 252. o.

³¹ Szövegét közli a *BSzL*: 217—221. o. Babits Mihály: „Németek. Német úton 1922 nyarán” címmel jelent meg a cikk.

³² Vö. im., 220. o.

egyenesen oda ment ma reggel. A téli hónapokat mi is Marburgban szeretnénk tölteni.”³³ A téli szemesztert valóban Marburgban töltötték Szilasiék, később oda is költöztek, hosszabb ottlétre rendezkedtek be.

Heidegger életének ez a korszaka a nagy mű, a *Sein und Zeit* keletkezésének időszaka, de ezekről a gondolatokról csak az ekkor már Németország-szerte híres egyetemi előadásából értesülhetett a filozófiai közélet, hiszen Heidegger ez időben nem publikált semmit. Gondolkodásának mégis óriási hatása volt a korai húszas években, mert a hagyományos akadémiai filozófiával szemben, de az akadémiai tudományosság intézményi keretei között, egészen szokatlan *új hangon és új nyelven* szólt, Husserl jelszavának, a „vissza a dolgokhoz!” fölszólításának az értelmében. Ez az új hang mélyen megragadta a fiatalokat, a tanítványok Freiburgból Marburgba is követték, amikor ő kapta meg a neokantiánus filozófus, Paul Natorp tanszékét. Heidegger gondolatainak egyik első hazai méltatója, a fiatal irodalomtudós, Barta János is megemlíti nagy tanulmányában ezt a mozzanatot. Ismertette a heideggeri filozófia kiinduló kérdését: „*mi a lét?*”, a főt említett vonatkozásról a következőket írja. „Egyetlen föltett kérdés és még csak ígért felelet” (ti. a lét értelmére vonatkozó kérdés a *Lét és idő*ben megválaszolatlan marad) „azonban nem elég magyarázat arra a rendkívüli hatásra, amelyet ez az érett korában hirtelen föltűnt filozófus maga körül áraszt. Írhatjuk a hatás jelentős részét tagadhatatlanul retorikus hajlamú, bizonyos egyoldalú életakarás pátozával sugárzó egyénisége javára, ez a bölcsekedés mégsem múló divatjelenség. Nem a tézisei hódítanak, de nem is pusztán külső megjelenése; sokkal inkább alkotójának filozofáló szelleme. Ez a szellem régen nem látott erővel éli át és tudja másokba is átplántálni azt az elemi nyugtalanságot, amellyel az ember a maga létének s a lét legösibb mivoltának nyitját keresi.”³⁴

A Szilasi—Babits levelezés tanúsága szerint Heidegger *Sein und Zeit* című művének megjelenéséről is azonnal értesült Babits Mihály, sőt magát a művet is megkapta Szilasitól ajándékba. Az 1927. augusztus 26-án Feldafingból keltezett levélben olvashatjuk a következő sorokat: „A napokban jelent meg Heidegger barátomnak, akit te is ismersz, könyve: *Sein u. Zeit* — metafizikai dolgozat egész hasonló irányban és tendenciával, mint az én logikai vizsgálataim. — A könyv véleményem szerint remekmű. Jelentőségében, formai szépségében és abban, hogy egy nemzedék problémáit és lelki

³³ Im., 63. levél, 75. o.; ill. 65. levél (1924. május 22), 79. o.

³⁴ Lásd erről részletesebben Fehér M. István, i.m., 17—32. o.; Lee Congdon, i.m., 36. o. Az idézett Heidegger-jellemzés: Barta János: „Martin Heidegger”, *Athenaeum* XIX. (1933), 137—138. o.

szerkezetét kifejezi, azt hiszem méltó társa másik nagy barátom, Babits Mihály regényének. — Engedd meg, hogy e könyvet én ajándékozzam neked, mint a kapocs, mely ezt a két nagy eseményt összeköti, s kifejezésül a nagy örömnnek, melyet regényed naponta szerez nekem.”³⁵ A kötetet, amely a *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* különnyomataként jelent meg, elküldte Babitsnak születésnapjára, s az ez alkalomból írott levélben azt a reményét is kifejezte, hogy barátja sok örömet talál majd a műben. Gál István megállapítását helyesnek kell tartanunk azzal kapcsolatban, hogy föltehetően *Babits volt az első író, gondolkodó a magyarországi szellemi életben, akihez Heidegger műve — szinte megjelenése pillanatában — eljutott.*³⁶

Babits első reagálása a könyvre egy 1927. december végén vagy 1928 januárjának legelején keletkezett datálatlan levelében található, amelyben arról panaszkodik barátjának, hogy napjai rendkívüli idegességben, nyugtalanságban telnek — ekkor zajlanak az ún. Baumgarten-ügy fejleményei —, „rám férne egypár kiszakadt, gondtalan nap [...], ha másért nem, legalább hogy elolvashassam azt a gyönyörűnek ígérkező filozófiai könyvet, a Heidegger művét, amit olyan kedvesen elküldöttél. Eddig csak izelítőül lapozhattam át, s a tartalmából úgy látom, hogy valóságos élmény lehet számomra, ha egyszer eljön az idő, amikor egészen át tudom adni magamat a gondolatok e világának.” Az utóiratban pedig, megköszönve az ajándékot, a könyv németországi sikere iránt érdeklődik: „Milyen sikere van Heidegger könyvének a filozófusok közt? *Üdvözzölj őt is a nevemben, ha még emlékszik rám.*”³⁷ Tudjuk a levelezésből, hogy ezt követően Heidegger is — aki a nyugalomba vonuló Husserl freiburgi katedráját 1928-ban átvette és visszatért Freiburgba — melegen érdeklődött a filozófus Babits iránt, olvasta Babits írását az írástudók felelősségéről indult vitában, amelyet Szilasi fordított le számára saját írásával együtt német nyelvre.³⁸

³⁵ *BSzL*: 94. lev. (Szilasi Babitshoz, 1927. aug. 26), 113. o. — Babits *Halálfiái* c. művéről van szó.

³⁶ Vö. Gál István: „Babits és Heidegger ismeretsége”, 699. o. A levélre: *BSzL*: 95. lev. (Szilasi Babitshoz, 1927. nov. 26.), 114. o.

³⁷ 96. levél, 116—117. o.

³⁸ Szilasi 1929 februárjában kelt levelében, amelyben fölveti Babitsnak, hogy Husserl 70. születésnapja alkalmából tanulmányt írna róla a *Nyugat*ba, kitér arra is, hogy Husserl és Heidegger „a legmelegebben” érdeklődik iránta (*BSzL*: 98. sz. lev., 121. o.). Majd egy későbbi, 1929 júniusában kelt levelében a következőkről tájékoztatja Babits feleségét: „Most végre megírtam a Husserlről szóló tanulmányomat, s a napokban elküldöm Mihálynak. Azt hiszem, sikerült úgy megírnom, hogy megjelenhetik a *Nyugat*ban. Végre, ha filozófiáról szól is, bizton érdekli a nagyobb közönséget. Mihályt bizton fogja érdekelni, s ez nagy örömöm. Én is, Husserl

Az 1925-ben létrejött második személyes találkozásukat követően, a *Lét és idő* időszakából vagy azt követően Babits és Heidegger közötti közvetlen érintkezésről nincs tudomásunk. A heideggeri gondolatok magyarországi megjelenése, ha áttételesen is, voltaképpen Szilasi Vilmos tanulmányainak — „Az írástudók árulása (Levél Babits Mihályhoz)” (1929) és „Edmund Husserl” (1930) — a *Nyugat*ban történő megjelenéséhez köthető. Az első rövid ismertetés pedig csak egy év múlva, 1931-ben lát napvilágot Noszlopi László tollából az *Athenaeum* hasábjain, Heidegger „Was ist Metaphysik?” című 1929-es előadásáról.³⁹

E rövid tanulmány keretei nem teszik lehetővé az írástudó-vita e fontos dokumentumának és a Husserl-tanulmánynak a részletekbe menő elemzését, de arra mindenképpen utalnunk kell, hogy a Szilasi-írások voltaképpen a *Sein und Zeit* alapvető gondolatai felől értik-értelmezik és utasítják el a babitsi álláspontot, és — amint arra Lee Congdon előadása is nyomatékka rámutatott — e vitában Szilasi „egy olyan filozófiai kultúra propagátoraként” kapcsolódott be, „amely Husserl és Heidegger gondolkodását nagymértékben tükrözte”, új filozófiai alapbeállítódás lehetőségét villantva föl a hazai szellemi életben.⁴⁰ E lehetőségét a filozófiának Szilasi abban látja, hogy „a fenomenológia abban a kedvező helyzetben van, hogy Husserl kutatásait és pozícióit máris tudja egy *nagyobb egészből láttatni*, mert *Heidegger korszakalkotó munkái tökéletes radikalitással vezették véghez mindazon tendenciákat, amelyek Husserl gondolatait megalapozzák és összefűzik*. E munkák által (főleg *Sein und Zeit*, Halle 1927) vált láthatóvá ez a horizont, ahova Husserl vizsgálódásai tartoznak.”⁴¹

is biztos örülne, ha megjelenne a *Nyugat*ban. Aztán németül is kiadom. — Heidegger mindig érdeklődik utánatok s nagyon szeretné Mihályt viszontlátni. Nagyon jól megy dolga, abszolút boldog és megelégedett és rendkívül nagy sikerei vannak. A napokban ad ki megint egy könyvet *Kantról*. — Igen élénken részt vett az írástudó eszmecserében. Lefordítottam neki a Miska cikkét s a magamét is.” *BSzL*: 102. sz. lev., 126—127. o. — Az említett írások: Babits Mihály: „Az Írástudók árulása”, *Nyugat* 1928 II. k., 355—376. o., Szilasi Vilmos: „Az írástudók árulása”, *Nyugat* 1929 I. k., 474—484. o. ill. újraközölve *BSzL*: 179—192. o. Az említett Heidegger-mű: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929.

³⁹ Szilasi Vilmos: „Edmund Husserl”, *Nyugat* 1930 I. k., 521—532., o., újraközölve *BSzL*: 193—206. o. Az említett recenzió: Noszlopi László: „Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? (Ismertetés és bírálat)”, *Athenaeum* XVII. (1931), 216. o.

⁴⁰ Vö. Lee Congdon, i.m., 37—40. o. Congdon itt részleteiben is elemzi a Szilasi-írásokat illetve a Babits képviselte álláspontot, kimutatva fölfogásának alapvetően ellentétes voltát.

⁴¹ Szilasi Vilmos: „Edmund Husserl”, in: *BSzL*: 203. o.

Babits a későbbiekben már nem vett részt az írástudó-vitában. Nem tudjuk azt sem, tudott-e időt szakítani később a *Lét és idő* alapos, elmélyült olvasására, de a harmincas évekre kialakuló történelmi fejlemények más-más utakat szabtak Szilasi, Babits illetve Heidegger számára egyaránt. A hitleri fasizmus uralomra jutását követően Heidegger és Szilasi helyzete és egymáshoz való viszonyuk is alapvetően megváltozik. Heidegger — igaz, rövid időre — a freiburgi egyetem rektora lesz, Szilasi viszont kénytelen elhagyni a náci Németországot s családjával Svájcban telepszik le. A Babitscal való baráti kapcsolatuk töretlen marad, de Heideggerrel mindkettőjük kapcsolata megszakad.⁴²

Láttuk, Babits világképének meghatározó elemei a húszas évekre már kialakultak és rögzültek, s az a szellemi horizont, amelyről a heideggeri gondolatok, kérdésfőltevések megfogalmazódtak — úgy véljük —, nem nyerhettek már bebocsátást gondolatvilágába. A létre vonatkozó kérdés egzisztenciális analitikája mint fundamentálonológia nyert kidolgozást a *Lét és idő* megjelent részeiben, amelyben Heidegger megpróbált túllépni a hagyományos metafizikák kérdésfőltevésén, egy eleve adottnak tekintett ismeretelméleti beállítódáson és az ezen alapuló — az általa annyira hangsúlyozott ontológiai differenciát figyelmen kívül hagyó — fogalmi kereteken. Ezért e fogalmi keretek Heidegger művére vonatkoztatva érvényüket veszítik. Amennyiben tehát a hagyományos értelemben vett szubjektum—objektum, racionalitás—irracionalitás, abszolútum stb. fogalmi kereteiben kívánjuk értelmezni: valóban irracionalizmusként, az ész elleni támadásként fogható föl. S tudjuk, Babits a harmincas években milyen komoly szellemi küzdelmet folytat minden olyan fölfogás — így az egzisztenciafilozófiaként értett heideggeri gondolkodás — ellen is, amely valamilyen módon kétségbe vonja az ész eredendő dominanciáját, s az egyéniséget föloldja a tömeg, párt, faj, nemzet fogalmában. Az ő százada a XIX. század, s e század liberalizmusának hagyományát őrizve „az *egyénség nevében* tiltakozik az 'alacsony tömeg', a harmincas években pedig konkrétan a nacionalista és fasiszta tömeg és kollektívizmusa ellen”.⁴³ Konkrét filológiai adatok híján itt sem valószínűsíthető, hogy ebben szerepet játszott volna a *das Man* (akárki) vagy a mindennapiságba belevetett „jelenvalólet” (*Dasein*), a magáramaradt tömegember heideggeri képe.

A Babits-életmű itt érintett vonatkozásainak átfogó vizsgálata mindenesetre további elmélyült kutatást, forrásföltárást igényel. Kérdésfőlvetésünkkel csupán egy lehetséges

⁴² Nincs itt terünk vizsgálni Heidegger 1933-as szerepvállalásának bonyolult problematikáját, csak utalunk ezzel kapcsolatban Hartmut Tietjen „Martin Heidegger szembesülése a nemzeti-szocialista egyetempolitikával és tudományoszménnyel (1933—1938)” című tanulmányára, in: *Utak és tévutak*, id. kiad., 167—194. o.

⁴³ Ferenczi László, i. m., 75. o.

kutatási irányt kívántunk jelezni, anélkül hogy például irodalomelméleti, esztétikai, alkotáslélektani kérdéseket pusztán érinthettünk volna. Az *ilyen irányú kutatások szükségességét* azonban jól jelzik azok a vizsgálódások is, amelyek pl. Szabó Lőrinc költészetében a húszas évek végén bekövetkezett paradigmaváltás belső motivumainak és hatástörténeti problémáinak föltárására irányulnak, s amelyek során Kabdebó Lóránt, a Szabó Lőrinc életmű kutatója igen mély párhuzamokat lát a heideggeri bölcsélet és a költő „Te meg a világ” című kötetének költészete között.⁴⁴

RESÜMÉE

Babits und Heidegger (Beiträge zur Bekanntschaft und Annahme im ungarischen geistigen Leben der 20-er und 30-er Jahre)

Dieses Essay will zur Forschung der Geschichte der Heidegger-Rezeption in Ungarn mit der Vorstellung der Gestaltung von Babits—Heidegger-Zusammenhänge beitragen.

Der Autor stellt die grundlegenden Komponente des Weltbildes von Babits vor, erzählt von einigen Eigenschaften des geistigen Lebens am Anfang des Jahrhunderts, heraushebend die Freundschaft des Dichters zu Vilmos Szilasi, durch den Babits im Jahre 1922 mit Heidegger in persönliche Bekanntschaft kam, als er seinen Freund, der damals schon in Freiburg lebte, besuchte.

Der von István Gál veröffentlichte Briefwechsel zwischen Babits und Szilasi versucht, die Geschichte dieser Verbindung zu rekon-

struieren, ausweiternd auch mit der Vorstellung des denkerischen Wegs von Heidegger.

Der Essay hebt auch die Tatsache hervor, dass wahrscheinlich Babits der erste unter den grössten Persönlichkeiten des ungarischen geistigen Lebens war, zu dem Heideggers Werk *Sein und Zeit* schon zur Zeit der Erscheinung, im Jahre 1927, kam.

Das Werk hatte aber keine beweisbare Wirkung auf Babits, Heideggers Gedanken kamen eigentlich mit der Hilfe zweier Werke von Vilmos Szilasi — „*Verrat der Schreibkundigen*” (Brief zu Mihály Babits) und „*Edmund Husserl*” — in den Folgen von „*Nyugat*” in den Jahren 1929/30 zum breiteren Publikum.

⁴⁴ A Babits és Szabó Lőrinc közötti kapcsolat történetének tényei közismertek, itt csak utalunk erre a vonatkozásra. A hivatkozott tanulmány: Kabdebó Lóránt: „Költészetbéli paradigmaváltás a húszas évek második felében”, *Literatura* 1991, 3. sz., 248—272. o.

SÍK SÁNDOR ÉLMÉNY-ESZTÉTIKÁJA

MÁTÉ ZSUZSANNA

1. Az átélhetőség problémája

A filozófia történetében két, összefüggő jelenség biztosan nem kerüli el a laikus szemlélő figyelmét. Az egyik, hogy számtalan gondolkodó egész élete maga is bölcsekedés azzal a szándékkal, hogy nagyszabású elméletét meg akarja élni, valósítani a hétköznapi — reális életben. Azaz megélni, átélni a teóriát. Talán Szókratésszal, Platónnal kezdhetnénk a hosszú listát, folytatva Giordano Bruno, Morus Tamás, Galilei nevével — akik közül többen belehaltak a teória megélésébe. Az újkortól azután a gondolataikat megélni szándékozó filozófusokra sokszor már egy kegyesebb halál várt, mégpedig az örület, mint például Nietzschére. Talán Lukács György volt az egyik utolsó, a teóriát megélni szándékozó nagy filozófus — az ismert eredménnyel.

A másik jelenség tehát, amit a laikus szemlélő észrevehet a filozófia történetében, az, hogy a teória életintegrációja többnyire kudarcba fulladt. Úgy akartak élni, ahogy élni nem lehetett. Bár több esetben a teória életképtelensége úgymond a „csak akkor és csak ott” lehetetlenségén múltott — ennek ellenére a laikus joggal kérdezheti: mégis mi értelme van akkor a bölcsekedésnek, az elméletek gyártásának, a transzcendens problémák fölötti elmélkedésnek? A hétköznapi életet élő számára úgy tűnik, hogy semmi; hiszen mindez semmiféle konkrét, kézzelfogható eredményben nem realizálódik. És mégis: több ezer éve gondolkodtak ezen elődeink és hasonlóképpen folytatjuk mi is. Örök-emberi a vonzódásunk a mindennapiság-fölöttihez, még bosszantóan pragmatikus korunkban is. E vonzódás akár teista, akár ateista módon magyaráztatik, *tény*, hogy van: mert Kell, mert Szép, mert Önmagáértvaló, mert nem fordítható át kicsinyes érdekké, pénzzé, hatalmi-manipuláló eszközzé. Mert titokzatos kérdéseket teszünk föl a világ és az emberi lét mikéntjére, értelmére, céljára, viszonyára vonatkoztatva. Kérdéseink több ezer éve azonosak; variációikban föllelhetők a filozófiatörténeti alaptoposzok. A válaszok mindig változók, szinte beláthatatlanul sokfélék. Nyomasztó ez a beláthatatlanság a praktikus-mindennapi élet emberének, és nyomasztó a következtetés is: több száz okos, sőt bölcs ember bizonyította több száz éven keresztül, hogy nincsenek válaszok, csak kérdések

vannak. Nincsenek Egy-Igazságok, csupán válaszvariációink vannak az emberi lét értelmére vonatkozóan.

2. Induktívitas—deduktívitas

Az esztétikában, mint filozófiai igényű művészetmagyarázatban, hasonló tendenciák észlelhetők. Teória és gyakorlat dualitása osztja meg az esztétikai irányzatokat a teória, az eszme felől közelítőkre, illetve a mű, a gyakorlati megvalósultság felől közelítőkre. Sik Sándor az esztétika történetén belül megfigyelhető irányzati sokféleséget e két alapvető „elgondolásra” vezeti vissza. Adolf Hildebrandot idézve, „kétfajta lélektípusú” esztétát lát e tendencia mögött. Mégpedig egyrésről a tudós művészetbölcseletét, amely mindig befogadó és „receptív” szempontból való szemlélődést takar; másrésről pedig az alkotó művészek művészetbölcseletét, „akik elméletileg is szakemberek, de ugyanakkor alkotó művészek is”. A költő és drámaíró Sik Sándornál a prioritás ez utóbbiakat illeti meg: „az esztétika sem várhatja másoktól a maga lényegének megvilágítását, mint azoktól, akiknek egész élete nem más, mint ennek a lényegnek állandó megtapasztalása”.¹ Ezért nevezi könyvét egy „új esztétikai elgondolás kísérleté”-nek.

Ma érvényes fogalmainkkal azonban a Sik-féle esztétika a deduktív-spekulatív, teóriából közelítő, vagy az induktív-kísérleti, lélektani esztétikai irányzatok csoportjának egyikébe sem sorolható. A XIX. század végén megjelenő „esztétika alulról” (Ästhetik von unten) irányzatának pozitívumai — mint a hatáslélektani, alkotáslélektani, személyiségközpontú vizsgálódások — elterjedve ellensúlyozták a túlzott spekulativitást. A „spekulatív” esztéták meglátásaira azonban éppúgy támaszkodott Sik Sándor. Értelmetlennek véli az „alulról fölfelé” és a „fölről lefelé” induktív—deduktív vitát, mivel véleménye szerint „a kutatás mindkét irányban kénytelen elindulni: fölfelé a tényektől az elvekhez, de lefelé is a tényekben felismert elvtől vissza a tényekhez”.²

Az „induktív—deduktív—induktív” spirális szerkezetű Sik Sándor-i esztétika praktikus alapja nem devalválja a teoretikus megállapításokat, sőt inkább érthetővé, egyértelműbbé teszi a koncepciókat; stílusában pedig könnyeddé és élvezetesen olvashatóvá. Szerb Antal volt az első, aki ezt a metodikából fakadó pozitívumot

¹ Sik Sándor: *Esztétika*; új kiadás: Universum Kiadó, Szeged 1990 (a továbbiakban *E.*), 3. o.

² *E.*, 12. o.

örömmel üdvözölte.³ Az utókor azonban másképp vélekedett: tudománytalannak minősítették, kétszeres induktivitása miatt teóriaszegénynek.⁴

A magyar esztéták, a német hagyományokra építve, általában deduktív-spekulatív módon, valamely filozófiai rendszerbe építették művészetbölcseletüket, „fölülről” közelítették a művészet, a műalkotások valóságához. A neotomista művészetfilozófusok, hasonlóan, ezt az eljárást követték. Így Brandenstein Béla nézeteire az arisztotelianus, neotomista, immanens objektivizmus jellemző. Metodikában azonosan, de igényesebben, megalapozottabban deduktív, metafizikus, neotomista filozófiai alapú esztétikában gondolkodott Schütz Antal vagy Pitroff Pál. Dominánsan értékelméleti esztétikai megközelítéssel találkozunk Paulernál, de a filozófiai, ontológiai alap itt is metafizikus (platonikus) skolasztikus teória. Ők, Sik Sándorral ellentétben, művészeteóriát akartak kidolgozni arról, ami érzéki valóság nélkül nem létezik. Legfőbb tévedésük, hogy az érzéki, konkrét létezőt (a műalkotást) olyan elvont fogalmakkal írták le, mely szerintük abszolút érvényességű. Pedig a művészi alkotás lényege épp abban rejlik, hogy mindig egyéni (alkotásban, befogadásban egyaránt) és így mindig utánózhatatlan, megismételhetetlen marad. Sik Sándor ezt fölismeri. Többször is hangsúlyozza: a műalkotásokról ismereteink többsége csak egyéni módon állítható, de nem bizonyítható. A bizonyosság, a bizonyítható ismeret nem esztétikai ismeret, hanem a tudományos ismeret kritériuma. Az esztétikai ismeret a műalkotás intuitív átélése, dekomponálási folyamatában szerzett egyéni élmény, melynek egyedüli objektív mércéje maga a mű.

Az elmúlt ötven év kedvezőtlen ítélete, tudomásul nem vétele a Sik-féle esztétikát illetően föltehetően összefügg azzal is, hogy különösen Lukács György és követői is az „esztétika fölülről” elvét gyakorolták, másrészt hogy általában is a magyar esztétikai hagyomány — mint már említettem — Kant, Schelling, Hegel stb. módszerét követve az általánosból, az egyetemes, érvényes tendenciákból következtetett az egyszerűre, a műre. Lukács György is az általánost rákényszerítette az egyesre: sokszor elméleti megállapításaihoz keresett műveket. Így válhatott a fiatal Lukács számára Madách *Tragédiája* „dialogizált” filozófiai „tankölteménnyé”⁵; az idős Lukács számára Joyce és Beckett „semantikussá”, Kafka művészete pedig „artistikusan érdekes dekadenciává”.⁶ A deduktív jellegű magyar esztétikai gondolkodáson Sik Sándor nézetei, metodikája nem tudott változtatni. Az első nagyobb törést, a hatvanas években, az

³ Szerb Antal: „Sik Sándor Esztétikája”, *Nyugat* 1943.

⁴ Mátrai László: „A két világháború közötti korszak esztétikájáról”, *Művészettörténeti Értesítő* 1973. 2. sz.

⁵ Lásd Lukács György: *Magyar irodalom—magyar kultúra*, Budapest 1970, 37–38. o., 622. o.

⁶ Lukács György: *A kritikai realizmus jelentősége ma*, Budapest 1985, 68. o., 130. o.

irodalomelméletben a strukturalizmus műközpontúsága hozta létre. Napjainkban és különösen hazánkban, a világmagyarázat igénye, a társadalmi és ideológiai változások szinte sürgetik a szellemi jelenségekhez való viszonyunk másfajta, plurálisabb módját. Ha a Sík-féle esztétikát elutasította az elmúlt fél évszázad, úgy elvileg most reneszánszát élheti majd, a személyiségközpontúsága, befogadásközpontúsága, axiológiai megálapításai, spiritualisztikussága, komplexebb irányultsága miatt.

Visszatérve az induktivitás—deduktivitás alapproblémájára, mint már említettük, Sík Sándor értelmetlennek tartja az e fölötti vitát, de prioritást ad az induktivitásnak. Van-e azonban egyáltalán prioritás? Ez a kérdés óriási filozófiai problémakörökhöz vezet: az általános—egyes, teoretikus—gyakorlati, racionális—empirikus, objektívizálás—szubjektívizálás örök dilemmáinak körébe. Mint köztudott, Kant és Hegel a filozófiában, Goethe és Lukács az esztétikában általános és egyes egységét, ellentétének feloldódását a különösség kategóriájában vélték megtalálni. E sok vihart megélt, az esztétikai köztudatban mint „lukácsi” kategória alkalmas volt például a tipikusság magyarázatára, vagy éppen a művészeti tárgyú tudományágak csoportosítására, definiálására is. A Sík-féle esztétika egészen sajátos módon oldja föl a felsorolt ellentéteket, mint végletesnek tűnő evidenciákat. Az ellentétek föloldása Sík Sándornál három szinten történik: (1) metodológiai, (2) az esztétikai magatartás szintjén, és (3) az esztétikai végkövetkeztetések filozófiába vezető általánosság szintjén. A módszer az *induktivitás—deduktivitás—induktivitás* spirális szerkezete rugalmasan követheti a művészet változását, így a deduktív-teoretikus következtetések is mobilan követhetik a megváltozott minőséget. E módszer tanulságos. Ami produktív eredményeit illeti: a Sík-féle esztétikai ítéletek ma is, fél évszázad múltán helytállóknak tűnnek.

3. Komplex esztétikai és esztétai magatartásforma

A második szint tehát, melyen az ellentmondásokat sajátosan feloldja Sík Sándor: az összetett esztétikai magatartásforma, esztétai magatartás. Már a Bevezetőben is jelzi, hogy *Esztétiká*-ja több mint két évtizedes „magára eszmélés” eredménye, mely jelenti az alkotói, befogadói, irodalomtörténeti, irodalomelméleti, pszichológiai, teológiai, filozófiai tapasztalást és elmélkedést: ars poetica és ars teoretica megfigyelések halmazát. Sík Sándor személyében szerencsésen találkozunk az alkotó, az érzékeny befogadó és a mindezekben elmélkedő, gondolkodó; mint az összes lehetséges esztétikai viszonyt egybefogó, esztétikai magatartást megélő és átélő ember. Így lesz *ars poetica* ez az esztétika, szubjektív egyéni módon megélt alkotás, befogadás, a teória hitelesítése az átélhetőség tényével, de ugyanakkor mégis mindez objektívizáló igénnyel. Esztétikájá-

nak szubjektivizált teoretikus alapja pedig „arisztotelészi-Szent Tamás-i”, ágostoni és platóni ihletettségű,⁷ mely teoretikus alap a filozófián keresztül a teodicea szintjére emelkedik, ahol minden esztétikai dualitás a keresztény isteni Abszolútumban oldódik föl. A Sík Sándor-i esztétika fenomén-élmény szemléletű, amíg az esztétika területén marad, azonban szükségesnek véli a fölfedezett antinómiák, megválaszolhatatlan problémák föloldását — ezt viszont csak a teodicea területén tudja megoldani.

Ami a filozófia történetében oly sok bölcselnél kudarcba fulladt (a teória megélése), úgy ez a szándék mint megvalósultság Sík Sándornak sikerülni látszik, mint megélt gondolat, mint a teória alapja és próbája. Az esztétikai relativizmus álláspontjáról föltehető a kérdés: ezek szerint a Sík-féle esztétika minden elméleti következtetése igaz ismeret? Nyilvánvaló, hogy ismereteinek igazságtartalma korának művészeti ismereteire, annak adott körére érvényesíthető csupán. Ennél azonban sokkal fontosabb ez a komplex magatartásforma, az alkotó-szemlélő-gondolkodó attitűd. Esztétikai ismereteink igazságtartalma többnyire relatív, hiszen ahogy a lét, a létezés magyarázatának, tükrözésének különböző módjai; a művészet is állandó mozgásban, változásban van; hasonlóképpen a művészet elméletének igazságai is ezt a mozgást követik, rögzítik mint folyamatot. A folyamat követéséhez alkalmas módszer az *induktív—deduktív—induktív* spirál. A folyamat „itt és most” pontjainak rögzítéséhez alkalmas a komplex esztétikai—esztétai magatartásforma. Ennyiben föltétlenül figyelemre méltó és követendő a Sík-féle cselekvő esztétai magatartás és módszer. A módszer kétszeres induktivitásának szükségessége más oldalról is bizonyítható. Az esztétikának mint filozófiai tudománynak tárgya a művészet, a műalkotások tárgyyszerű, objektivizált valóságossága. Azonban mint köztudott, a műalkotások még devianciájukban, fiktivitásukban is valóságalapúak, hiszen tárgyük az emberek világ- és létérzése. E megkétszereződött valóságtárgy inkább gyakorlati, empirikus, tapasztalati kiindulást kíván, és visszatérést, mint fordítva. A Sík-féle esztétika módszere így tárgyának, a művészetnek a természetéhez igazodva közelít a teória felé, a részletekből pillantja meg az egészet, a folyamatot, és kétszeresen valóságalapú.

⁷ E., 5. o.

4. Az esztétika mint filozófiai tudomány és művészet

Szintén az esztétika tárgyához, természetéhez, a műalkotások létmódjához igazodik Sík Sándor megállapítása: „Az esztétika tárgya, legbelsőbb mivolta szerint, az igazság világával szemben más, külön világ, következésképpen az elméleti tudomány számára csak részben és csak közvetve hozzáférhető.”⁸ Az esztétikának *csak* tudományként való fölfogása, valóban, több vonatkozásban megkérdőjelezhető és megkérdőjelezett. Hiszen az esztétika tárgya, a művészet az *alkotó—mű—befogadó* triádjában szubjektív jelenség. Az esztétika szubjektív folyamatokat (alkotás, befogadás), szubjektív megvalósultságokat (műalkotásokat), szubjektív esztétikai magatartásformákat, viszonyokat, értékítéleteket vizsgál. A szubjektumot ezen folyamatokból kizárni vagy objektivizálni, tudományosan deantropomorfizálni lehetetlen. Így valóban megmarad a *csak* tudományosság megkérdőjelezése. „Az esztétika kétszeresen is arisztokratikus tudomány; egyszerre feltételez két ritka adományt: a filozófiai elmélyedésre és a művészi odaadásra való hajlamot”⁹ — írja Sík Sándor műve Bevezetőjében.

Amit Sík Sándor ilyen egyszerű természetességgel egybetartozónak vél az esztéta személyében, a tudós—filozófus—művész attitűdöt, azt az esztétika történetében mint sokáig tartó ellenségeskedésként ismerhetjük fel. A viszály, a művész—tudós ellenségeskedés oka, lukácsi fogalmakkal, a művészet antropomorf, a tudomány deantropomorf jellege. A filozófia és az esztétika helyzete még inkább bonyolítja ezt az egyszerűnek tűnő szembenállást. Tudniillik a filozófia mintegy köztes helyzetben próbálkozott a tudományos igénnyel, de tárgya antropomorf: az ember léte, ember és valóság viszonya. A filozófia történetében természetesen egyes bölcselek tudatosan fölvállalták ezt az antropomorf jellegét, mint például az életfilozófusok vagy az egzisztencialisták. Mint ismeretes, más irányzatok, így a neopozitivisták az emberi problémákat mint álproblémákat, mint nem verifikálható, metafizikai, értelmetlen kijelentéseket elutasították. Ennek nyomán megfigyelhető a filozófia történetében, hogy az antropomorf jellegű filozófiai irányzatoknak általában van esztétikájuk, foglalkoznak a műalkotás, művészet, esztétikum mibenlétével; viszont a deantropomorf jellegű filozófiákban hiányoznak az esztétikai kérdésfeltevések, mivel tudományosan nem igazolható kijelentések a műalkotások jelentései. A kérdés ez: *lehet-e művészetről, műalkotásról a tudomány nyelvével szólni?* (Itt az esztétika ma is érvényes hagyományos definíciójának a helyességét kérdőjelezzük meg, éppen Sík Sándor egyszerűnek tűnő kijelentése nyomán.)

⁸ E., 9—10. o.

⁹ E., 17. o.

Létezik-e tehát olyan esztétika, mely valóban a műalkotások, az esztétikum, az esztétikai elsajátítás, az esztétikai tevékenységek, az esztétikai értékek és minőségek, a művészet törvényszerűségeivel foglalkozó filozófiai tudomány? Nem hal-e meg a műalkotás, a művészet, ha a *csak*-tudományos elemzés tühégyére szűrjük? Sík Sándor több ízben érzékelteti ezt a problémát. Az esztétikum különböző megjelenési formáit, az esztétikai elsajátítást tárgyaló fejezetek többsége megáll egy pontnál, amikor a tudós-esztéta leírása, elemzése, becsületes, alázatos munkája véget ér, mivel az esztétika olyan területéhez érkezett, amely csak átélhetőséggel, intuitív lényegmeglátással, de bizonyíthatatlansággal párosítva, szubjektíven közelíthető meg, vagy éppen megmagyarázhatatlan marad. Így például az alkotó- és befogadófolyamat bizonyos elemeit, az érzelmi, értelmi, akarat, tudattalan elemet a tudós esztéta leírja, de összekapcsolódásuk „bizonyos módját”, — melynek eredményeképpen létrejön az alkotás, a befogadás — „megmagyarázhatatlannak” véli. A tudós csupán evidenciaként megállapíthatja, hogy az esztétikum alanyi oldalról (alkotó, befogadó) egy tudatjelenséggel sem azonosítható, „valami sajátos, valami máshoz nem hasonlítható, valami sui generis esztétikum”.¹⁰

Az esztétikának tudomány és művészet egységeként való fölfogása nem talált visszhangra az 1940-es években, sem az azt követő évtizedekben. Napjainkban az irodalmi *hermeneutika* jutott el eddig a fölismerésig, és szinte Sík Sándort idézve premisszaként tételezi, hogy művészetről, műalkotásokról, irodalmi művekről csak tudomány és művészet egységében lehet véleményt alkotni;¹¹ mivel nem tehetünk mást, mint vállaljuk objektivitásra törekvő szubjektivizmusunkat, dezantropomorfizáló szándékú antropomorfizmusunkat.

Az esztétikának mint tudomány és művészet egységének a koncepciója nem lemondás a tudományról, hanem igazodás az esztétikai tárgy, a művészet, az esztétikum természetéhez, melynek vannak olyan területei, melyek csak fogalmi úton hozzáférhetetlenek. Az esztétikai tárgy — minden tudományos vizsgálódás empirikus alapja, csak nem-fogalmi megismerő móddal közelíthető meg: „esztétikai intuícióval lehetséges.”¹²

A kutatás kezdete tehát, *induktív* módon, esztétikai intuitív lényegmeglátással az esztétikai tárgycsoportok felé irányul. Ilyen „jelenségcsoportok” a „tudatfolyamatok”, a „cselekvések”, a „tárgyak”, és az elvont — esztétikai viszonyokat föltáró, értelmező fogalmak.¹³ A tudományos vizsgálódás *deduktív* módja szintén komplex jellegű,

¹⁰ E., 23. o.

¹¹ *A hermeneutika elmélete*, szerk. Fabiny Tibor, JATE, Szeged 1987, 9. o.

¹² E., 16. o.

¹³ E., 12—13. o.

segítségül hívja a pszichológia, szociológia, művészettörténet, művészettechnika és legfontosabbként a filozófia döntő „szolgálatát”.¹⁴

Utalunk már a Sik-féle esztétika metafizikus—skolasztikus filozófiai hátterére, azonban mindezek mellett jellemző a *fenomenológiai szemlélet* érvényesülése.¹⁵ Az intuitív lényegmeglátás, a redukció, az ember esztétikai tevékenységének vizsgálata, az esztétikai magatartások újszerű megközelítése mind a fenomenológia erős hatását jelzik. A Sik-féle esztétika megállapításaira napjaink hermeneutikája itt-ott mintegy reflektál, melynek nyilvánvaló oka a közös háttér: a *fenomenológiai gyökerezettség és alap*.

5. Az élmény-esztétika szellemi hátteréről

Ha Sik Sándor *Esztétikájának* gazdag hivatkozási anyagát áttekintjük, e rétegeket a következőképpen „rangsorolhatjuk”: az esztétikának mint olyan szellemi és érzéki tapasztalatnak fölfogása, mely Isten utáni vágyódásunk kezdőpontja lehet; a művészi jelenségekről való elmélkedés, mely a maga természetéből adódóan az Abszolútum megközelítésének egyik módja — e skolasztikus következtetéseknek a forrása Jacques Maritain, a XX. századi neotomizmus egyik legnagyobb alakja. Az Abszolútumhoz vezető okfejtés — Szerdahelyi István szerint — „a husserli—rickerti értékfilozófia ellentmondásainak önmagában véve logikus feloldása, másfelől pedig olyan végkövetkeztetés is, amely a maga kétségtelen érvénytelenségével korántsem érvényteleníti a hozzá vezető tételek mindegyikét”.¹⁶ A neotomista végkövetkeztetés ellenére, mint azt már többször hangsúlyoztuk, a Sik Sándor-i koncepció — az esztétikán belül maradván — élmény-esztétika. Bár a szakirodalom itt-ott tiltakozik e Hanák Tibortól¹⁷ adott megnevezés ellen, fogadjuk el ezt a „sommás”¹⁸ minősítést. Maritain hatását vélhetjük fölfedezni a Sik Sándor-i tudós—művész—esztétai attitűdben; a művészet pragmatikus fölfogásában. Maritainnál a művészet a gyakorlati rendbe tartozik, és nem a spekulatívba. A gyakorlati rend két területre oszlik: az „agir” („agibile”) mint praktikus cselekedetére, ahol a tökéletes cél a morális cselekedet; és a „faire” („facibile”) mint az alkotó, teremtő cselekedetére, melynek tökéletességi mércéje maga a mű, s ott csak egy

¹⁴ E., 13—17. o.

¹⁵ E., 15. o.

¹⁶ Szerdahelyi István: *A magyar esztétika története*, Budapest 1976, 23. o.

¹⁷ Hanák Tibor: *Az elmaradt reneszánsz*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993, 289. o.

¹⁸ Rónay László: „Sik Sándor irodalomszemlélete”, *Tiszatáj*, 1991. 5. sz. 52. o.

törvény van — a mű követelményei. Az esztétika nem lehet spekulatív, csak gyakorlati, hiszen tárgya, a mű, ellenáll a „tudományos igazságelvonásnak”.¹⁹

A logikus neotomista föloldás, mint szükségszerűség, meglátásom szerint nemcsak a Szerdahelyi István által említett husserli—rickerti ellentmondás föloldása. (Bár a fenomenológia és újkantianizmus e két jelentős képviselője leginkább „közvetítők” által van jelen az *Esztétikában*, mint erre a későbbiekben részletesebben kitérek.) Kissé szélsőségesen fogalmazva az *Esztétika* filozófiai háttere nem egy ellentmondástól terhelt, hanem meglehetősen eklektikus. Baránszky-Jób László szerint a filozófiát illetően meglehetősen „dilettantisztikus tárgyalásmód”²⁰ jellemzi. E koncepcióban jelenlévő a szellemtörténet hatása (Croce, Spranger, Dilthey) és a pszichológiai esztétika beleérzésmélete (Lipps, Volkelt, Dessoir, Vischer, Henri Delacroix). Ez utóbbi irányzat forrása — a mű létformája egyenlő annak élményformájával — a Sík Sándor-i gondolatnak. A Dessoir által „psychognosisnak” („Seelenkunst”) nevezett lélekismeret az alapja részben a Sík Sándor-i koncepció „egyéni állandó” fogalmának. E központi fogalom az esztétikai alanyak a „nem énnel szemben való, viszonylag állandó jellegű, értelmi, érzelmi és törekvésbeli állásfoglalása”, melynek összetevői a világkép, az életérzés, a sorsérzés, az egyéni morál. Az „egyéni állandók” (az alkotó részéről tárgyasítva a műben) összeillő vagy kevésbé összeillő találkozása meghatározza és rugalmassá is teszi a befogadó értelmezését.²¹ A szellemtörténeti és a pszichológiai esztétikai irányzat különbözőségét jól szemlélteti Volkelt kritikája Croce esztétikáját illetően: ugyanis Volkelt sommás véleménye Croce esztétikájáról az, hogy „teljesen hasznavehetetlen”.²²

A szellemtörténeti és pszichológiai irányzatok mellett a neokantianizmus következtetéseit is beépítette koncepciójába Sík Sándor, de nem csak Rickert révén elsősorban, hanem Cohen eszméire is alapozva. (Csak zárójelben megjegyezve, e három rendszer együttlevőségének eklektikusságát szintén jól szemlélteti a Crocét bíráló Volkelt kritikája

¹⁹ Jacques Maritain: *Art et Scolastique*, Paris 1935, 34—40. o.

²⁰ Baránszky-Jób László: „Sík Sándor: Esztétika”, *Athenaeum* 1943. I., 90—93. o.

²¹ E., 143. o. — Az „egyéni állandó” fogalma a Sík Sándor-i koncepcióban nemcsak a megértésben, de a megformálásban is döntő. E kategóriát részletesebben elemeztem egy rövid tanulmányomban: „Az esztétikus esztétika”, *Tiszatáj* 1991. 5. sz. 55—59. o.

²² J. Volkelt: *System der Aesthetik I—III.*, München 1925, III. k. 368. o. a következőképpen ír Crocéról: „In gröbster Weise reißt er anschauliche und begriffliche Erkenntnis auseinander... Der psychologische Boden, auf dem er sich bewegt, ist von einer Ungeklartheit, wie man sie nur selten antreffen dürfte,”

Cohen ellen.²³) Az újkantiánus Cohen és Rickert gondolatait az utolsó, „Az esztétika végső kérdései” című fejezetben fedezhetjük föl. Coheni eredetű következtetés: Sik Sándor is az esztétikai értékélmény lényegét a szubjektumban, a tudat alapsajátosságában látja, mely nála, apriori természetével, az Abszolútum etiológiai bizonyításához kapcsolódik. Az érvényesség, az érték világa és a valóság „érintkezik az értékélményben”, mégpedig kétféleképpen: „az alkotás és az újraalkotás aktusában, amikor az érték szubjektív értelemben megvalósul. És érintkezik az értékvalóságban: a műben, a tárgyi értelemben vett szépségben, amelyben bizonyos értelemben már meg is valósult. Az értékélményben és a műben tehát azt kell mondanunk, hogy az érték immár nem csak érvényes, hanem az elsőben érvényesül, a másodikban már érvényesült is, vagyis relative — emberi módon — valósággá vált. Az érték így az esztétikumban belép a valóság rendjébe. A valóság pedig felemelkedik az érvényesség világába. Értéknek és valóságnak ez az egymáshangoltsága is, az értéknek ez a relatív megvalósulása is végső fokon az esztétikai Abszolútumra utal, mint a valóságnak és értéknek abszolút egységű közös forrására.”²⁴ Az értékélmény lélektani szubjektív mozzanata Síknél az „érték-igény” és az „érték-irányulás”. Az igény és irányulás adva van az ember apriori természetével, az „embermivolttal”. Az értékélmény ontológiai státusa az értékérvényesség, mely az ember relatív jellegéből adódóan Abszolútumot föltételez. Sik részben elfogadja azt a rickerti gondolatot, hogy a valóság egyik szférája az értékek birodalma, de azt neotomistaként már nem, hogy ezek nem léteznek, csupán érvényesek: „az érték érvényes, de nem létezik, feltétlenül áll a relatív létre, de ellentmondást tartalmaz az abszolút létre alkalmazva. A relatív létezés éppen relatív voltánál fogva nem valósíthatja meg az abszolút normát, csak vég nélkül közeledhetik feléje; ránézve az érték érvényes, de nem létező. Ám az abszolút lét azért abszolút, mert nincsen benne megvalósulandó megvalósulatlan: megvalósult az érték is. Benne érték és valóság egy.”²⁵

A Sik Sándor-i koncepciót — a szellemtörténeti, pszichológiai, neokantiánus hatások kétségtelen eklektikussága mellett — döntően befolyásolta a bergsoni—crocei—husserli intuíció-fölfogás, a schleiermacheri megértés-elmélet és a fenomenológiai áramlat hatása. Husserli az esztétikumnak mint esztétikai alany és tárgy egymásba-válásának gondolata. (Részletesebben elemezzük e tárgykört „Az esztétika szerkezetéről” című részben.) Az esztétikum tulajdonképpen a tárgy (mű) megismerésének a folyamata. Így a fenomenológiai esztétika leíró jellegű módszert jelent, az „én megismerem a jelenséget” alapélményre

²³ Uo., 487. o.

²⁴ E., 444. o.

²⁵ E., 455. o.

irányul. Az alapélmény alany és tárgy megvalósuló egysége, s ennek az egységnek, az alany részéről a tárgyra irányuló intencionáltságnak keresi a lehetőségi föltételeit, mind az alany (alkotó, befogadó), mind a tárgy (műalkotás) oldaláról. Tulajdonképpen e husserli interpretációra épül a Sík Sándor-i esztétika szerkezete: a centrumban az esztétikum áll, mint olyan jelenség, mely alany és tárgy egysége. A centrumot öt koncentrikus kör tágítja, melyekben Sík Sándor keresi ezen egységnek magyarázatát, s az alany és a tárgy részéről alany és tárgy egymásba-válásának lehetőségi feltételeit mint esztétikai törvényszerűségeket. Husserli szemlélet érvényesül a Sík Sándor-i koncepcióban akkor is, amikor elsődleges reflexióként sohasem csak a művet mint tárgyat elemzi, hanem mint esztétikumot: az alany és tárgy között létrejött megismerési folyamatra hajlik vissza. Ebből fakad az *Esztétikának* az a sajátossága, hogy a „fölfedezett” esztétikai törvényszerűségek érvényesülését mind az alkotó, mind a befogadó, mind a mű szempontjából elemzi. Husserl a fenomenológiát általános tudományelméletnek szánta, módszerét az esztétikában nem alkalmazta.

Moritz Geiger volt az első, aki megpróbálta Husserl tanításait az esztétika területén is értékesíteni. *Zugänge zur Ästhetik* című, 1928-ben megjelent könyve gyakran idézett mű az *Esztétikában*. Ahogy Geiger a fenomenológiai esztétikát arisztokratikus módszernek véli, amit nem mindenki alkalmazhat és nem mindenki érthet meg, úgy hasonlóan Sík Sándor az esztétikát kétszeresen is „arisztokratikusnak” gondolja.²⁶ A geigeri fenomenológiai esztétika nem a „többség” esztétikai élményeit vizsgálja, nem a *consensus gentium*ot, hanem a „fenomenális” élményt, mely a lényegre hivatott megragadni, mégpedig az intuícóra utalva. Az intuíció által megragadott lényegre írja le, magyarázza a fenomenológiai esztétika. Az *Esztétika* Bevezetésében könyvének módszereként jelöli meg Sík Sándor a jelenségek e lényegkutató, fenomenológiai szemléletét és az előfeltételek visszafelé-kutatását mint redukciót. Az esztétikai tárgy megismerésének kezdete — mint már említettem — az „intuiciós lényegszemlélet”.²⁷

²⁶ Moritz Geiger: *Zugänge zur Ästhetik*, Lipcse 1928, 64. o. Ahogy Husserl elutasítja a pszichologizmust, úgy Geiger a pszichológiai esztétikát. A fenomenológiai esztétikának mint arisztokratikus módszernek nem tárgya az, hogy az emberek általában mit értenek esztétikai élményen, ezt az esetleges és individuális élményt a kauzális pszichológiai esztétika vizsgálja. A fenomenológiai módszer a fenomenális élmény lényeges mozzanatait írja le: „Aesthetik ist nicht Psychologie. Für die Psychologie ist alles gleichberechtigt, was seelisch vorhanden ist. Die Tiefenwirkung ist ihr nicht wertvoller als Oberflächenwirkung. Allein die Aesthetik hat nun die Aufgabe die Schafe von den Böcken zu sondern — es ist dieser Aufgabe nicht gedient, wenn sie ein allzu milder Richter ist und alle Böcke zu den Schafen rechnet.”

²⁷ *E.*, 15—16. o.

A hivatkozások mennyiségét tekintve a legtöbbet idézett, adaptált fenomenológus Rudolf Odebrecht esztétikája.²⁸ Magyarul, 1935-ben Baránszky-Jób László írt értő tanulmányt Odebrecht rendszeréről.²⁹ Odebrecht kiindulópontja, hogy a műalkotás olyan fenomenális struktúra, mely szubjektumnak és objektumnak eleve meghatározott, predesztinált élményösszefüggése. A műalkotás fenomenális struktúrája rétegzett. Ha a befogadó tudata egybetalálkozik a mű valamely rétegével, csak ekkor kerül a művel esztétikai viszonyba, ennek során a mű több rétegét, „zónáját” is előhívja, elindítva egy bonyolult „oszcillációs” folyamatot a tárgy és az alany között.³⁰ Így a műalkotás mindig több, mint amit a művész ki akart fejezni, mindig más, mindig megújulni képes, hiszen jelentését esztétikai alany és tárgy összefüggésében kapja. De csak akkor válik esztétikai tárggyá az alany számára, ha az rezonál valamely rétegére, ha a befogadó „zónatudata” rokon a művészével.³¹ E jelentős koncepciót a Sík Sándor-i „egyéni állandó” fogalomkörében látjuk viszont. Odebrecht nem dolgozza ki a zónák rendszerét, csupán jelzi létüket mint például a heroikus, mitikus, misztikus, pasztorális, apollói, dionyszoszi zónákat. A zónák kettős illetve hármas léttel bírnak. Először zónák, mint rétegek a tárgyban, azaz a műalkotásban. Másodszor zónatudatok az alany oldaláról, s ez mindig kétféle: az alkotó zónatudata és a befogadó zónatudata. Az alkotó zónatudata tárgyiasítódik a műben, amelyet csak a hasonló zónatudatú befogadó képes esztétikai élményként előhívni a műalkotásból. Odebrecht koncepcióját túllépve Sík Sándor a zónát, a réteget a zónatudat felől közelíti meg, mint „egyéni állandót” az alanyban. Mint már említettem az „egyéni állandó” az alany részéről a világkép, életérzés, sorsérzés, egyéni morál: az énnel szemben való, viszonylag állandó jellegű állásfoglalása.³² Sík kísérletet tesz ezek tipizálására. Így világképe alapján az alany lehet empirikus, pszichologista, szubjektív, kollektivista, bölcselelő, misztikus, anomista, panteista, teocentrista.³³ Létérzése alapján romantikus, naív, klasszikus.³⁴ Sorsérzése alapján nyugvó vagy dinamikus (tragikus, komikus, humoros).³⁵ Tekintsünk el attól, hogy a típusok felsorolása teljességgel átöleli-e az

²⁸ Rudolf Odebrecht: *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie*, Berlin 1927.

²⁹ Baránszky-Jób László: „Az esztétikai értékélmény lényegelemzése. Rudolf Odebrecht esztétikája”, in: *A művészi érték világa*, Budapest 1987, 123—136. o.

³⁰ Rudolf Odebrecht, i. m., 119. o.

³¹ Uo., 175. o.

³² E., 143. o.

³³ Vö: E., 147—154. o.

³⁴ Vö: E., 147—154. o.

³⁵ Vö: E., 161—169. o.

összes lehetséges alkotói, befogadói alkatot. Nyilván nem — bár Sík szerint a négy alapelem különböző altípusai sok-sok kombinációt írnak le —, ha mindehhez még az egyéni morál individualitását is hozzágondoljuk. Sokkal tanulságosabb az „egyéni állandó” fogalomkörében az a bizonyítás, hogy az „egyéni állandó” alanyi oldalról (az odebrechti zónatudat) formaelvekként realizálódik a műalkotásban, réteggé, zónává tárgyasítódik a műben. Sík Sándor az „Esz­tétikai forma” című fejezetben azt vizsgálja, hogy az alkotó különböző egyéni állandói milyen tipizálható formaelveket vonzanak, azaz, mai terminológiával, milyen formai eszközökkel, mechanizmusokkal kódolja a művész az alkotásban egyéni állandóját: világképét, létérzését, sorsérzését, moralitását. Így az esztétikai tartalmak egyéni állandói meghatározott típusú formaelveket indukálnak. Konkrétabban például a romantikus életérzésű művész az esztétikai formában is romantikus: „Nincs előtte magától értetődő dolog, sem tárgy, sem szabály, sem forma. Nem tiszteli a hagyományt, mindenáron eredetit, újat, szokatlant akar adni. [...] ha igazán lángelméjű alkotó, gazdagon teremti az új formákat.”³⁶ „Az esztétikai forma” fejezetben Sík Sándor szisztematikusan elemzi, hogy a világkép, életérzés, sorsérzés és egyéni morál milyen tipizálható formaelvekként generálódik a műben. Szintén odebrechti ihletettsé­gű az a gondolat, hogy az egyéni állandó által indukált formaelvek, — elsősorban nem a műalkotás ábrázolási vagy kifejezési formáit (rétegeit) befolyásolják, hanem a műalkotás jelentését, (Odebrechtnél jelentésváltozását). Pontosabban az alkotó egyéni állandójának, zónatudatának érvényesülése, mint folyamat, az alkotás során az ábrázolt tárgyi formából fokozatosan átmegy a kifejezés —, az alakításformára, majd a hatásformára, amely már a jelentésben, a jelentésváltozásban realizálódik a befogadó alany részéről.³⁷ Mindkét esztétánál az az élményfolyamat, melyben a holt műalkotás esztétikummal bíró tárgy lesz, az alanyi egyéni állandók vagy zónatudatok összeillő vagy kevésbé összeillő találkozásának jelentésváltozata, mely alapvetően befolyásolja a mű többfajta értékelését és értelmezését.³⁸

Kevés azon teoretikus hivatkozások száma, mely a XVIII—XIX. századára nyúlik vissza. Kant és kisebb mértékben Hegel mellett Schleiermacher neve szerepel. Az *Esz­tétika* filozófiai eklektikusságának egy újabb elméleti dualitása a klasszikus német filozófia ellentétjeként kialakuló schleiermacheri filozófiai hermeneutika. Gadamer szerint — a hermeneutika legfontosabb történeti állomásait értelmező tanulmányában — „Schleiermacher volt az első, aki (Fr. Schlegel ösztönzésére) a hermeneutikát mint

³⁶ *E.*, 215. o.

³⁷ Baránszky-Jób László, i. m., 126. o.

³⁸ Vö: Baránszky-Jób László, i. m., 134. o.; lásd még *E.*, 144. o.

megértés és értelmezés általános elméletét megszabadította minden dogmatikus és okkasionális vonásától; ezek nála csak mellékesen, a hermeneutika egy speciális, bibliai változatában érvényesülnek. Ezáltal háttérbe szorult a szövegek normatív alapjelentése, amely eddig a hermeneutikai erőfeszítés egyedüli értelmét adta. A megértés az eredeti szellemi alkotófolyamat reprodukatív megismétlése a szellemi kongenialitás alapján”.³⁹ Mindkét — Gadamer által lényegesnek tartott — gondolattal találkozhatnak Sík Sándornál, esztétikai vetületben. Schleiermacher: *Vorlesungen über die Ästhetik* (megj. 1842) című munkájára hivatkozva — Sík Sándor az esztétikai törvényeket (melyek az alany és tárgy egymásba-válásának feltételeiként értelmez) belső, alkati, leíró jellegűeknek véli; így nem normákat, értékeket kíván megállapítani. Azaz, schleiermacheri értelemben, nem „a tárgyiasított törvény kánonát”, hanem az immanens törvényszerűséget.⁴⁰ Schleiermacher esztétikájának középpontja a közölhetőség és a megértés. Az esztétikai viszony, értékélmény súlypontját áthelyezi a műről az alkotás és újraalkotás folyamatára, melyben az újraalkotás lényegében inverze az alkotói műveletnek. Az újraalkotást, hasonlóan, fordított irányú műveletként értelmezi Sík Sándor is.⁴¹ A schleiermacheri probléma egyrészt a közölhetőség, azaz hogyan képes az alkotó átszármaztatni a tárgyba a műalkotásba közlését; másrészt a megérthetőség, azaz a befogadó hogyan képes ezt megragadni. Schleiermacher szerint bizonyos, hogy a megértés két sajátos egyéniség találkozásának formájában⁴² megy végbe. Gadammal szólva, a már fentebb idézett „szellemi kongenialitás alapján”, vagy Sík Sándornál az egyéni állandók összeillő vagy kevésbé összeillő találkozásakor. (Schleiermacher nem alkotott rendszeres esztétikát, Rudolf Odebrecht volt az, aki a töredékes, 1842-es kiadás alapján e problémákat újragondolta, bár nemcsak Odebrechtre, de már korábban Dilthey-re is nagy hatással volt a nagy német protestáns teológus, filozófus és esztéta nézetrendszere.⁴³)

A Sík Sándor-i *Esztétika* kétségtelenül meglévő szellemi eklektikusságát véleményem szerint pozitív irányba befolyásolja és meghatározza a fenomenológiai dominancia — melyet a fentebbiekben bizonyítani igyekeztem. Bár neotomista a filozófiai végkövetkeztetés, de mégis élmény-esztétika, adaptációs bázisát tekintve szervessé teszi e koncepciót a fenomenológiai alap. A két világháború közötti időszak esztétikai munkáiból pedig

³⁹ Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutika”, in: *Filozófiai hermeneutika*, Budapest 1990, 15. o.

⁴⁰ Schleiermachert idézi Sík Sándor, vö. E., 98. o.; lásd még Schleiermacher: *Vorlesungen über die Ästhetik* VIII., 25. o.

⁴¹ E., 351. o.

⁴² Schleiermachert idézi Baránszky-Jób László, i. m., 65. o.

⁴³ Dilthey: *Leben Schleiermachers* (1870)

kiemelkedik a páratlanul gazdag és a modern törekvéseket is ismerő-ismertető hivatkozási anyagával. Az *Esztétika* megjelenését (1943) követő recenziós irodalom többek között ezt az első benyomásra is szembetűnő adaptációt értékeli, a modern irányzatok számbavételét, az azokhoz való viszonyulás mikéntjét.⁴⁴

6. Az „Esztétika” mint szintézis

A Sík Sándor-i esztétika a két világháború közötti neotomista művészetfilozófia szintézise. Egyben átfogó képet ad e korszak magyar esztétikai gondolkodásáról is. Terjedelmes szakirodalma minden számottevő magyar koncepcióra kiterjed: így a neotomisták (Brandenstein, Pauler, Schütz, Pitroff Pál) mellett Péterfy Jenő, Böhm Károly, Mátrai László, Horváth János, Thienemann Tivadar, Benedek Marcell, Bartók György, a fiatal Lukács, Riedl Frigyes, Beöthy Zsigmond gondolatai sorra megjelennek e szintetizáló igényű munkában elfogadó vagy elutasító előjellel.

Összefoglaló jellegű, másrészt, a Sík Sándor-i életműben is. Az elszórtan meglévő, irodalomtörténeti tanulmányokban is felbukkanó teóriák rendszerré alakítása. Az először 1943-ban megjelent *Esztétika* az életműben „több mint tízéves közvetlen munkának, több mint húszéves elmélkedésnek, több mint harmincéves anyaggyűjtésnek, igazában egy életre szóló szenvedélynek gyümölcse”.⁴⁵ A szegedi évek, a szegedi egyetemen a magyar irodalom professzoraként végzett közvetlen munka tudóssá érlelte a kiváló pedagógust, aki, szinte csak önnön erejére támaszkodva, az egyetemi előadások tematikájában a középkortól a XX. századig tekintette át a magyar irodalmat. A témakörök nem csak irodalomtörténeti megközelítésekre adtak alkalmat, hanem irodalomesztétikaiakra is. Így foglalkozott Sík Sándor a régi magyar irodalom esztétikájával, a drámai formák fejlődésével, a stílustörténeti korszakokkal, az irodalomtudománnyal, az esztétikai alapfogalmak problematikájával. E témakörök előadásairól jegyzetek készültek, melyek a szegedi József Attila Tudományegyetem

⁴⁴ Vö. Galamb Sándor: „Sík Sándor: Esztétika”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1944. I., 70–73. o. Lásd még Paku Imre: „A művészet örökkévalósága”, *Sorsunk*, 1943. I., 411–412. o.; továbbá „Alexander Sík, der Kunstphilosoph”, *Pester Lloyd* 1943. 66. sz. 20. o. — Baránszky-Jób László az egyetlen, aki a hivatkozási anyag gazdagságát „dilettantisztikus tárgyalásmód”-ként értelmezi, amely a „tudományosság olyan látszatát kelti, ami nem egészen veszélytelen az esztétikáról mint tudományról kiformalódó véleményt illetően”. Vö. Baránszky: Sík Sándor: Esztétika. In: *Athenaeum*. 1943. I. 90–93. o.

⁴⁵ *E*., I. o.

Központi Könyvtárában lelhetők föl. Az eredetileg gyorsírással feljegyzett, ma már gépelt formában is olvasható jegyzetek gondolatmenete beépült az *Esztétiká*ba.

Az egyetemi előadások jegyzetei mellett az *Esztétika* előzményének az „Egyetemesség és forma” című (1935-ben írt) tanulmányának programja tekinthető, ahogy ezt Rónay László többször is megemlíti.⁴⁶ Rónay szerint Sik szemléleti fejlődésének „dokumentuma” ez a tanulmány, egyfajta bátor nyitás és tolerancia. A katolikus és nem katolikus irodalmat összehasonlítva Sik Sándor megállapítja, hogy a különbség nem esztétikai jellegű, hiszen katolikus irodalom az, amely az irodalom eszközeivel „katolikus lelkiséget” fejez ki. Az így, szűkebben értelmezett katolikus lelkiséget kifejező irodalom az *Esztétiká*ban, az esztétikai alanyhoz (mint alkotóhoz vagy befogadóhoz) köthető egyéni állandónak lesz az egyik világgépi meghatározója, a létérzés, sorsérzés és egyéni morál mellett. A világgépre vonatkozó tipológiában a transzcendens csoporthoz tartozik a teocentrista alkotó és befogadó és a keresztény világszemlélet alapján létrejött művek.⁴⁷ E tanulmányában a katolikus—nem-katolikus szemléleten túllépve, Sik Sándor a művészi tevékenységet mint az „egyetemesre” irányulót írja le. Metafizikai módon, a művész hivatása a mindennapiság fölötti valóság érzékeltetése. A művészet világa ugyan az egyetemes világa Síknél, hasonlóan a többi neotomista gondolkodó koncepciójához, de amíg Schütz Antal, Brandenstein Béla koncepciójában az igazi művészet katolikus, azaz Isten léteire mutat, addig Sik Sándor szerint (ahogy ezt Pitroff Pálnál, Pauler Ákosnál is láthatjuk) a maradandó művészetnek nem feladata az Istenhez való eljutás, csupán a minden művészi tevékenységre jellemző egyetemes irányultság, mely potenciálisan tartalmazhatja az Abszolútum felismerését, de az eddig való eljutás nem esztétikai norma. Bár Sik Sándor esztétikai rendszerének csúcán az isteni Abszolútum áll, mely a tökéletesség, a teljesség, mely felé minden létező törekszik, de mégis látja, hogy ez már az esztétikából filozófiába, filozófiából teológiába átvezető hitkérdés, éppen emiatt nem állítható föl esztétikai követelményként.⁴⁸ A Sik Sándor-i esztétika így nyitottabb és toleránsabb világnézeti szemléletű, mint neotomista kortársaié. Azonban az Abszolútumra irányuló szellemiség, gondolkodásmód mégis igen nyilvánvaló. Az esztétikai jelenségek természetét elemezve Sik Sándor többször alkalmazza azt a kutatási módszert, hogy fölveti az elemzett jelenség leírása, bemutatása

⁴⁶ Rónay László: „Arcképvázlat Sik Sándorról”, in: *Társunk, az irodalom*, Budapest 1990, 239. o.; vö. Rónay László: „Sik Sándor irodalomszemlélete”, *Tiszatáj* 1991. 5. sz. 52. o. Lásd még Sik Sándor: *A kettős végtelen* I. kötet, Budapest 1969, 192. o.

⁴⁷ *E.*, 151—155. o.

⁴⁸ *E.*, 447. o.

után annak apriori természetét, vagy titokzatos voltát, duális jellegét: hogy mindezt majd az Abszolútumban vélje föloldhatónak.

„Egy esztétika, amit el lehet olvasni” — írja Szerb Antal 1943-ban, kiemelve a könyv pragmatikusságát, konkrétumokhoz, műalkotásokhoz való kötöttségét.⁴⁹ Rónay László e pragmatikusságot és lelkiséget a piarista hagyomány hatásának tulajdonítja.⁵⁰ A hagyományon kívül e pozitív használhatóság oka az előző fejezetben említett sajátos Sík Sándor-i módszer az induktív—deduktív—induktív spirális metodika és a szintén sajátos Sík Sándor-i komplex esztétikai, esztétai magatartásforma.

Az *Esztétika* tehát az életmű teoretikus szintézise egyrészt, másrészt a magyar esztétika történetének kiemelkedő alkotása, harmadrészt szintézise a neotomista művészet-filozófiai áramlatnak is. A két világháború közötti neotomista művészetfilozófusok — mint Brandenstein Béla, Schütz Antal, Pitroff Pál — a művészet világához ontológiai aspektusból közelítettek, így katolicizmusuk miatt szükségszerűen metafizikus esztétikai rendszereket állítottak föl. Pauler Ákos a művészet értékaspektusát elemezve szintén metafizikai következtetésekhez jutott el. A neotomista áramlaton belül dominánsan fenomenológiai szemléletű a Sík Sándor-i esztétika, hiszen elsősorban élmény- és műközpontúságával leír és elemez; kiindulópontja a műalkotások pragmatikus világa és nem az előfeltevéseket spekulatív metafizika. Dominánsan fenomenológiai esztétikája a végső ontológiai és axiológiai kérdések megválaszolásában metafizikába, az Abszolútum tökéletes világába hajlik át. Azaz metafizikába jut ugyan e gondolatrendszer, de a metafizika nem a kiindulópontja, mint neotomista kortársainál. Ezért is nevezhető ezen *Esztétika* elsődlegesen fenomenológiai tendenciájúnak. A Sík Sándor-i esztétikai kérdések elsősorban és többnyire a mű ismeretére, az esztétikum milyenségére, az alkotói, befogadói folyamat jellemzésére irányulnak, szemben a neotomista gondolkodók metafizikusan ontológizáló tendenciájával.

7. Alany és tárgy egymásra vonatkoztatása

Esztétikai alany és tárgy egymásra vonatkoztatottságának filozófiai háttere — mint erre már utaltam — a husserli fenomenológia „intencionáltsága”. Az *intenciót*, az emberi tudatnak mindig valamire való irányultságát, alany és tárgy egymásra vonatkoztatottságának gondolatát Brentanótól veszi át Husserl — mint erre utal Brentano magyar

⁴⁹ Szerb Antal: „Sík Sándor Esztétikája”, *Magyar Csillag* 1943. I., 563. o.

⁵⁰ Rónay László: „Sík Sándor irodalomszemlélete”, uo. 50. o.

„tanítványa”, Pauler Ákos is.⁵¹ Amíg Brentanónál az alany tárgyra való irányultsága egyfajta pszichikai viszonyfogalom, Husserlnál az emberi tudat tevékenységének egyetlen módja a valamire való irányultság; ez a tudat lényege. Pauler Ákos — akinek minden fontos művére hivatkozik Sík Sándor — metafizikus filozófiájában a létezés lényege az Abszolútum iránti vágyódás, azaz a husserli „valami”-t az Abszolútummal helyettesítette, illetve ezzel konkretizálta az emberi tudat irányultságát. Pauler tulajdonképpen visszatért az intencionáltság fogalmának eredeti, skolasztikus értelmezéséhez. Sík Sándor követte szemléletében ezt a husserli intencionáltságot, az esztétikumot alany és tárgy egymásra vonatkoztatottságában értelmezte. Az intencionáltságot megkétszerezte a pauleri irányultsággal, mivel az esztétikum természete — mely létrejöttének föltétele alany és tárgy egymásba-válása — az Abszolútumra mutat és irányul Sík Sándornál.

Az esztétikai intencionáltság, az esztétikum mint alany és tárgy egymásra vonatkoztatottságának gondolatmenetét az „Eszztétikum” című fejezetben vázolja Sík Sándor. Az esztétikum alanyi (alkotói és befogadói) adottságaiként sorolja fel az értelmi, érzelmi, akarati-alakító és tudattalan pszichikai mozzanatok, melyek mind az alkotó, mind a befogadói tevékenységnek a mozzanatai. Azonban az esztétikai tevékenység nemcsak gondolkodás, érzés, akarat-alakítás, a tudattalan tényeit magábafooglaló tevékenység, hanem „ennél többet illetve ettől különbözöt” is jelent, mégpedig azt, hogy ez a négy elem „bizonyos módon megy végbe bennem”: azaz alkotok illetve újraalkotok. Ez a „bizonyos mód” azonban megmagyarázhatatlan, egyszerűbb fogalmakra visszavezethetetlen. Sem az alkotás-élményt, sem a befogadás élményt nem lehet alaposabban leírni, inkább ösztönszerűen, apriori módon megérezzük, átéljük.⁵² Az esztétikum alanyi oldalának jellemzése után az esztétikai tárgy összetevőit veszi sorra, mint az ábrázolást, kifejezést, eszmehirdetést, alakítást. A tárgyi oldal e négy elem ugyan, de mégis e négy elem bizonyos módú összekapcsoltságát, az esztétikai tárgy „mátságát” Sík további fogalmakra visszavezethetetlennek, megmagyarázhatatlannak véli. Így az esztétikai tárgy egy olyan jelenség, egy olyan „elsődleges-valami”, mely máshonnan nem magyarázható, csak önmagában átélhető esztétikai aprioriként értelmezhető.⁵³ Az „esztétikai apriori minden esztétikai jelenségben megtalálható”, így az alkotásban, újraalkotásban és minden művészi terminussal jelzett „objektív esztétikai alakulatban”.⁵⁴ Az apriori nem

⁵¹ Halasy-Nagy József: *Pauler Ákos 1876—1933*, Budapest 1933, 14—15. o.

⁵² *E.*, 21—23. o.

⁵³ *E.*, 27. o.

⁵⁴ *E.*, 27. o.

tapasztalás előttit, hanem minden tapasztalatban bennelevőt jelent, így mint rejtőző esztétikai apriori „minden élelkű és érzékű emberben felébreszthető”.⁵⁵ Összegezve az eddigieket: az esztétikumban alany és tárgy egymásra vonatkoztatott ugyan, de apriori jellegű. A husserli transzcendentális tudat minden pszichikai tapasztalásban levőségére utal a Sík Sándor-i esztétikai apriori. Jellegében szintén husserli, mivel az apriori transzcendentális tudat a transzcendentális redukció módszerével lehetővé teszi a tiszta, adekvát lényegeket fölismerését. Sík Sándor-i megfogalmazásban az esztétikai apriori az a valami, „amelyet gondolunk a nélkül, hogy meg tudnók mondani, mi az, ez a tudás vagy érzés (helyesebben élmény), amely megelőz minden rávonatkozó ismeretet, mert hiszen minden ilyen ismeretről előbb fel kell ismernünk, hogy arra vonatkozik ez az esztétikai apriori. Ismerjük, mielőtt még ismernők”.⁵⁶ Tehát a transzcendentális tudat apriori mozzanata minden esztétikai tapasztalatban meglevő és ugyanakkor minden esztétikai jelenség végső alapja is egyben, mint „rejtőző apriori”.

Az esztétikum lényegének tulajdonított apriori mozzanat azonban az esztétika „tudományának tárgyát” csak fogalmi úton, adekvát módon megközelíthetlenné teszi. Ezért az esztétikának vállalnia kell a nem-fogalmi megismerést; azt, hogy az esztétikum természetéből adódóan nem tud tudományosan és bizonyíthatóan szólni tárgyáról. Nem csak az esztétikai apriori természete miatt kényszerül a Sík Sándor-i szemlélet a „tudománytalanságra”, hanem a szintén fenomenológiai alapú élményfelfogás miatt is. Az esztétikai élmény (mint az esztétikum létrejöttének föltétele) olyan viszony, mely a husserli alany—tárgy egymásra vonatkoztatottságon túlmenően alany és tárgy közötti megfelelést, egymásba-válást is jelent. A műalkotás pedig nem egy statikus állandó ebben a rendszerben, hanem egy dinamikus viszony hordozója az alkotó közlése és a befogadó megértése között. Az esztétikum létfeltétele, az esztétikai viszony, mint alany és tárgy egymásbaválása az intuíció jelenségével közelíthető meg. A Sík Sándor-i intuíció felfogásban az intuícizmus képviselőinek nézetei sorra megjelennek. Husserlnál az intuíció olyan megismerési mód, mely közvetlen belátással, evidencián alapulva a lényegszemléletre irányul. Síknál hasonlóan, az esztétikai intuíció az esztétikai lényeg megpillantása, mégpedig evidens módon, egy olyan lényegé, amely az egyedet minden mástól megkülönbözteti, „ami azzá teszi, ami”.⁵⁷ Croce *Esztétikájában* az esztétikai intuíció az egyénre irányul, szemben a logikai intuíció egyetemességével. Sík Sándor szerint az esztétikában az egyedi egyet jelent a lényeggel, így az esztétikai intuíció mind

⁵⁵ E., 28. o.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ E., 48. o.

az egyedire, mind az egyénire, mind a lényegre irányul. A lényeg ilyen értelemben nem abszolút: „az esztétikai intuíció nem követeli magának, hogy az abszolút lényeket fogja, beéri azzal, amit az esztétikai alany érez lényegnek, ami az ő aktuális lényegigényét kielégíti.”⁵⁸ Az intuíció nyilvánvaló bergsoni ihlettségére is maga Sík Sándor utal.⁵⁹ E hatás lényege az intuíciónak nem értelmi, nem racionális jellegű megismerésként való értelmezése. A költő és drámaíró művészetfilozófushoz közel állt e koncepció, hiszen az esztétikai élmény intuitív aktusát mint pillanatnyiságot, a diszkurzív, tudatos elmeműveletek teljes hiányát, e sajátos intuitív megismerési mód fogalomnélküliségét, mégis totális, átfogó és evidens jellegét⁶⁰ számtalanszor átélte — mind az alkotói, mind a befogadói esztétikai élmény során. Az esztétika nem tudja vállalni az exakt tudományosságot, hiszen tárgya, az esztétikum természete ezt nem teszi lehetővé. Egyrészt lehetlenné teszi az exaktságot a minden esztétikai jelenségben meglévő apriori mozzanat, másrészt az esztétikum lényege — az esztétikai alany és tárgy intuitív egymásba-válása — sem közelíthető meg a csak fogalmi gondolkodással. Mivel Sík Sándor fenomenológiai esztétikájában az ismertről csak az esztétikai jelenségek alapos szemrevétele, tehát intuitív megismerése után léphetünk a tudományos gondolkodás elvont területei felé; ezért lesz az esztétika egy olyan gondolkodásforma, mely tudományosságra törekszik ugyan, de mindezt „művészi odaadással”⁶¹ teszi. Az esztétikának tudomány és művészet egységeként való értelmezése több hagyományos, végletes dualításra épülő problémát mint evidenciát vizsgálhatna a továbbiakban. A filozofikus és művészi esztétika így megszabadulna örök problémájától: ha túl teoretikus, elveszíti pragmatikus alapját, ha túlságosan műalkotáscentrikus, ez a teória halálát jelenti. A lét lényegének megragadására mind a filozófia, mind a művészet évezredek óta igényt tart. Az esztétika mint e kettő egységeként felfogott gondolkodásforma „tudománya” egy nélkülözhetetlen közvetítő rendszer lehetne, melynek feladata, hogy a művészet életintegrációját segítse, a befogadók számára átadja a megértést segítő elveket, a megfelelő hozzáállást. Poszler György fogalmazza meg korunk egységesítésre törekvő tendenciáját, és a szubjektum „uralmát”, egyfajta „holnapi állapotot” az *Eszmék, eszmények, nosztalgiák* című könyvében „A világ egységben-egészben való értelmezésének igénye. Létfontosságú mozzanat. Annál inkább, mert egységes világkép — és — magyarázat adására a filozófia — időlegesen úgy tűnik — képtelen. Hartmann

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ E., 48. o.

⁶⁰ E., 44—52. o.

⁶¹ E., 17. o.

ki is mondja a nagy rendszerek lehetetlenségét, a részrendszerek vagy rendszerrészek szükségét. Márpedig a gondolat nem teheti le a fegyvert. Nem mondhat le a teljes titok megfejtésének szándékáról. Ha nincs objektív szintézis — amit a bölcsélet adhat, lehet szubjektív — amit a művészet teremthet. Nem kívülről, személyes érdek nélkül, de belülről, személyes érdekekkel. [...] A művészet — érdemes megfigyelni — éppen ebben archaikusan érvényes igényeket őriz. Mítosz és ősfilozófia mindent átfogó, egységesen egész világmagyarázatát. Változott formával, de változatlan érvénnyel. Abból az időből eredően, amikor még együtt élt velük. A költészet mítosz volt, a mítosz költészet. A bölcsélet mitikus szemléletű és költőien formált.”⁶² Korunk végletes specializálódása, mesterséges széttöredezettsége Poszler szerint egy olyan szintetikus ősfilozófiára tart igényt, melyben a mítosz a művészettel együtt élve „animizál, azaz lélekkel tölti meg, antropomorfizál, azaz emberhez hasonlóan látja a világot”.⁶³ Művészet és filozófia egymást kiegészítve, egymással korrelatív viszonyban állóan a „szubjektív szintézisekkel” építkező művészet „a mai világmagyarázat orgánuma, a világmagyarázó rendszert veszített bölcsélet — más minőségű — oppozíciója vagy az új világmagyarázó rendszert teremtő bölcsélet — más minőségű — kiegészítője. És ehhez is igazodhat egy új szempontú esztétika. Amikor az új világállapothoz alkalmazkodó új világértelmezésben a művészet helyét és értelmét újrafogalmazza.”⁶⁴ Az új világállapothoz alkalmazkodó, művészet és filozófia egységében értelmezett „kísérleti” esztétika Sik Sándoré. E Poszler György által vázolt szubjektív szintézisre törekvő korszellem- tendenciának egyik első jele a Sik Sándor-i esztétika, mégpedig a vállalt — és ezért sokszor bírált és nem elfogadott — komplex esztétikai, esztétai magatartásforma, az átélt, megélt esztétika. A Sik Sándor-i esztétika szemléletmódja mindenképpen tanulságos korunk megértési válsággal küzdő művészetfilozófusai számára. E koncepció tulajdonképpen dialogikus értekezés a műalkotásokról, a művészetről; az élményszerűsége, átéltsége alapuló dialógus elemzése. Ez a dialógus, az alany és tárgy közötti viszony teszi léletszerűvé ezt az elméletet, megengedve a benne előforduló félreértést, többértelműséget is. Úgy nyújt ismereteket a műalkotásokról, hogy nem feltételezi a művészetélmény elvesztését, sőt kiindulási alapként határozza meg. Felismeri Sik Sándor azt, hogy a humán tudományok között az esztétikának is kettős természete van. Ahogy a filozófiai rendszerekben tudás és tett (megélt gondolat) összhangja a hajtóerő, úgy az esztétikákban is ismeret és élmény összetartozása a természetes igény.

⁶² Poszler György: *Eszmék, eszmények, nosztalgiák*, Budapest 1989, 507—508. o.

⁶³ Uo., 519. o.

⁶⁴ Uo., 511. o.

Az esztétikai alany és tárgy intuitív egymásba-válásának vannak bizonyos föltételei mind az alany, mind a tárgy oldaláról a Sík Sándor-i koncepcióban. Az alany részéről a minden emberben potenciálisan meglévő apriori, egy olyan tudati jellemző, amely a valamire való irányultságot jelzi, mint elégséges föltételt — az esztétikai viszony kialakulásához egyrészt, másrészt pedig az alanynak képesnek kell lenni a tárgy intuitív megragadására. Az esztétikai tárgynak emellett objektív módon bírni kell olyan jellemzőkkel, amelyek alany és tárgy egymásba-válását lehetővé teszik; az esztétikai intuitív élmény tárgyi feltételeit megteremtik. Azaz arra a kérdésre adnak választ, hogy miféle az esztétikai tárgy által teremtett új valóság. Egyrészt evidens tény, hogy a műalkotás valósága egyszerre irreális és reális⁶⁵ való világunkhoz viszonyítva. Másrészt másodszor is irreálissá válhat a műalkotás valósága, realitása, hiszen az esztétikai valóság végső megteremtője a szubjektum, aki egy mindenkor adott irreális, a szubjektumtól függő viszonyban határozza meg egy műalkotás realitását, esztétikumának milyenségét, értékét. Ez csupán látszólagos elhajlás az esztétikai szubjektivizmus felé, hiszen e szubjektív oldal objektivizálható. Minden szubjektum emberi pszichével bír, értékelő szempontjait, értékeszményeit a külvilágtól kapja és ez befogadását tendenciájában objektivizálja. De nyilván csak tendenciájában ennek jele a megértés többértelműsége.⁶⁶

Az esztétikai tárgy másik föltétele alany és tárgy intuitív egymásba-válásához, az esztétikai élmény létrejöttéhez a tartalom és forma egysége. „A tárgyak csak akkor esztétikai jellegűek, ha mint tartalom—forma—egységeket fogjuk fel őket. De még így sem minden tartalom—forma—egység esztétikai jellegű. Az esztétikum fogalmának a tartalom—forma—egység a *genus proximum*. Meg kell hozzá keresnünk a *differentia specificát*: azokat a jegyeket, amelyek a tartalom—forma—egységet esztétikummá teszik”.⁶⁷ Az esztétikai tárgy ezen további jellemzői a szerves egység, a lényegkifejezés, szemléletesség, érzelmesség. Pauler Ákos esztétikai meglátásait Sík Sándor többször is idézi egyetértően. Pauler Ákos *Bevezetés a filozófiába* című könyvében az esztétikai tárgyra vonatkozó „határozmányok” és a Sík Sándor-i tárgyi jellemzők között egyértelmű a párhuzam, csupán a rendszerezésben találunk különbségeket. Paulernál az esztétikai határozmányok tartalmi és formai jellegűekre bomlanak, de e két csoport egységként hozza létre a műalkotást. A tartalmi esztétikai határozmányok a „szemléletileg adható”-ság, az „egység” és a „jellegzetesség” — ez utóbbinak a Sík Sándor-i

⁶⁵ E., 29. o.

⁶⁶ E., 32—33. o.

⁶⁷ E., 42. o.

lényegszerűség fogalma felel meg. Az esztétikai tárgy formai határozmányai pedig az „objektivitás” és „irrealitás”. Paulernál az esztétikai tárgy megismerése hasonlóan intuíciónak révén lehetséges.⁶⁸ Hamvas Béla az *Esztétikai Szemlében* írt tanulmányában e négy, Sík Sándor-i tárgyi jellemző megállapítását önkényesnek véli „Miért éppen ez a négy? Miért nem szerepel még az anyag is, a humánus is?”⁶⁹ Véleményem szerint az anyagra vonatkozó törvényszerűségek éppen hogy megtalálhatók, csak éppen elszórtan, mint e négy alaptörvény típusai: így mint az „anyagszerűség”⁷⁰ törvénye, az „anyagi igazság törvénye”⁷¹, a „világosság”, „teljesség”, „gazdagság” törvénye⁷². A humánusmot szintén fölfedezhetjük, de nem e négy esztétikai törvényben, hanem a műalkotás tartalom—forma egységében; mégpedig „Az esztétikai tartalom” fejezetben, a műalkotás jelentését befolyásoló „egyéni állandó” fogalmában⁷³, annak számtalan típusában; valamint „Az esztétikai forma” fejezetben, mint az egyéni állandók tartalmi formaelvek-ként való realizálódásában.⁷⁴

8. Az Esztétika szerkezetéről

Szigeti Lajos Sándor — a Sík Sándor és József Attila élmény-esztétikáját összehasonlító tanulmányában — közös és lényegi mozzanatként a művészi megélt és átélt jelleget, annak tétel és ellentétel szembeállítását, paradox jellegét tartja.⁷⁵ Sík Sándor *Esztétikájának* szerkezetét tekintve azonban ez csak egy látszólagos megállapítás. Az *Esztétika* középpontjában, centrikus helyzetben az esztétikum létrehozója, az esztétikai élmény mint alany és tárgy közötti intuitív egymásba-válás, mint esztétikai viszony áll. Esztétikai alany és tárgy nem paradox módon szembeállítva, hanem korrelációs, egymást feltételező és léteztető viszonyban állnak egymással, mely viszony pozitív eredménye az esztétikai élmény létrejötte, az esztétikum megélt realitása, létezése. A koncepció e centruma, objektum—szubjektum korrelációja egyre bővebb és tágulabb

⁶⁸ Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1920, 125. o.

⁶⁹ Hamvas Béla: „Sík Sándor Esztétikája”, *Esztétikai Szemle* 1943. 1—2. sz., 63—66. o.

⁷⁰ *E.*, 102—103. o.

⁷¹ *E.*, 107—109. o.

⁷² *E.*, 113—117. o.

⁷³ Vö.: *E.*, 140—176. o.

⁷⁴ Vö.: *E.*, 212—234. o.

⁷⁵ Szigeti Lajos Sándor: „Élmény és esztétika, élményesztétika. Sík Sándor és József Attila”, *Acta Historiae Litterarum Hungaricum*, Szeged 1989, 38—39. o.

koncentrikus gondolati körökben nyer bizonyítást úgy, hogy esztétikai alany és tárgy egymásra-vonatkoztatottságát nem állítja szembe Sík Sándor. Az *Esztétika* gondolatmenetének struktúráját tekintve a centrum, az axióma az esztétikum létrejöttének föltétele, az esztétikai alany és tárgy intuitív egymásba-válása. Az első koncentrikus gondolati kör alany és tárgy korrelációjának bizonyítása. Az alany részéről ezt a fenomenológiai szemléletű tudati tárgyra irányultsággal és apriori jelleggel bizonyította Sík Sándor. Az esztétikai tárgy oldaláról pedig olyan jellemzőkkel, tárgyi adottságokkal, melyek az alany részéről megkönnyítik az egymásba-válás folyamatát, szemléletes, érzelmes, lényegkifejező, egységes mivoltukkal, a tartalom—forma egységgel. A második koncentrikus gondolati körben az esztétikai tárgy jellemzőit mint esztétikai törvényeket elemzi. A szervességből, lényegszerűségből, szemléletességből, érzelmességből származó huszonnégy törvényt három nézőpontból vizsgálja: az esztétikai tárgy felől és a mű felől; valamint az alkotás és a befogadás nézőpontjából.⁷⁶ E háromszoros belső nézőpont immanens, az esztétikumban bennelévő törvényszerű tendenciákat állapít meg és nem külső szempontú normarendszert állít föl, ahogy azt tapasztalhatjuk például a metafizikus esztétáknál.

Az *Esztétika* szerkezetének harmadik koncentrikus köre e négy, az esztétikai tárgyra vonatkozó alapjellemzőt — az egységességet, szemléletességet, érzelmességet és lényegkifejezést — az esztétikai tartalomban elemzi. Az esztétikai tartalom egységessége a műalkotás három tartalmi rétegében, szintjében nyilvánul meg: az ábrázolásban, a kifejezésben és a jelentésben. Az érzelmesség oldaláról — mely genetikusan elsődleges mozzanat, de mégiscsak kísérőjelenség — az ábrázolás szintjén az érzéki szemlélet a meghatározó. A kifejezés rétegében alkotói oldalról az aktuális érzelmi élmény, befogadói oldalról a beleérzés jelenti az érzelmi mozzanatot az esztétikai tartalomban. A beleérzés „titokzatos”, „nem egyértelműen tisztázott folyamat”, melynek során „a magunk szubjektív érzelemállapotát tudatosan vagy tudattalanul belevisszük az esztétikai jelenségbe”.⁷⁷ Az esztétikai tárgyban a nekünk megfelelő érzelmi elem vonzóvá teszi a tárgyat, de ha taszít az az érzelmi hangulat, mellyel a tárgy bír, nyilván elvetjük. Például harmonikus érzelmi állapotban tragikus színezetű műalkotással nehezen tudunk azonosulni. A jelentés szintjén az érzelmi oldal a műalkotás mögöttesét sejteti. A szemléletesség hasonlóan megjelenik az esztétikai tartalom három rétegében.⁷⁸ Az esztétikai tárgy lényegszerűsége az esztétikai tartalom ábrázolásában mint tárgy, a

⁷⁶ E., 97—131. o.

⁷⁷ E., 132. o.

⁷⁸ E., 133. o.

kifejezésben mint hangulat és a jelentés szintjén mint értelem van jelen. Az *Esztétika* e harmadik koncentrikus körében az esztétikai tárgy e négy alapjellemzője — melyek esztétikai törvényszerűségek létrehozói is egyben: szemléletesség, érzelmesség, lényegkifejezés, egységesség —, mint említettem, az esztétikai tartalom három rétegében épül be szervelesen az ábrázolásba, a kifejezésbe és a mű jelentés rétegébe.

Az esztétikai tárgy e négy jellemzője tehát mint tárgyi jellegzetesség, mint az esztétikai törvények létrehozója és mint az esztétikai tartalom rétegeibe beolvadó tényező szerepel. A továbbiakban egy tárgyi jellemzőt, a lényegszerűséget mutatok be, mivel elemzésének és megközelítésének gondolatgazdagsága egyértelműen cáfolja az utókor azon megállapítását, mely szerint Sik Sándor jó költő csupán, s az esztétika területén „finom megfigyelései” vannak ugyan, de a teóriában nem éppen „mélyen járó esztéta”.⁷⁹

Visszatérve az első koncentrikus gondolati körre, itt a lényegszerűség az esztétikai tárgy jellemzőjeként többféle vonatkozást vet föl. A lényegszerűség — ha a műre vonatkoztatva értjük — azt jelenti, hogy a mű jellegzetes legyen: olyan, amilyen, és az, ami lenni akar. Az így értelmezett esztétikai lényeg más, mint a valóság jelenségeinek filozófiai lényege. Az esztétikai lényeg azonos az alkotó és a befogadó oldaláról lényegesnek-érettel, amely szubjektív módon függvénye az esztétikai értékelésnek. Az alanyok értékelésétől függő esztétikai lényeg koronként más és más, de mégis folytonosan közelít az abszolút lényeg felé. Tehát a lényegszerűség egyik oldala a műalkotásra vonatkoztatottan az esztétikai lényeg; a másik oldala a műalkotásban ábrázolt és kifejezett lényeg, mint a valóság egy jelenségének lényegi megragadása.

E gondolatmenettől már csak egy lépés a neotomisták felfogása a művészet feladatára és céljára vonatkozóan. Az ember teremtett és ezért szükségszerűen relatív voltánál fogva mind többet és többet érez meg a valóság természeti és emberi lényegéből. A neotomista, metafizikus esztétikákban, mint Brandenstein Bélánál, Pitroff Pálnál, Schütz Antalnál, Pauler Ákosnál — ezen emberi lényeg az isteni Abszolútum felismerésében és megmutatásában konkretizálódik. Így a neotomista esztétikákban a művészet feladata és célja a világban meglévő isteni lényeg megmutatása. Sik Sándor *Esztétikájának* egy további, a gondolatmenet építésének strukturális jellemzőjét láthatjuk a koncentrikusság mellett. A lényegszerűség tárgyi jellemzőjénél maradván Sik Sándor teoretikusan, esztétikán belül maradván vázol egy ok—okozati, teleologikus gondolatsort, melynek végső lépcsőfoka — az Abszolútumra utalás — előtt hirtelen megáll, nyitottan hagyja a problémakört, csupán utal a végtelenségre, a titokzatosra, a megfejthetetlenre. Nemcsak itt tapasztaljuk e szándékos le nem zártságot, hanem az esztétikai alany apriori

⁷⁹ Mátrai László: *A kultúra történetisége*, Budapest 1977, 326. o.

jellegről szóló gondolatmenetben, a valóság önmagában-való esztétikai jellegénél, az esztétikai forma mint szellemi reláció értelmezésben, az alkotás, befogadás végső fokon titokzatos tevékenységében, az esztétikai értékről szóló gondolatmenetben. Az esztétika területén nyitva, megoldatlanul hagyott problémaköröket művének tizenegyedik fejezetében zárja le a neotomista filozófiával, mint erre már többször utaltam. Sőt azon túlmenően, mint teológiai istenbizonyítékokként elemzi az esztétika nyitott kérdéseit, melyekre csak egy válasz lehetséges: az Abszolútum mindent teremtő és minden paradoxont feloldó mivolta.

A lényegszerűség tehát a műre vonatkoztatva, az esztétikai lényeg értelmezése mellett jelenti a műben ábrázolt és kifejezett jelenség lényegmegragadását is. A klasszikus remekművek a „teljes és objektív lényegmegvalósítást”⁸⁰ hordják magukban, mégpedig oly módon, hogy a megismert lényeget ki is tudják fejteni, mégpedig esztétikai lényegszerűségüknél fogva.

A második koncentrikus gondolati körben a lényegszerűségből származó törvények szintén e két szinthez — a műre vonatkoztatottan és a műben ábrázolthoz kapcsolódnak. Az esztétikai lényeg egyik tendenciája a „saját arc” törvénye, amely a mű egyszerűségét, a „minden mástól való megkülönböztethetőségét”⁸¹ jelenti.

A másik törvény a mű formai anyagára vonatkoztatottan az „anyagi igazság törvénye”, mely azt jelenti, hogy a műalkotás anyagát természetének megfelelően kezeljük. Riasztó példa az anyagi igazság törvényét be nem tartó „futurista vers, amely értelmetlen szótagok, illetve hangcsoportok halmozásával akar 'dinamikus hatást' elérni, elsősorban nem tartalmi különködése és üressége miatt nevetséges, hanem azért, mert teljesen félreérti művészi anyagának természetét, amikor az emberi hangnak éppen leglényegesebb tulajdonságát: az értelmességet akarja kiküszöbölni. Az anyagi igazság hiányzik a műből, amely éppen ezért nemcsak hazugul, mesterkélten hat, hanem jellemzetes hatást sem tud tenni, nincsen saját arca”.⁸²

A harmadik lényegszerűségből fakadó törvény a stilizálás, melynek során a művész az általa látott lényeget kiemelve a valóság többi részletét ellényegteleníti, illetve a „részletekből csak annyit tart meg, amennyit a lényeg szempontjából szükségesnek érez. Ezeket a megtartott mozzanatokat aztán iparkodik szorosabban a lényeg köré fűzni és

⁸⁰ Uo.

⁸¹ E., 105. o.

⁸² E., 108. o.

elrendezni, úgy, hogy annál jobban kiemeljék a lényegét. Ez az elhagyó, rendező, kiemelő eljárás a stilizálás.”⁸³

Utolsóként megemlítve, de Sik rendszerében a második helyen szereplő lényegszerűségi törvény az esztétikai tartalomhoz kapcsolódik, az ábrázolt valóság lényegéhez, mint a jellemzetesség törvénye. E tendencia elvileg végtelen jellemzésiformát próbál tömöríteni, hiszen a valóság egy jelenségét annyszor lehet jellemezni, ahányan és ahány alkalommal ezt megteszik. Mégis, a valóság lényegének megragadását, jellemzésének módját Sik Sándor négy típusban véli elkülöníthetőnek. A lényegkifejező erő megjelenhet egyéni jellemzésben, amikor a műben ábrázolt jelenség egyedi, „minden mástól különböző” jellegét szemléli lényegként.⁸⁴ Megjelenhet a lényeg a tipikusban, mely a valamilyen csoportra jellemző lényegeket emeli ki; a típusok sokaságából „az esztétikai elmélet számára legjelentősebbek a világnézeti, nemzeti, illetve faji és a kortípusok, mint amelyek az irodalom- és művészettörténelem tanúsága szerint elsősorban stílus-alakító tényezők”.⁸⁵ A jellemzetesség harmadik rétege, amikor a mű tartalmi lényege az általános, örök emberi lényegeket kifejezésére irányul. Végül a negyedik lényegkiemelés a kozmikus látásmód, mely az emberen-kívüli és -fölötti világ lényegét próbálja megragadni.⁸⁶ E négy tényező akár együtt is érvényesülhet egy műalkotásban, de valamelyik „feltétlen uralkodik a másik három felett”.⁸⁷ Mind az alkotói, mind a befogadói folyamatban a tartalmi lényeg az alapvetően érzelmi jellegű intuíción fedezik föl. De az, hogy mit érzünk intuitív módon lényegszerűnek, egy aktuális érzelmi állapotban akár, azt mégis az esztétikai alany „egyéni konvenciója”, egy állandó „élethangulata”, lét- és sorsérzése szabja meg. Végső fokon „az élethangulat — az énnel szemben való állandó jellegű érzelmi magatartása — a végső lélektani forrása minden tartalmi jellemzetességnek”.⁸⁸ Sik Sándor a későbbiekben e tényezőt, mint az esztétikai alanyok „egyéni állandóját”, mely alapvetően befolyásolja a mű jelentését tartalmi és formai oldalról a harmadik és negyedik koncentrikus gondolati körben közelíti meg részletesen tipizáló és karaktereket alkotó szándékkal.

Összefoglalva az eddigieket: az esztétikai tárgy szerves, lényegszerű, szemléletes és érzelmes jellegéből számtalan törvényszerűség származik, melyekből a lényegszerűségből adódókat tekintettük át. Már itt, a második gondolati körben fölbukkan az intuitív

⁸³ E., 111. o.

⁸⁴ E., 106. o.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ E., 106—107. o.

⁸⁷ E., 107. o.

⁸⁸ Uo.

esztétikai megismerés állandó mozzanata: az élethangulat mint egyéni állandó. A harmadik koncentrikus körben a tárgy e négy alapjellemzője beolvad az esztétikai tartalom ábrázoló, kifejező és jelentésrétegébe. Mint már említettük, a lényegszerűség beolvadása az ábrázolásban mint tárgy, a kifejezésben mint a szubjektív hangulat, és a jelentésben mint értelem van jelen. A harmadik gondolati körben egy esztétikai karakterizáló, személyiségközpontú tipológia föllállítását láthatjuk, mégpedig a lényegszerűségnél már fölbukkant, a mű jelentését — értelmi jellegénél fogva — befolyásoló „egyéni állandó” koncepcióját. Az egyéni állandó elemei alapján — a különböző világkép, életérzés, sorsérzés és egyéni morál megkülönböztetésével — Sik Sándor egy lehetséges, az esztétikai alanyokra mint alkotókra, befogadókra érvényes csoportosítást állít fel. E kísérlet bátorságát, személyiségközpontúságát, spiritualizmusát idegenkedéssel fogadta az utókor.

E koncepció azonban középponti helyet foglal el az *Esztétiká*ban — egyben a műalkotás jelentését befolyásoló alanyi „egyéni állandók” fogalmának bevezetése páratlan kísérlet a magyar esztétika történetében. (Az *Esztétika* szellemi háttéréről írva utaltam már e fogalom schleiermacheri, odebrecht, dessiori forrására.) Az „egyéni állandó” definíciója „az énnel szemben való, viszonylag állandó jellegű, értelmi, érzelmi és törekvésbeli állásfoglalása”.⁸⁹ A mű jelentését és értékelését mindig két egyéni állandó (alkotóé és befogadóé) összeillő vagy kevésbé összeillő találkozása határozza meg.⁹⁰ E kijelentésből egyaránt következik a műalkotások jelentésének végtelen változatossága, sokszínűsége egyrészt, másrészt a mű értelmezésének többfélesége. E többféleség adódik abból, hogy az egyéni állandó négy eleme több altípussal bír. Így a világkép nyolc, az életérzés három, a sorsérzés négy, a morál három altípusának lehetséges kombinációi adhatják az egyéni állandó milyenségét, mind az alkotói, mind a befogadói oldalon illetve ezeknek kombinációs találkozása ismét befolyásolja a mű jelentését, mert többértelművé teszi. Az „egyéni állandó” négy eleme és típusainak mint kombinációs lehetőségeknek egy konkrét — reális megvalósulása a mű jelentése az alkotó egyéni állandója felől. A mű jelentésének értelmezése és értékelése pedig két egyéni állandó függvénye.

A két világháború közötti neokatolikus esztétikák egyik pozitívuma a személyiségközpontúság, a lelkiség méltatása, mely spirituális tendencia érvényességét éppen a Sik Sándor-i egyéni állandók gondolköre bizonyítja.

⁸⁹ E., 143. o.

⁹⁰ E., 144. o.

Az *Esztétika* negyedik koncentrikus gondolati körében — az esztétikai formát elemezve — a mű tartalmának három rétege mint tartalmi formaelvek jelennek meg az anyagi formaelvek és a közösségi formaelvek mellett. Az ábrázolás rétegében a tartalmi formaelvek, a valóságtól való eltérés alapján a másolás, jelzés, sűrítés és az eszményítés.⁹¹ Az esztétikai tartalmi formaelvek második rétegéhez, a kifejezéshez mint aktuális érzelmi tartalomhoz kapcsolódnak a kifejezés formái: a monológ, közlés, allegória, szimbólum, hangnem, ritmikai tényezők.⁹² Végül a tartalom jelentésrétegéhez kapcsolódó egyéni állandók, mint a világkép, létérzés, sorsérzés és egyéni morál típusai is meghatározott formaelvekben jelennek meg. Az „Esztétikai forma” című fejezetben a szerző azt vizsgálja, hogy az alkotó egyéni állandója milyen tipizálható formaelveket vonz, milyen formai eszközökkel kódolja a művész az alkotásba világképét, lét-sorsérzését, morálját. Így minden alanyi egyéni állandó típus vonz egy azonos nevű, karakterű formaelvet.

A harmadik és negyedik koncentrikus gondolati kör szerves összefüggésére, mintegy példaként, a továbbiakban kiemeljük az esztétikai tartalom egyéni állandójának tragikus sorsérzését és az általa vonzott tragikus formaelveket. A többi egyéni állandóval szemben a sorsérzés nem biztos, hogy mindenkiben kifejlődik, sőt lehet, hogy egy emberben a többféle típus keveredik is, de mégis „egy-egy emberben, legalábbis fejlődésének egy korszakában, általában egyik vagy másik sorsérzés uralkodik, úgyhogy nemcsak esztétikai, hanem lélektani szempontból is joggal beszélhetünk ezen a téren „egyéni állandóról”.⁹³ Nyugvó sorsérzésű a fatalista, a bölcs és a szent. Dinamikus sorsérzésű a tragikus, a komikus és a humoros. A tragikus sorsérzés fenomenológiai alapja az esztétikai tragikumnak, hasonlóan a többi egyéni állandó-elem leírása is fenomenológiai alapja az esztétikai formaelveknek. „Tragikusnak nevezzük azt az élethangulatot, amelyben ember és sors dinamikus ellentétben áll. Az ember e szerint az érzés szerint sem nem egy a sorsával (mint a bölcs, vagy a Szent érzésében), sem nem féreg a sors talpa alatt (mint a fátumtűrő érzi), hanem szemben áll a maga sorsával, és ez a szembenállás, mint feszülés, küzdelem jut kifejezésre. Úgy tetszik nekem, hogy ebből az egyetlen gondolatból szervesen bevezethető a tragikum minden lényeges ismertető jegye.”⁹⁴ A tragikus sorsérzés, vegyülve a világképi és egyéni morál elemeivel, többféle lehet. A világképtől függően a tragikum—fölfogás a szükségszerűség és az emberi

⁹¹ *E.*, 42. o.

⁹² *E.*, 137. o.

⁹³ *E.*, 161. o.

⁹⁴ *E.*, 164. o.

szabadság, mint két szélső határon belüli elhelyezkedéstől függ.⁹⁵ Azaz egészen más egy isteni szükségszerűséget elfogadó ember tragikumfölfogása, mint az emberi szabadságban, az emberben bízó tragikumfölfogása. Az előbbi, isteni szükségszerűséget elfogadó, szinte optimista tragikumfölfogás Brandenstein Béláé, míg az utóbbit jól szemlélteti a fiatal Lukács emberben bízó és ezért pesszimista tragikumfölfogása. E kettős véglet között helyezkedik el a Sík Sándor-i fölfogás, melynek lényege a tragikum paradoxona. Azaz a szükségszerűség bizonyos mértékű elfogadása: „a sorsot nem lehet kikerülni”, de mégis „az ember szembe tud szállni vele, a tragikus hős kivételes ember, nagyobb nálam, félelemmel nézek rá — és mégis: az én sorsomat viseli, valamiképpen egy vagyok vele. Örülök a lázadásnak, amely a szemem előtt kelt föl a sors ellen, voltaképpen én is lázadtam benne — és mégis: megnyugszom benne, hogy megghiúsult, és így érzem jónak. Mig végignéztem a tragikus harcot, vihar folyt le bennem is, és örülök ennek a viharnek, holott féltem tőle, — most, hogy lefolyt: örülök, hogy vége van és megnyughatom —, és mégis: szép volt és újra elkezdeném.”⁹⁶ Tehát a sors nem tudja elviselni, hogy vele szembeszálljanak. Brandenstein tragikumfölfogásában a sors helyébe Isten helyeződik, s a vele szembenálló, magabízó és önistenítő ember bukása lesz törvényszerű. A fiatal Lukács és Pauler Ákos koncepciójában a sors helyébe az értéktelen e világ lép; a valóság, a mindennapi, metafizikátlan élet nem viseli el az ember értékességre-irányuló küzdelmét. Mind a négy gondolkodónál bukásra predesztináltatott a valamilyen emberi szabadságért, értékért küzdő, és bár szomorú a bukása, de mégis szükségszerű. Paulernál, Lukácsnál pesszimistán szükségszerű a bukás, de nem elfogadott. Brandensteinnél és Sík Sándornál a bukás elfogadott, hiszen „inkább értünk és helyettünk bukik. Végül is buknia kellett, és legvégül azért mégiscsak: valamiképpen így jó.”⁹⁷ A pauleri, lukácsi tragikum kiengesztelő mozzanata, hogy bár szükségszerű a gyarló valósággal szemben az értékhortodozó bukása, de mégis értékei, eszményei tovább élnek. Sík Sándor rendszerében e tragikus sorsézés mint tartalmi formaelv a műalkotásban több vonatkozásban is megjelenik. Egyrészt mint tárgyi jelenség, amely a tragikus sorshelyzetet jelenti, egy olyan helyzetet, amelyben az egész emberi exisztencia a vagy-vagy választásban kérdésessé válik.⁹⁸ Másrészt e sorsézés tárgyi jelensége a tragikus jellem, aki azért nagy, mert tragikus, azaz szembenáll sorsával. Mégpedig ez a szembenállás vagy emberformájú és a másikkal vagy önmagával, vagy pedig Istennel,

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ E., 165. o.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ E., 216. o.

a végzettel való küzdelmet jelenti.⁹⁹ Végül tragikus formaelv a katasztrófa és a katarzis mint kiengesztelő mozzanat.

Az *Esztétika* szerkezetének ötödik koncentrikus gondolati köre az eddig együtt szemlélt *alkotó—mű—befogadó* triádját elkülönítve elemzi, mint az alkotóról, az alkotási folyamatról szóló részben, az esztétikai újraalkotásról és a művészetről szóló fejezetben. E fejezetek gondolatgazdag megközelítéséről sem vett tudomást az utókor, mint például a befogadás élmény-érzelem központú és újraalkotó jellegéről, a megértés differenciált bemutatásáról, vagy a művészet ágainak alap- és alkalmazott csoportosításáról. Egyetértek Nemeskürty István méltatlankodásával: „Meg nem foghatom, miért nem veszi tudomásul napjaink széptani tudósainak céhe ezt a remeklést? Legalább idézhetnék itt-ott. Érvényes megfogalmazások sora olvasható benne.”¹⁰⁰

Végül az *Esztétika* szerkezetét tekintve az utolsó fejezet a végső kérdéseket filozófiába, teológiába áthajlóan közelíti meg. Mégpedig egy modern kereszténységfölfogással, melynek Sík Sándor-i szemléletét így összegzi Bodnár György: „a kereszténység: eszme; lényegileg hordozza magában a végtelent, s ebben valósággá lesz az egymást kizárni látszó nagy ellentétek egysége”.¹⁰¹

9. Az Esztétika továbbgondolásának lehetséges útjai

A Sík Sándor-i *Esztétika* számos újragondolásra alkalmas fölvetést, sejtést tartalmaz. Tanulságos az esztétikai értékről szóló fejtegetés, a megértés, újraalkotás jellege, az esztétikum alaptermészete. Ez utóbbi két problémakör — éppen e közös, fenomenológiai háttér miatt — szorosan kapcsolódik a hermeneutikához. Az esztéta, akinek gondolatai közvetítenek Sík Sándor és Gadamer között, Schleiermacher. Az *Esztétika* szellemi háttérét elemezve utaltunk már a schleiermacheri forrásra, mely követője, Odebrecht révén is erős hatással volt Sík Sándorra. Gadamer az „univerzális hermeneutika” alapítójaként vélekedik Schleiermacherről.¹⁰² *Igazság és módszer* című alapmunkájában Platón, Hegel, Dilthey és Heidegger mellett a leggyakrabban idézettként Schleiermacher neve szerepel. Nem kívánok erőltetettnek tűnő, a hermeneutika „divathullámát” követő összehasonlításokba bonyolódni, csupán tényszerűen jelzem a párhuzamos-

⁹⁹ E., 218—222. o.

¹⁰⁰ Nemeskürty István: „Találkozások Sík Sándorral”, *Vigília* 1989. 1. sz. 18. o.

¹⁰¹ Bodnár György: „Sík Sándor modernségfelfogása”, *Új Írás* 1989. 10. sz. 107. o.

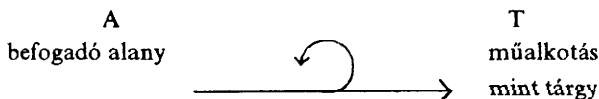
¹⁰² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest 1984, 141—149. o.

ságokat, részben a gadameri, részben a magyarországi hermeneutika megállapításaira támaszkodva.

A Sík Sándor-i koncepcióban az esztétikum léte mindig a megismerő tevékenységben realizálódik; az alany és tárgy közötti egymásba-válásban, egy állandó, reflexív folyamatban jön létre.¹⁰³ Szemléletesebben: a befogadó alany a műalkotás mint tárgy (de egyben mint tárgyasítódott alkotói alany) megismerésére irányul. De az esztétikumot nemcsak a mű (az csupán hordozója), hanem a megismerés folyamata hozza létre.¹⁰⁴ E dinamikus, önmagába-visszahajló folyamat, mint az esztétikum léte, érvényesülése mindig három tényezőhöz kötődik, de sohasem azonosítható csak az egyikkel — az alanyhoz mint alkotóhoz, a befogadóhoz és a műhöz. Az esztétikai megismerés és egyben az esztétai tudás mindig hármasságra épül — meglátásom szerint — a Sík Sándor-i koncepcióban. A befogadó, alanyi tudatra: azaz tudatában kell, hogy legyenek szubjektív, megismerő énemnek, mint a megismerés alanyi lehetőségi föltételének, mely adva van önmagam szubjektivitása, apriori jellege által. A befogadó, alanyi tudat mellett létezik az ismerettevékenység tudata. Az énből kiinduló esztétikai ismerettevékenység alapföltétele a megismerés folyamatában létrejövő intuitív esztétikai élmény, melyben összeolvad alany és tárgy.¹⁰⁵ Az esztétikai ismerettevékenység jellegét tekintve — értelmezésem szerint — a Sík Sándor-i koncepcióban élményen alapul, ugyanakkor megértésre irányul és értékelést eredményez. Végül harmadikként az esztétikai megismerés folyamatában létezik az úgynevezett tárgytudat, mely a megismerés irányára, a műre vonatkozó tudásra és nem-tudásra mutat. Az esztétikai megismerés folyamatában, a tárgyra, a műre irányuló tudásra figyelünk, s így alig veszünk tudomást alanyi tudatunkról és az esztétikai ismerettevékenység tudatáról. Sík Sándor *Esztétikájában* — olvasatomban — az esztétikai megismerő tevékenység mint folyamat nem merül ki a tárgytudatban: ma is érvényes fölismerésként *mindhárom mozzanatot egyenlő intenzitással* magába foglalja. Az esztétikum létrejötté mint folyamat-értelmezés napjainkban — a strukturalizmus műalkotás-tárgyközpontúsága után — ismét előtérbe került az irodalomelméletben. Az irodalomfolyamatnak — mint egy nem új fogalomnak az irodalomtudományban — műalkotásra vonatkoztatottsága Szili József szerint a következőt jelenti: „Az irodalmi mű folyamatszerűségének feltételezése már jelzi, hogy

¹⁰³ E., 44. o.

¹⁰⁴ Az esztétikumot mint folyamatjellegűt, a következőképpen ábrázolhatjuk:



¹⁰⁵ E., 44. o.

az irodalmi művel kapcsolatban megszűnt a tárgyias létezésre vonatkozó feltevések abszolút biztonsága, határok, alakzatok, struktúrák tekintetében. Megszűnt az irodalmi mű helyébe állított szöveg tisztán esztétikai képződményként való felfogása is. A szöveg továbbra is az irodalmi kutatás nagy jelentőségű tényeként szerepel, de külön kérdés, mennyiben esztétikai tényről van szó és sok esetben lehet foglalkozni a szöveggel igen intenzíven anélkül, hogy reveláns volna az esztétikumát illető kérdésfeltevés.”¹⁰⁶ Bókay Antal: „Megjegyzések az irodalom folyamatszerűségének hermeneutikai alapjairól” című tanulmányában, hasonlóan, a Sík Sándor-i esztétikum mint megismerési folyamat, tevékenység értelmezésének szellemében a gondolkodónak nem a tárgyra, a műre kell irányulnia, „hanem a művek megértésének az eseményét tegye meg kiindulópontjának”.¹⁰⁷ A Sík Sándor-i esztétika megismerő tevékenységének ontológiai, létesítő eleme az élmény. E sokat támadott élményközpontúság, a személyiségre irányuló pszichológizáló jelleg¹⁰⁸ az irodalommal kapcsolatos mai elvárások szerint éppen hogy erény lenne, mivel napjainkban Bókay szerint „a műalkotást egyre inkább nem örök objektív érték-múzeumként, a keletkezés követendő erkölcsének reprezentánsaként, hanem egyre bővülő emberismereti és önismereti lehetőségként, élményartikulációként fogják fel”.¹⁰⁹ Olyan élmény a műalkotás, amely eseménytermészetű és „az eseményben mindig föltételezett valami önmagán túlmenő, létrejövő, teremtődő jelleg”.¹¹⁰ Öt évtizednyi eltolódással, a Sík Sándor-i *Esztétikát* olvasók számára ismétlésnek tűnik Bókay további fejtegetése az élmény központiságát illetően: az élmény a műalkotás ontológiája szempontjából elsődleges, a létben tartó.¹¹¹ A személyes élmény „megosztá-

¹⁰⁶ Szili József: „Az irodalom mint folyamat”, in: *A strukturalizmus után*, Budapest 1992, 175. o.

¹⁰⁷ Bókay Antal: „Megjegyzések az irodalom folyamatszerűségének hermeneutikai alapjairól”, in: *A műértelmezés helye az irodalomtudományban*, szerkesztette Bernáth Árpád, Szeged 1990, 37. o.

¹⁰⁸ Vö. Hamvas Béla: „Sík Sándor Esztétikája”, uo. 63–66. o.

¹⁰⁹ Bókay Antal, i. m., 38. o.

¹¹⁰ Uo., 39. o.

¹¹¹ A Sík Sándor-i esztétika: élmény-esztétika. Többszöri vonatkozásban fölmerül az élmény meghatározó, létesítő funkciója. Így esztétikumról csak akkor beszélhetünk, ha létrejön alany és tárgy intuitív egymásba-válása. Az intuíció mindig élményalapú. (Vö.: *E.*, 44–48. o.) Esztétikai „élvezet”, mint befogadás, föltétele szintén az élmény. (Vö.: *E.*, 21. o., uo. 352. o.) Az alkotás alapföltétele az alapi, alanyi művészi apriori, mint alkotói tehetség mellett szintén az élmény, mint „az életnek egy darabja, ami átéltetik”. (Vö.: *E.*, 301–302. o.) Sík Sándor művészetfilozófiájában nemcsak a műalkotás ontológiai alapja az élmény, hanem tágabban: az esztétikumé. Lehetetlen

sa, megvitatása és fogalmi tisztázása már másodlagos interpretációs folyamat”, melynek fogalmi artikulációja, módszertani, tartalmi válaszai irodalomtudományi (történeti, elméleti) elemzést igényel.¹¹² De az elsődleges létesítő a személyes élmény, mely a „műből indít és az életbe tart, önmaga létét az életbe nyúlással biztosítja”, az „átélő személy számára megváltoztatja a dolgok rendjét, átrendezi az élet bizonyos részét”.¹¹³ A megértésnek műből életbe tartó főntebbi gondolatmenetével párhuzamos jellegű a Sík Sándor-i újraalkotás folyamata. E folyamat három mozzanatból tevődik össze: az alap az intuitív élmény, ezt követi az intuíción alapuló megragadott művön belüli „dinamikus skéma” a szellemi körbenjárása, melyben a „kiértés” és „beleélés” mozzanatai váltakoznak.¹¹⁴ Majd a megértési folyamat „dinamikája elnyugszik”, a „befogadó úgy érzi, hogy most már ’fogja’ a művet”. Az esztétikai „egész-élmény” befejező mozzanata a „visszaérzés”. Sík Sándort idézve: „Az érzéki benyomás tudatosult és értelmet nyert, a csíraszerű megértés világossá, határozottá lett, elmélyült; háttérre, egész vonatkozást kapott.” Az átértés alányilag elmélyült: én-érzésem erősödött, gazdagodott, előkelőbbé lett; tárgyilag: értem az író, látom, hogy lényegében mind a ketten ugyanazt érezzük: „valamiképpen az életet, a Sorsot, a Mindent. Végelemzésben: több, külön, emberebb lettem [...]. Most már újraalkottam a művet, a tőlem független művésztől tőlem e független alkotását — de egyszersmind meg is szüntetem mindkettőnek ezt a tőlem való függetlenségét, amikor a mű alázatos befogadása megszüntette az én vele szemben való függetlenségemet is. Ez a mű most már nem egészen ugyanaz, ami volt: most már az én művem is.”¹¹⁵

Az esztétikai megismerés tehát folyamat, élményközpontú; megvalósultsága, eredménye pedig a befogadó mű-megértése, önmegértése, létmegértése. A befogadó nem fogalmi, megismerési módszerekkel közeledik a műalkotáshoz, hanem alázattal, odaadással, érdektelenséggel, elfogulatlansággal a Sík Sándor-i terminológiában¹¹⁶; vagy gadameri fogalmakkal: az érintettség, bennelét, participációval; vagy ahogy E. D. Hirsch fogalmaz: a megértés mint „understand” (aláállás)¹¹⁷ segítségével történik.

nem meglátnunk egy problémát, a visszakerdezés lehetőségét: vajon minden, ami élményszerű intuitív, átélhető tevékenységünk tárgya, egyben esztétikummal is bír?

¹¹² Bókay, i. m., 45. o.; vö.: *E.*, 11—17. o.

¹¹³ Bókay, i. m., 46. o.

¹¹⁴ *E.*, 352—353. o.

¹¹⁵ *E.*, 354—355. o.

¹¹⁶ *E.*, 361—362. o.

¹¹⁷ Fabiny Tibor: „A hermeneutika tudománya és művészete”, in: *A hermeneutika elmélete* I. kötet, Szeged 1987, 7.o.

A Sík Sándor-i *bennelét* föltétele egy személyiségen, annak lelkiségén alapuló fogalom, „az egyéni állandó” függvénye. A befogadó egyéni állandójának a milyensége az a kapcsolódási pont, melynek segítségével, késztetésével az alkotó egyéni állandójától indukált művet rekonstruálhatja, újraalkothatja. Ha nincs közös érintkezési pont, esztétikai élmény nem jön létre. E gondolat forrása, a kapcsolódási pont tételezése Schleiermachertől ered. De a protestáns filozófusnál a kapcsolódási pontnak csak egyik föltétele az egyéni állandók valamilyen találkozása. A rekonstrukció csak integrációval mehet végbe Schleiermachernél — Gadamer értelmezésében.¹¹⁸ Az integráció nemcsak pszichológiai, hanem történeti is. A félreértések elkerülése végett törekedni kell arra, hogy rekonstruáljuk azt a világot, a hagyomány világát, amelyből a mű eredt. De főnnáll az a veszély — bírálja Schleiermachert Gadamer —, hogy a történeti hagyomány világának rekonstruálása (mely Gadamernél „segédművelet” lehet csupán) ismét a befogadó történeti félreértésének képzete lesz.¹¹⁹ Így Gadamer szerint a műalkotás valódi jelentése, megértése egy megvalósíthatatlan ideál. A művek minden új megismerése különböző megismerés, melyben az értelmező, a befogadó saját történetisége a *differentia specifica*. „A hermeneutika teljesítménye alapvetően mindig egy másik világából származó értelemösszefüggés áthozatala saját világunkba.”¹²⁰ Sík Sándor a schleiermacheri kapcsolódási pontnak csak a személyiségre-vonatkoztatottságát adaptálta saját rendszerébe. Amit Gadamer is bírált, a történeti integrációt, nem tette a megértés követelményévé. Sík Sándor nem az ideális megértésre törekvő befogadó tudós műelemzését, hanem a naiv-befogadó esztétikai élményét elemezte, a kapcsolódási pontot az egyéniségek világképének, lét-sorsérzésének, moráljának a minőségétől tette függővé. Így a műalkotásnak elvileg annyi értelmezési lehetősége lesz, ahány befogadó közelít. „A műnek annyi arca van, ahány befogadója; annyi új szépsége, ahány új élménynek lesz a tárgya.”¹²¹ Azonban Sík Sándor jól látja a relativizmus és szubjektivizmus zsákutcáját, ezért a befogadót megpróbálja objektivizálni. Bár annyiféle esztétikai élmény, újraalkotás van, ahány befogadó, de a „befogadó számára a mű az első adottság”. Az újraalkotás nem parttalan szubjektivizmus, hanem a befogadó „szerzőtárssá” válik. Az élmény bár nem lehet a művész alkotóélményének mása sem, de mégis valami „olyasféle: egy szabad — a befogadó szempontjából nézve alkotói — élmény, amely azonban a műből indul ki, mindvégig a körül lebeg, ahhoz akar a maga

¹¹⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 126—127. o.

¹¹⁹ Uo. 127—129. o.

¹²⁰ Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutika”, uo., 11. o.

¹²¹ *E.*, 358. o.

lehetőségei szerint alkalmazkodni”.¹²² A befogadót nemcsak a mű által kötötteen objektivizálja Sík Sándor, hanem az alkotói alanyhoz is rendel egy kapcsolódási pontot: az egyéni állandó rezonálását, mely alapföltétele az esztétikai élmény létrejöttének.¹²³ Bár „szabad” az újraalkotói élmény, de mégis akkor törekszik esztétikai teljességre, ha „nem a művet alakítottam magamhoz, hanem magamat a műhöz”.¹²⁴ Tehát objektivizáló igényű a befogadás, mégis, mint folyamat alany és tárgy között, eredményében mindig relatív, viszonylagos, szubjektumtól függő marad.¹²⁵ Az újraalkotás, mint folyamat, objektív—szubjektív, tudatos—tudattalan, aktív—passzív, alakító, de „odaadóan” alakító.¹²⁶ Az újraalkotás folyamatának dinamikussága a műalkotások aktivitása, kimeríthetetlensége. A műalkotások mint tárgyasult létezők a befogadó megértési folyamatában csak e folyamat megismert eredményeként léteznek. Önmagukban, lehetőségként, teoretikusan végtelen konkrét élmény, megértés eredményét tárolják, melyeket az együttműködő befogadók realizálhatnak.¹²⁷ Önmagukban a műalkotások, tőlem függetlenül hordozzák a jelentést, amelyet az alkotó formába öntött. De számomra a műalkotás csak mint egy folyamat értelmezett eredménye létezhet, csak mint viszony a befogadó és az önmagában álló tárgy között.

Remélem sikerült bizonyítanom, hogy a Sík Sándor-i esztétika felelevenítésével színesebbé tehető a magyar esztétikai gondolkodás.

¹²² *E.*, 351. o.

¹²³ *E.*, 350—351. o.; vö.: *E.*, 140—176. o.

¹²⁴ *E.*, 355. o.

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ *E.*, 355—356. o.

¹²⁷ *E.*, 357. o.

SUMMARY

Sándor Sik's Experience-Aesthetics

The study is an attempt at giving analysing points of view on Sándor Sik's aesthetics for the history of Hungarian aesthetics. In the last few decades this conception has been unfairly neglected. As a counterpoint to this view our study emphasizes that Sándor Sik's theory is an exceptionally, complex and remarkable work of his age. We consider his pragmatism, his complex aesthetical, aesthetician attitude, his centralization of aesthetical subject the most noteworthy merits of his work, due to its responding character to the currents of thoughts emerging in the first half of the 20th century. According to the phenomenological definiteness of his aesthetics we esteem his establishments that are congenial to hermeneutics remarkable ideas. Despite of its enlightening nature his theory is not capable of working out all the problems within the scope of aesthetics. It cannot answer questions like the relativism of subjectivism and like dualisms. Because of his striving for universality he is unable to solve unprovableness therefore he concludes his aesthetics with neotomist philosophy. Sándor Sik's aesthetical method has inductive—deductive—inductive spiral structure. His research work can be characterized by a particular attitude: an aesthetician behaviour which originates from the threefold of creating-receiving-thinking. He creates an experience-centered aesthetics. By means of his

intention for putting theory into practice and his experience-centralism he makes an attempt at the recapturing of secularization studying art, philosophy, science and religion in unity. The intellectual background of Aesthetics is rather eclectic. Maritain's neotomism, the history of ideas (Croce, Spranger, Dilthey), the psychological aesthetics (Lipps, Volkelt, Dessior, Vischer, Henri Delacroix), and the effects on neokantianism through Rickert and Cohen have all made an impression on his work. Furthermore Sándor Sik's conception has been decisively influenced by Berson's, Croce's and Husserl's intuition theory, by Schleiermacher's cognitional theory and by Moritz Geiger and Odebrecht representatives of the aesthetical phenomenological current which developed under the influence of Husserl. The centre of the Aesthetics theoretic model is the aestheticism interpreted by Husserl's intentionality. The cognition of the aestheticism is possible by intuition. Therefore aesthetics according to Sándor Sik cannot undertake exact scientism, although the conditions of the aestheticism's development can be defined. Aestheticism is nothing else but realising the unity of subject and object; the cognitive process between subject and object. Our study represents those 5 concentric theoretical circles, on which the theory is built, and analyses the conditions of unity of subject and object.

„A KARAMAZOV TESTVÉREK” ELMÉLETTÖRTÉNETI KONTEXTUSÁHOZ*

MESZERICS ISTVÁN

A Dosztojevszkij műveit elemző magyarországi szakirodalomban¹ különleges jelentőségű az a „világszemlélet-interpretáció”, amelyet Lukács György írt 1914 és 1918 között. Kéziratban maradt jegyzetei mellett — mint ismeretes — egy német nyelven írt és megjelentetett mű, a *Die Theorie des Romans*, valamint a *Balázs Béla és akiknek nem kell* című tanulmánykötet tartalmazza a leglényegesebb közölnivalóját Dosztojevszkij és világa „hőseinek” — indirekt módon saját kortársainak — „világérzékeléséről”, „világszemléletéről” és „metafizikai” gondolatairól.

A *regény elmélete* utolsó bekezdésében olvasható megállapítások és a Lukács György által szándékosan megválaszolatlanul hagyott kérdés mindmáig inspiráló hatású a szakirodalom szelektív értékelésében. Az a megállapítása, hogy Dosztojevszkij műveiben

* Az itt közölt tanulmány egy nagyobb terjedelmű értekezésem egyik fejezetének rövidített változata. A főszövegben található idézetek magyar nyelvű megfelelője — ha a fordító neve nincs külön jelölve — a tanulmány szerzőjének munkája.

¹ Dosztojevszkij utolsó műalkotásának elmélet-, filozófia- illetve ideológiatörténeti kontextusáról először a „V mire Brat’jev Karamazovüh F.M. Dosztojevszkogo” címmel publikált munkámban adtam részleges, orosz nyelven írt összefoglalást (*Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philologica Moderna* X. (1979), 27—35. o.; a továbbiakban: *Annales*. A textus, kontextus és a skriptív „Werk-világ” értelmezés-lehetőségeiről és -módozatairól legutóbb a „Vozniknovenije i szmüszl odnoj poeticeszknoj mifologemi” címmel orosz nyelven publikált tanulmányomban: *Annales* XIX. (1989—1990) olvashatók azok a tézisek, amelyekben elsősorban V. Zsirmunszkij „értelmi kompozíció” (szmüszlovaja kompozicija) fogalmának (vö. V. M. Zsirmunszkij: „Teorija sztiha”, *Szovjetszkij piszatel’* (Leningradszkije Otdelenije) 1975, 18—19. o.) újraértelmezésével, a „művészeti viláგértelmezés” és a „szerző szociális-szellemi pozíciója” (lásd „Hudozslesztvennaja miroiinterpretacija i szocial’no-duhovnaja pozicija avtora u L. Tolszto i F. Dosztojevszkogo” a *Hungaro-Slavica* 1978 című akadémiai kiadványban), majd a „poétikai ítélkezés” (poeticeszkij szud) fogalmak gondolati tartalmának egységbe szervezésével fogalmaztam munkahipotézisként használható műértelmezéskonceptiót.

„egy új világ rajzolódik ki”, valójában már 1916 előtt és évtizedekkel később is magától értődő, számtalanszor ismételt tétel volt. Lezáratlan viták tárgya viszont Lukácsnak az a kiegészítő megjegyzése, hogy a Dosztojevszkij műveiben észlelhető „formáló érzületnek sem igenlő, sem tagadó értelemben nincsen köze a tizenkilencedik századi európai romantikához és az ez ellen irányuló sokféle, ugyancsak romantikus reakciókhoz”.²

² Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika — A regény elmélete*, Magvető, Budapest 1975. Kontextushatároló attitűddel mindenképpen összehasonlító elemzésre érdemes a német nyelvű eredeti szövegmegfogalmazás és szellemi környezete: *Die Theorie des Romans* (eredetileg: *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 1916; könyv formában először: Cassirer, Berlin 1920; lásd Luchterhand, Neuwied und Berlin 1971). Különösen 1963 után, amikortól szinte világszerte közismertté váltak M. Bahtin 1928-ban kiadott könyvének (*Problemy tvorcsesztva Dosztojevszkogo*) átdolgozott újrakiadásai (*Problemy poetiki Dosztojevszkogo* címmel), minden szakembert óvatosságra készítetett a mindkét kiadásban olvasható kritikai ítélet (az első kiadás 7—10, a második kiadás 5—7. oldalán), amely szerint eleve elhibázott kísérlet, az elődöket vagy a kortársakat utánozva, filozófiai rendszert, pszichológiai vagy művészetelméleti koncepciót fogalmazni Dosztojevszkij művei — különösen irodalmi „hőseinek” textuson belüli gondolatnyilvánításai — nyomán. A legutóbbi két évtizedben a legszínvonalasabb ilyen kísérlet Jean Drouilly „La pensée politique et religieuse de Dostoïevski” (*Collection Etudes Russes* II. k., Librairie des Cinq Continents, Paris 1971) című műve, amelyben a végkövetkeztetések a közbeeső években megjelentetett szakirodalmi és filozófiatörténeti anyag ismeretében és földolgozása után fogalmazódtak meg ugyanolyan igénnyel, de modernizált következtetésekkel, mint Th. G. Masaryk 1913-ban megjelentetett könyvében: *Russland und Europa*, Erste Folge, I—II. k.: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizze* (Jena). Amióta 1985-ben közlésre kerültek Lukács Györgynek a Magyar Tudományos Akadémia Lukács-Archívumában őrzött, 1914—1916-ban írt kéziratai: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe* (Akadémiai Kiadó, Nyíri J. K. bevezető ismertetésével és általa rendszerezett jegyzetapparátussal), a szövegösszehasonlítások eredményeként nyilvánvalóvá kell váljon az is, hogy Lukácsnak a tervezett Dosztojevszkij-könyvhöz írott jegyzetei tulajdonképpen Masaryk könyvének — egyéb elméletitörténeti utalásokkal kiegészített — konspektusa saját átértelmezésével. Lukács György az első világháború éveiben írt vázlataiban — polemikus attitűddel ugyan — elfogadta és magáévá tette ill. kiegészítette Masaryknak az orosz történet- és vallásfilozófiát magyarázó-ismertető gondolatait, Ropsin (Borisz Szavinkov) nyomán megfogalmazott „anarchizmus — nihilizmus — terrorizmus”-koncepcióját és a VI. Szolovjov „metafizikájára” vonatkozó megállapításait. Itt csupán utalhatunk arra, hogy mind Masaryk, mind Lukács, mind Drouilly vitathatatlanak értékelték Szolovjov történet- és vallásfilozófiájának Dosztojevszkijre gyakorolt, a művészi alkotást is meghatározó — valójában viszont nagyon is vitatható és vitatott — hatását. Minderről a Lukács György *Ifjúkori művek (1902—1918)*

Megválaszolatlan maradt azonban az a *kérdés*, amelyet 1916-ban az ifjú művészet teoretikusjövőbeni történetfilozófusok, művészetbölcselek illetve irodalomtörténészek

(Magvető, Budapest 1977), 608—613 és 622—623, 703—708. oldal; továbbá „Lukács György etikai töredékei 1914—1918-ból”, az *A Vasárnapi Kőr. Dokumentumok*, Gondolat, Budapest 1980. c. kiadvány 115—133. oldalain közöltek — Masaryk „szociológiai vázlatainak” tartalmával is összehasonlítva — bizonyítékok sorait lehet fölfedni. Tény, hogy mindez egészében csak a korabeli — elsődlegesen német nyelvű — európai történetfilozófiai és filozófiatörténeti tárgyú művek gondolati kontextusában értékelhető valódi történeti értéke szerint; de semmiképpen sem lehet ignorálni Lukács Györgynek „1962. július” keltezésű, visszatekintő-önértékelő előszavát. Mindenesetre az oroszországi kortársak: Sz. N. Bulgakov, P. A. Florenszkij, N. G. Losszkij, I. N. Rozanov, A. L. Volinszkij-Flekszer, P. A. Kropotkin, Vsz. Ivanov, N. A. Berdjajev, illetve A. V. Lunacsarszkij, V. F. Pereverzev, L. G. Grosszman, V. L. Komarovics, V. V. Vinogradov, G. I. Csulkov, N. G. Bulicsov (Otvverzennüj), A. L. Bem, Bicilli, I. I. Lapsin, A. A. Dolidin, E. Engelsingardt témánkba vágó munkái (lásd: *F. M. Dosztojevszkij. Bibliografija proizvedenij F. M. Dosztojevszkogo i literaturio njom 1917—1965*, Izdatelsztvo Kniga, Moszkva 1968) mellett az „ifjú Lukács” — önmagának és közvetlen társainak szánt — „jegyzeteiben és vázlataiban”, ill. a Balázs Béla műveiről írt tanulmánykötetében megfogalmazott gondolatok a korabeli európai tudományos esszéirodalom legjobb és maradandó értékei közé kerültek. Egyéni történetfilozófiai és kollektív művészetbölcseleti rendszeren belül a Dosztojevszkij utolsó öt „regénye” textus-szegmentumainak sok (a Biblia és a kabbalisztikai szövegmaradványoktól a XX. század első két évtizedében keletkezett történetfilozófiai teorémákig számos) bölcseleti jellegű elmélettörténeti vonatkozásra utalt, eredetimegfigyelésekkel gazdagítva a Dosztojevszkijről szóló szakirodalomban is a „kultúrtörténeti iskolák” gondolati tárházát és filológiai bizonyítékait. Az ifjú Lukácsnak a „Dosztojevszkij-hősök” intellektuális attitűdjére és orientációira vonatkozó értékelő megjegyzéseiben — Sz. N. Bulgakov vagy A. V. Lunacsarszkij koncepciójához viszonyítottan is — abban nyilvánult meg kétségtelen eredetisége, hogy Dosztojevszkij „*Werk-világa*” vizsgálata közben problematikusnak minősítette a megkülönböztetett, ám egymásba olvadónak észlelt három „etika-típus” mindegyikét: mind a „jehovikus”, mind a „luciferi”, mind pedig a „parakletikus” etikai koncepciót. A „luciferi” etikára vonatkozó megállapítások olvastán úgy tűnik föl, hogy Lukács „ifjúkori” gondolkodásában a Dosztojevszkij—Madách párhuzam föltételezése a Dosztojevszkij—Kierkegaard párhuzam föltételezésével egyenértékű impulzus volt. (A Herzen—Madách—Dosztojevszkij párhuzamok tételezésének létjogosultságáról a „Tanulmányok a szovjet—magyar művészeti-kulturális kapcsolatok köréből” c. a *Nauka* kiadványában 1975-ben orosz nyelven publikált előadásomban magam is szóltam; előadásom vitatása közben azt is bizonyítottam, hogy *Az ember tragédiája* című drámai poéma — *poème d’humanité* — alkotása közben, Herzenhez és Dosztojevszkijhez hasonlóan, legalábbis a „történelmi színek” egységbe komponálásakor, nem Hegel, hanem a saint-simonisták történetfilozófiai teorémái voltak Madách „formarendező” elvei.) Az 1914—1918 közötti

kompetenciájába utalt azzal a figyelmeztető megjegyzéssel, hogy a kérdésre „csak Dosztojevszkij műveinek formaelemzése” után adható adekvát válasz.

A XX. században ezt követően a filozófiai áramlatok és a velük rokonszenvező vagy irántuk elkötelezett teoretikusok, írók, pszichológiai illetve művészetelméleti „iskolák” reprezentánsai mind a maguk módján oldották meg a „formaelemzés” főadatát, anélkül hogy egyértelmű választ adtak volna arra a kérdésre, hogy Dosztojevszkij „ennek az új világnak” Homérosza-é, avagy Dantéja, vagy pedig „csak azokat az énekeket alkotta meg, amelyeket aztán későbbi írók, más előfutáraikkal együtt, nagy egységgé fűznek, hogy tehát kezdet-e, avagy már beteljesülés”.

A *Karamazov testvérek* textusának történeti reáliáktól függetlenül történő „formaelemzése” azonban — bármilyen kecsgetető a feladat és bármennyire részletező leírás is legyen a feladatmegoldási eredmény —, csak azoknak a kultúratörténeti viszonylatoknak értő akceptálásával minősül tudományosan is releváns eredményűnek, amely Dosztojevszkij műalkotásának textuskompozícióját illetően sem negligálja azokat az összefüggéseket, amelyek Dante *Divina commedia* című műve³ és Balzac *Comédie*

időszakban Lukács György gondolkodásában a három típus közötti, „vagy-vagy”-ra redukált egyéni és kollektív választási kényszer és a tényleges választás után egy bizonyos etikátípushoz való merev kötődés lett morális-minősítési elvvé, úgy, hogy a jehovikus és a luciferikus etikanak többletértéket előfeltételezett a „testvériségcentrikus” etikához viszonyítva. Ma már közismert, hogy M. Bahtin próza- és regényelméleti koncepciója kimunkálása közben megkülönböztetett figyelemmel használta föl Lukács ifjúkori műveinek és művészetelméleti kontextusainak fő gondolatait. (Lásd M. M. Bahtin: *A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok*, Gondolat, Budapest 1976; valamint *Esztetika szlovesznogo tvorcsesztva*, Iszkussztvo, Moszkva 1979.) Az 1960-as években a Dosztojevszkij poétikájáról írt könyve megjelentetésének nemcsak szak-tudományi jelentősége volt, amikor — filozófiatörténeti gyökereit illetően Feuerbach „filozófiai téziseihez” is kapcsolódó — műveinek újradiadásával a szovjet tudományban valójában a *dialógus* folyamatosságának szükségletére hívta föl a figyelmet. Bahtin érdeme, hogy a műelemzés praxisát olyan mederbe terelte, amelynek hipotetikus határai között immár végleg elavulttá vált a „Werk-világon” belül a „szerzői pozíció”, a „formameghatározók”, az „elbeszélő”, a megnyilatkoztatott „hősök”, a premier plánba helyezett illetve háttérfunkciójú egyéniségek véleményeinek és ítéltékeihez, illetőleg a szerzői-alkotói megítélésnek és az etikai ítéltékezésnek mechanikus azonosítása. De Dosztojevszkijre és a világirodalom klasszikus epikai műalkotásaira vonatkoztatva jelenleg már nemcsak a „monologikus” és „dialogikus” próza, a „homofon” és „polifon” világlátás fogalmi elhatárolása, hanem a „monocentrikus” és „policentrikus” kompozíció, valamint a világértelmezés-típusok és -változatok korrelációinak konkrét vizsgálata is szerves része minden modern műelemzésnek és műértelmezésnek.

³ Amikor, N. M. Csirkov műértelmezésének néhány utalását (*O sztile Dosztojevszkogo*.

humaine elbeszélőművészeti ciklusa⁴ között, majd Balzac halála után Zola *Les Rougon Macquart* cikluscímmel megjelentetett művei és Dosztojevszkij utolsó epikai műalkotásának kompozíciója és értelmezési variánsai között történelmileg — a professzionális szaktudományi értekezésekben — jelenleg is már bizonyítva vannak.⁵ Közismert

Problematika, Idei i obrazi, Nauka, Moszkva 1967, 234—235. o.) kibontva, V. J. Vetlovskaja *A Karamazov testvérek* textusában a különböző textussegmentumok jelentésének körülírásakor a népköltészeti és a régi orosz irodalmi megfelelőkre rátalált, s Zoszima sztarec alakjának megformálásában a régi orosz egyházi legendák, valamint Assisi Szt. Ferenc történetének kultúratörténeti impulzusait is bizonyította, akkor közvetetten a Dosztojevszkij—Dante párhuzamra is újból ráirányította a kutatók figyelmét. (Lásd „Literaturnyje i folklornyje isztocsniki Brat’jev Karamazovüh” című tanulmányát a *Dosztojevszkij i russzkije piszateli. Tradicii—Novatorsztvo—Masztyersztvo* [Szovjetszkij piszatel’, Moszkva 1971] c. kiadványban.) Vö. még D. Sz. Lihacsov *Literatura — Real’noszt’ — Literatura* című könyvében (Szovjetszkij piszatel’, Leningradszkoje otdelenije, 1981) a „Dosztojevszkij v poiskah real’nogo i dosztovernogo”, a „Nebrezsenije szlovom u Dosztojevszkogo”, továbbá a „Letopisnoje vremja u Dosztojevszkogo” és a „Prediszlovnij rasszkaz Dosztojevszkogo”, végül pedig az „Isztorija — mat’isztini” című részeket. Az epikai művekben is „a művészeti bizonyosság” szigorú kritériumai szerint alkotó Dosztojevszkijről lásd még a L. M. Reinusz *Dosztojevszkij v Sztaraj Russze* (Lenizdat 1969) című brosrájában közölteket.

⁴ A Balzac epikai ciklusához való viszonyt illetően azt a megállapítást ítéldhetjük tudományosan bizonyíthatónak és bebizonyítottnak, amely szerint *A Karamazov testvérek* megírásakor Dosztojevszkij egyetlen epikai alkotásba sűrítve valósította meg *Azemberi színjáték* több ciklusra tagolt „Werk-világának” orosz megfelelőjét.

⁵ B. G. Reizov a „Bor’ba literaturnüh tradicij v Brat’jah Karamazovüh” című tanulmányában (in: *Iz isztorii jevropejszkijh literatur*, Izdatelsztvo Leningradszkogo Universziteta, 1970, 139—159. o.) Dosztojevszkij utolsó epikai alkotásában a „schilleri idealizmus” — és amire nem figyelt föl, a „realizmus” (vö. Friedrich Schiller: *Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik*, hg. v. Claus Träger, Reclams Universal-Bibliothek, Leipzig, 556—571. o.). — valamint az A. Taine, Claude Bernard és E. Zola nevével jelzett „naturalizmus” harcát tételezte és bizonyította mind az egyes személyiségek és egyéniségek ítélkezéseiben, mind pedig a mű egész koncepciójában. Sajnos, figyelmen kívül hagyta, hogy Zola „családregényszerű” ciklusában Miette, Silvère, Pascal és társai, illetve Alekszej Karamazov, Ilja Sznegirjev és barátai szándékaiban és néhány tettében, illetve „a kéjenc, pénzsóvár és hatalommániás” családtagok és az egész „karamazovi cárság” bűnei miatt szenvedő, pusztuló, „vezeklő újfajta emberszeretben” távoli rokonság is föllelhető. A magyarm nyelvű Dosztojevszkij-irodalomban ennek egyik összetevőjét Sötér István fogalmazta meg *A Karamazov testvérek* 1959-es magyar kiadásához (Európa Könyvkiadó, Budapest) írt bevezetőjében. Lásd még a Zola *La Fortune des Rougon* című műve előszavában olvasható szerzői célmeghatározást (keltezése: „Paris, le 1-er juillet 1871).

ugyanis, hogy a „regényciklusok” alkotásának szándéka és gyakorlata nemcsak Balzac, hanem Zola és Dosztojevszkij írói munkásságában is meghatározó volt. A szakirodalomban ma már az is közhely, hogy *A Karamazov testvérek* szövegének gondolati magva Voltaire-re utal, ám közvetlenebbül a V. Zsukovszkij-impulzust is bizonyító „regényciklusterv” (*Ateizmus, Egy nagy bűnös élettörténete*) vázlataira is visszavezethető, amelynél a „közép-felső nemesi körök” „történetírójával” (ti. Tolsztojjal) folytatott polemikus attitűdöt is figyelembe kell venni.

A magyarországi Dosztojevszkij-irodalomban szintén Lukács György volt az első, aki fölfigyelt *A Karamazov testvérek* és alkotójának Tolsztoj *Anna Karenina* című művéről írt értékelése közötti organikus kapcsolatra. Amit Lukács György „első” és „második etikának” nevezett, az *Az író naplójában* az európai erkölcs- és jogelmélet valamint joggyakorlat két — egymással vitázó — irányzataként lett jellemzés tárgya. Az idézet szövegű értelmezése itt azért is szükséges, mert a többször félreértett és félreértelmezett szövegrészletben *expressis verbis* is megfogalmazódott a három Karamazov testvér és a velük kapcsolatba került hivatalos illetve félhivatalos egyházi (a „sztarecek”) és világi személyek műbeli megnyilatkozásaiban észlelhető fő kérdéskör, valamint annak elméleti és dogmatikai előfeltételrendszere:

„Az *Anna Kareninában* az emberi bűnösség, a bűnözésre való emberi hajlam a szemlélet tárgya. Abnormális állapotban leledző emberek szerepelnek benne. A gonoszság születésük előtt létező tény. A hazugság körforgásába sodródott emberek bűnt követnek el, és menthetetlen pusztulás a sorsuk. Látnivaló, hogy ez az egyik legkedveltebb és legrégebb európai témával összefüggő gondolat. Ám milyen választ adnak az ilyen kérdésre Európában? Lépten-nyomon kétféle válasszal találkozunk. Az

Zola művei oroszországi fogadtatásának történelmi körülményeiről az 1870-es évek második felének időszakára vonatkozóan lásd M. I. Hejfec: „Vtoraja revoljucionnaja szituacija v Rosszii (konyec 70-h — nacsala 80-h godov XIX veka)”, in: *Krizisz pravitel'stvennoj politiki* (Izdatelsztvo Moszkovszkogo Universziteta 1963), ez a kiadvány *A Karamazov testvérek* oroszországi fogadtatásához és kritikai méltatásához tartalmaz kiegészítő háttérismereteket ahhoz viszonyítva, ami a legutóbbi Dosztojevszkij-kiadás (Pol'noje szobranije szocsinenij v tridcati tomah, Hudozslesztvennűje proizvedenija) XV. kötetében olvasható. A Dosztojevszkij-művek cselekményidejét figyelembe véve, az 1860—1870-es években publikált művek „Werk-világa” az 1845—1870 közötti időszak valóságanyagából keletkezett. Nem véletlen, hogy Dosztojevszkij azt írta A. N. Majkovnak 1869. december 4-én, hogy műveiben szeretné „érthetően elbeszélni, hogy mit élünk át mi az utóbbi tíz évben lelkünkben, belső életünkben”. (Lásd ehhez még Meszerics István: *Dosztojevszkij szellemi drámája*, MFF 19, Akadémiai K., Budapest 1974.)

első válasz a következő: adott a törvény, meg van írva, formulába van öntve, évezredekén át formálódott ilyené. A gonosz és a jó pontos mérlegelés szerint meg van határozva, a gonoszság és a jóság mértékét és fokozatait történelmileg az emberiség bölcs elméi határozták meg úgy, hogy fáradhatatlanul tanulmányozták az emberi lelket, s a lehető legtudományosabb módon alakították ki az emberiség együttélésében érvényesülő egységesítő erőt. A kidolgozott kódexben foglaltakat gondolkodás nélkül mindenkinek követnie kell. Aki eltér tőle, aki a benne meghatározott határokat átlépi, az — szó és betű szerint, kibúvó nélkül, minden személyre vonatkoztatva — szabadsága, tulajdona, élete vesztével fizet büntetettéért. 'Tudom — mondja az ő civilizációjuk —, hogy ez vak és embertől idegen engedelmesség, és mint ilyen teljesíthetetlen követelmény, mivel az emberiség történelmi útjának felénél nem lehet kidolgozni az egészre érvényes végső formulát, ám mivel másfajta végkövetkeztetés nincs, ezért azt kell betartani, ami írva van, mégpedig betű szerint, mégha emberellenes is, mert ha nem ezt tesszük, még ennél is rosszabb állapotba jut az emberiség. Egyszersmind — bármilyen abnormális és értelmetlen is az az életelrendeződöttség, amelyet mi a saját, nagy európai civilizációnknak nevezünk — mégiscsak maradjanak egészségesek és sérthetetlenek az emberiség szellemi erői, s ne rendüljön meg a társadalom hite abban, hogy egyre tökéletesedik. A társadalom még csak gondolni se merjen arra, hogy végleg elhomályosult a szép és a fenséges eszménye, hogy eltorzul és zavarossá válik a jó és a gonosz fogalma, hogy a normalitás és a véletlen folytonosan helyet cserél egymással, hogy egyre pusztul az egyszerűség és a természetesség, amelyet maga alá gyűr az egyre növekvő hazugságtömeg.' A második válasz mindezzel polárisan ellentétes: 'Mivel a társadalom életelrendeződöttsége abnormális, az emberi egyedeket nem lehet felelősségre vonni a következmények miatt. Ergo, a törvényeket sértő bűnöző nem lehet tárgya a büntetőjogi felelősségre vonásnak, és eladdig büntény sem létezik. Hogy véget vessünk a bűnözésnek és az emberi bűnösségnek, meg kell szüntetni a társadalom és a jelenlegi társadalmi életelrendeződöttség abnormális voltát. Mivel a dolgok jelenleg létező rendjét gyógyítani hosszú ideig tartó és reménytelen kísérlet, ráadásul egyetlen gyógyszer sem bizonyult elég hatékonynak, szét kell rombolni az egész társadalmat és úgyszólván el kell söpörni az útból az egész régi rendet. Aztán teljesen újat kell kezdenünk, olyan új, eddig még ugyan ismeretlen elvek szerint és olyan új alapon, amelyek mégsem lehetnek rosszabbak a jelenlegi rendnél, ellenkezőleg: a siker nagy esélye rejlik bennük.' Így tehát az eldöntendő kérdésnek ez a második megválaszolása az, hogy egy jövőbeli 'hangyabolyra' várnak, kialakulásáig pedig vérrel árasztják el a világot. A nyugat-európai világ ma is csak e két megoldás valamelyikét tudja elképzelni az emberi bűnösség és bűnözésre való hajlam kérdésével kapcsolatban. Az *orosz írónak* az emberek bűnösségével és bűnözésre való hajlamával kapcsolatos szemléletében egyértelműen észlelhető az a válasz, hogy

semmiféle ‚hangyaboly’, a ‚negyedik rend’ semmiféle győzelme, a szegénység megszüntetésének semmilyen kísérlete, semmiféle új munkaszervezés sem menti meg az emberiséget az abnormalis állapottól, következőképpen a bűnösségtől és a bűnözésre való hajlamtól sem. Ez a válasz az emberi lélekről írt grandiózus pszichológiai tanulmányban, félelmetes mélységgel és erővel, az ábrázolásnak nálunk mind ez ideig egyedülálló realizmusával fejeződik ki. Egyértelmű és szemléletileg érthető, hogy a gonoszság az emberiségben mélyebben rejlik, mint ahogy azt a szocialista gyógykezelők képzelik. Nyilvánvaló, hogy semmiféle társadalom-elrendeződöttségben sem lehet elkerülni a gonoszságot, hogy az emberi lélek nem változik, hogy az abnormalitás és a bűn forrása maga az emberi lélek, és hogy végül is az emberi szellem törvényei még olyannyira meghatározatlanok és titokzatosak, hogy nincs és nem is lehet *végérvényes* gyógykezelés, sőt végső bírák sem, hanem csak az van, aki azt mondja, hogy (Enyém a bosszúállás (joga) és én büntetek vagy jutalmazok érdekem szerint). Egyedül ő ismeri a világ *teljes* titkát és az ember végső sorsát. Az egyes emberi egyed viszont, önnön csalahatatlanságának érzetétől büszkén eltelve, még nem képes arra, hogy bármit is végérvényesen meghatározzon — nem érkezett még el az a kor, s nem határozottak még meg a határidők sem. Az emberséges bírónak tudnia kell önmagáról, hogy ő nem végső bíró, hogy ő maga is vétkes és az ‚igazság mérlege’ esztelen ostobasággá változik át kezében, ha ő maga, akinek kezébe az igazságmeghatározás mérlege tétetett, nem hajt fejet a még föloldhatatlan titok törvénye előtt, s ítélezéskor nem lép az egyedül lehetséges határozás, a Könyörületesség és a Szeretet útjára.”⁶

A Dosztojevszkijről írott szakirodalomban (különösen annak népszerűsítő változataiban) mindmáig hat és kísért egy fatális félreértés. Az „orosz író” szemléletét jellemezve Dosztojevszkij az idézett szövegrészben nem önvallomást írt, nem önnön szemléletét fogalmazta újra (mint ahogy azt egykor oly kategorikusan állította az egyik Dosztojevszkij-kutató éppen „A Karamazov testvérek társadalmi-filozófiai problematikájáról” értekezve⁷), hanem az *Anna Karenina* írójának, Lev Tolsztojnak a „regényegész” jelentésével kifejezett meggyőződését fogalmazta meg. Még akkor is ezt folytatta, amikor egyfajta reménykedését is kifejezte, hogy Tolsztoj művének ismeretében talán a

⁶ „Pol’noje szobranije szocsinenij F. M. Dosztojevszkogo”, 7. kiad., XI. k.: *Dnevnik pisatelja za 1877, 1880—1881 godü*, Szanktpeterburg 1906, 232—234. o. (Az első két kiemelés nem az eredetiben.) Dosztojevszkijnek Lev Tolsztoj műveiről írt értékelését magyar fordításban lásd a „Tanulmányok, levelek, vallomások” (Magyar Helikon, Budapest 1972) 124—145. oldalain.

⁷ Lásd A. A. Belkin „Brat’ja Karamazovü (szocial’no-filoszofszkaja problematika)” című tanulmányát a *Tvorcsesztvo F. M. Dosztojevszkogo* (AN SzSzsZR, Moszkva 1959) c. tanulmánygyűjtemény 279. oldalán.

„jehovikus istenség” pózában tetszelgő bíró is „elszörnyedve és elbizonytalanodva végül is azt kiáltja, hogy ,nem, nem mindig enyém a bosszúállás joga, és nem mindig én vagyok hivatott arra, hogy érdemek szerint büntessenek vagy jutalmaznak’, s talán nem hoz inhumánus ítéletet, [...] vagy legalábbis nem csupán a törvény holt betűje szerint ítélkezik”.⁸

Az itt megfogalmazottak *A Karamazov testvérek* lapjain a fivérek és apjuk, illetve a sztarec és a környezetükhöz tartozó egyének megnyilatkozásaiban érhetők tetten, hol az álnok jezsuitizmus illetve jezsuitáskodás megnyilvánulásaiban, hol a köznapi farizeuskodás cselvetéseiben, hol a bűnbánat eksztázisaiban, hol pedig a bűnöket, vétkeket, hibákat leplezni akaró szószátyárkodásokban, hol pedig a „filozófiai-metafizikai magaslatok” szintjeire emelt különféle vallomások formájában. Az író életében publikált első „regény” tárgya *Alekszej Karamazov élettörténete*, pontosabban abból is csak egy sorsmeghatározó élettényről írt beszámoló. Ebben az elbeszélésben viszont kettős távlatú megítélés tárgyai az oroszországi „véletlen családok” tagjainak és a „nyomortanyákon” tengődő embereknek képzelt illetve valós sors- és cselekvés-lehetőségei. Mindez nagyobb távlatokban az „európai emberiség” több ezer éves (a kényszerű-autoritárius illetve a humánnum-centrikus, önkény- és erőszaknélküli emberi életrend lehetőségeiről többféle variációsorban újra- és újfogalmazott) tapasztalat-általánosításait, eszméit és eszményeit is magában foglalja.

Természetes, hogy a publicisztikai megnyilatkozás (még ha világértelmezés-minőséggel fogalmazódik is) sohasem lehet olyan hatékony, mint a művészeti, jelesül az epikai világértelmezés. Ez még akkor is így van, ha az első a második gondolati magvának, művé-változásainak és textusának lehető legpontosabb leírása. Minőségi különbségük nemcsak a publicisztika — kényszerűségből vagy önként vállalt — aktuális ideológémákhöz való kötődése, hanem mindenekelőtt a kétféle világértelmezéstípus egymástól eltérő funkcionálás-lehetőségeinek a következménye. A publicisztikai műalkotás hatásának lehetőséghatárait nemcsak a napi eseményektől való tudósítás szükséglete korlátozza, hanem az az elvárás is, hogy még az elbeszélő, illetve elmélkedő vagy mozgósító-retorikai írásoknak is csak szimptomatikus élettények lehetnek értelmezési tárgyai. Így a publicisztikai világértelmezés a tényközlésen túl az egyedi, esetleg csoportvélemény-nyilvánítás illetve vélemény-konfrontáció lehetőséghatárain belül marad, bármily létfontosságú(ak) legyen(ek) is az(ok) a közvéleményben vagy az individuumban megfogalmazódott kérdés(ek), amely(ek)et a publicista artikulál, illetve amely(ek)re esetenként még „tudományos” válasz(oka)t is megfogalmaz.

⁸ Lásd: *Dnevnik piszatelja*, i. k., 234—236. o.

Az emberi tapasztalat-általánosítás és tudás epikai rendszerezése, műalkotással komponálása sem keletkezésében, sem tárgyias létében — egy hagyományos fölfogással ellentétben — nem a szerző által föltett illetve „valóság szuggerálta” kérdések, valamint azoknak a tényekhez és viszonyokhoz kapcsolódó szerzői megválaszolása, hanem a tényszerű illetve föltételezhető emóciók, szóbeli megnyilatkozások, tudatosuló tények és tényértelmezések, történetek és tettek egymáshoz való viszonyáról fölhalmozódott szerzői tudás és alkotói ítélkezés tárgyiasítása. Következésképpen az epikai „*Werk-világban*” az individuális megítélésnek és morális véleménynyilvánításoknak, valamint a poétikai érdekeltiségnek minőségét és az etikai ítélkezésnek a határait elsődlegesen nem az aktuális ideológiai küzdelmekben való „elkötelezett” szerzői hitvallás (véleménykifejezés, meggyőzési szándék illetve meggyőződés) határozza meg. Az epikai struktúrában a ténylegesen megfogalmazott individuális megnyilatkozások és tettértelmezések korrelatív rendszerminőségét, annak releváns voltát *az* (és *úgy*) határozza meg, ahogy az epikai mű alkotója az emberiség társadalmi, történelmi tapasztalásait és tudatosulásfolyamatait tudásának textus-kontextus-viszonylatokba rendezése és textuskompozícióban való rögzítése közben megítéli. Ilyenkor ugyanis az emberi életnyilvánulások történetileg konkrét elrendeződöttségéről szerzett egyedi, egyéni és kollektív tapasztalatok szocioindividuális rendezettségben tárgyiasítva általánosulnak és értelemmel telítődnek, legalább *egy* föltételezett, de valós létű, megérteni vágyó nem-szerzői szubjektum számára.

A *Karamazov testvérek*re vonatkoztatva nyilván különösen érvényes kell legyen Lukács Györgynek az a megállapítása, hogy „Dosztojevszkij nem regényeket” (hanem a megelőző időszakokban hagyományos „regényformákhoz” nem hasonlítható epikai műalkotásokat) írt.⁹ Nos, már e műalkotás ötletének első megfogalmazásaiban sem a szerzői „válaszadás” részletei, hanem „az orosz élet” valós tényei lettek az epikai világértelmezés tárgyai. A műegésszé komponált szövegben a veszekedéseket, skandalumokat és leleplezés célzatú vallatásokat rögzítő elbeszélések, valamint az önleleplező vallomások textuskompozícióiban — a címtől eltérően — nem *egy*, hanem *jó néhány „véletlen család”* (a Karamazov, a Hohlov, a Szneirjev, a Verhovcev, a Szvetlov és a Kraszotkin család tagjai, valamint a szeminarista Rakitin és Zozsima sztarc) élettörténetének tényei és viszonylatai a narráció tárgyai. Minderről Szkotoprigonevszk város névtelen, félművelt értelmiségi lakosa a maga módján (negligálva a választékos irodalmi stílus követelményeit és szabályait) az apagyilkosság valamint a bírósági tárgyalás közvetlen előzményeiről szándékolt „elfogulatlan” modorban írt.

⁹ Lukács: *Die Theorie des Romans*, i.k., 137. o.

Elbeszélésében az érintettek megnyilatkozásai nyomán szerkesztett egy tudatosító „krónikát”.

Az elbeszélő- és vallomás-textusok szövevényében disputák tárgyaként fogalmazódtak meg „az emberi bűnösség és bűnözésre való hajlam” egyetemes „európai témájának” (és a vele összefüggő témáknak, mint: Isten és az ördög léte vagy nem-léte, a jóság és a gonoszság, a morális degradálódás, a nyomor és az etikai felelősség, a lelkiismeret „sugallatának” leküzdhetetlensége) oroszországi megítélésmódjai — ám nem-zolai és nem-tolsztoji világértelmezéssel lettek a megkomponált alkotói tudatosítás tárgyai. *A Karamazov testvérek* mint koherens „Werk-világ” szövegkompozíciójában ily módon a történeti tényinterpretációkkal egyenrangú valóságtényekként „pro- és kontra”-viszonylatokba rendezetten rögzültek az európai kultúrában az 1860-as évek közepén domináns kollektív és individuális mitológémák, ideológémák és teorémák is.¹⁰

* * *

*A Karamazov testvérek*ről írt szakirodalomban, s a legújabb akadémiai kiadás példás teljességre törekvést tanúsító jegyzet- és kommentáryanagában is az a problematikus előfeltevés volt a meghatározó, hogy az irodalmi műalkotás textusa kizárólag vagy nagyobbrészt abból a kontextusból alkotott textus, amely a műalkotás megírásának és publikálásának időszakában történetileg az író-alkotó társadalmi közegében textus-szegmentumok halmazaként volt adva. A kommentálás és értelmezés célja pedig a véletlenszerű egybeesések, párhuzamok, vagy pedig tudatosnak tételezett írói utalások, allúziók, reminiscenciák „kultúrhistoriai láncolatainak” megjelölésében határoztatik meg. Minden ilyen kísérlet leginkább sebezhető pontja az, hogy benne éppen a legnyilvánvalóbb sikkad el. Nevezetesen az, hogy az elbeszélt történet tárgyi-tematikai centruma *A Karamazov testvérek* ben (Fjodor Pavlovics Karamazov erőszakos, illetve Zoszima sztarec természetes halálának közvetlen előzményei és következményei) nem egy az elbeszélés megírásának időszakában, hanem tizenhárom évvel korábban (1866 nyarán és őszén, D. Karakozovnak a II. Sándor cár ellen elkövetett sikertelen merénylete után mintegy négy illetve hét hónappal) történt eseményekről írott elbeszélés. Másként

¹⁰ E megfogalmazással azt a meggyőződésemet is jelzem, hogy a XIX. században, A. I. Herzen távlatos érvényű munkáit megelőzően, az oroszországi gondolatáramlatok egyike sem minősíthető őseredeti „oroszeszmének”. Következésképpen — nézetem szerint — Köves Erzsébet *Kelet és Nyugat* című könyvében (Magvető Kiadó, Budapest 1982) az alcím (Orosz eszmék I. Miklós korában) és jó néhány következtetés is korábbi téves megítélések maradványa.

fogalmazva: a műalkotás első, megírt részének szövegében a cselekménymeghatározó tér-idő tényező a *post factum* rekonstruált *történelmi közelmúlt*. Ez a tudásrendszerezési mód annak az alkotói tapasztalati ítéletnek a következménye, amely szerint az 1870-es években csupán torzultabb formákban folytatódott és részben ismétlődött az, ami nagyhatású történelmi események szövevényében már észlelt és ismert volt a lét—tudat közegben 1859 és 1869 között Európában, azon belül Oroszországban.

Éppen ezért e fejtegetésünk csupán bizonyítási kísérlet annak igazolására, hogy Dosztojevszkij utolsó epikai művének szövegében a tér-idő megjelölésekhez kötődő közvetlen illetve közvetett allúziók, reminiszcenciák valóban „történetíróhoz” méltó pontossággal utalnak vissza az európai elmélettörténet klasszikus értékeire. Ezek közül is azokra, amelyek 1800 és 1866 között váltak közismertté, s az 1860-as évek első felében nyomtatásban vagy kéziratformában Oroszországban is elterjedtek az ifjúság köreibben.

Ezek egy részét már fölfedte a szakirodalom.¹¹ Itt csak néhány, általam tisztázatlannak észlelt allúzió elmélettörténeti kontextus-megfelelőjére hívom föl a figyelmet.

Zoszima sztarec bátyja, Markel „megrontója” — valójában tanítómestere — az 1810-es évek közepén egy „szabadgondolkodó politikai száműzött”, aki valaha „filozófus volt az egyetemen”. E „nagy tekintélyű, tudós férfiú” élő megfelelője valószínűleg az egykori Benedek-rendi szerzetes Johann Baptist *Schad* (1758—1834) volt, aki 1800-tól Jénában, Erfurtban és Erlagenben ismert filozófus, a Jénában 1800-ban kiadott filozófiatörténeti kompendium írója, majd Schelling főművének, a *System des transzendentalen Idealismus*nak értő recenziója és Fichte filozófiai rendszerének népszerűsítője. Goethe közvetítésével került 1804 körül Oroszországba: Szentpétervárra, Moszkvába, majd a Harkovi Imperátori Egyetemre, ahol is 1812. január 12-én a „Geist der litterarischen Cultur des Orient und Occident” címmel fölolvastott „akadémiai előadásával” és a szóbeszéd szerint néhány kijelentésével fölhívta magára a hatalmasságok rosszálló és kegyvesztettséggel járó figyelmét.¹² A *Karamazov testvérek*re valamint több filozófiatörténeti műalkotásra vonatkozólag is jó néhány jellegzetes gondolat olvasható Schadnak a Schelling korszakhatárt jelző művéről írt recenziójában, amelyben többek között arról is írt, hogy „a *poéták* az „aranykort” mindig maguk mögöttinek, a *filozófusok* pedig mindig maguk előttinek” tudják. Ugyanebben a recenzióban Schellinget „korunk Leibnizének” nevezte, aki majd „megtalálja a fizika és a poézis, a reflektáló és a

¹¹ „Pol’noje szobranije szocsinenij v tridcati tomah”, Akademija Nauk SzSzsZsR, Insztitut Russzkoj Literaturü, Leningrad 1972, Izdatelstvo Nauka, Leningradszkoje Otdelenije, XV. k., 395—619. o.

¹² Lásd Schelling: *System des Transzendentalen Idealismus*, Leipzig 1979, 381. o.

szemlélődő filozófia közötti közvetítést (die Mitte)”, s akinek filozófiája „lesz a Szellem egyfajta odisszeájának regéihez majd az első téma (das erste Thema zu den Gesängen einer Odyssee des Geistes)”.¹³

A Karamazovok világában uralkodó szellem odisszeája az egyik ágon Voltaire-hez, Diderot-hoz, a francia enciklopedisták gondolataihoz, a másik ágon Leibniz természet-tanához, *Monadológiájához* és *Theodiceájához* vezethető vissza. A Dosztojevszkij-kutatók közül még azok sem fedték föl Zoszima sztarec elmékedéseinek meghatározó jellegű bölcsellettörténeti forrásait, akik fölfigyeltek az általuk idézett perdöntő bizonyíték különös jelentőségére¹⁴: „A mindenség olyan, mint az Óceán, amelyben minden összefolyik és érintkezik egymással. Ha bármelyik pontját is érinted, a világ másik, legtávolabbi pontján is érezhető a hatása.”¹⁵

G. W. Leibniz *Die Theodicee* című művében, az első részben a következő, analóg gondolatokat tartalmazó szövegrész¹⁶ olvasható, amely *A Karamazov testvérek* szövegében a különböző személyek kijelentéseivel is egyező illetve variábilis:

¹³ Uo., 306—313, 314. o.

¹⁴ Lásd N. M. Csirkov, i. m., 282. o. és N. B. Ivanova: „Dosztojevszkij v ocenke szovremennoj zarubeznoj kritiki” című áttekintő összefoglalást a *Russzkaja literatura v ocenke szovremennoj zarubeznoj kritiki* (Izdatelstvo Moszkovszkogo Universziteta imeni M. V. Lomonoszova 1973) című kiadványban (212—266. o.); továbbá Dosztojevszkijnek *Az író naplója* című kiadványáról D. V. Grisin „Dnevnik pisatelja F. M. Dosztojevszkogo” című könyvét (Melbourne University’s Publication Found „Unification”, 1961). Lásd még V. G. Belinszkij irodalomelméleti teóriájának változásairól a Dosztojevszkijjel való megismerkedése előtti időszakban Sigurd Fasting: *V. G. Belinskij. Die Entwicklung seiner Literaturtheorie* (I. Die Wirklichkeit ein Ideal) című doktori értekezését, Bergen—Oslo—Tromsø 1972, 9—470. o. — Dosztojevszkij műveinek szerbiai fogadtatásáról Milosav Babović *Dostojevski kod Srba* című könyvéből (Titograd 1961) tájékozódhat az olvasó; *A Karamazov testvérekről* a szerző egyetemi tankönyvében (356—394. o.) (Naučna Kniga) találhat értékelést. Lengyelországban pl. a *Literatura Rosyjska w zarysie* című egyetemi tankönyv „Fjodor Dostojewski” fejezetében olvasható általános információ (528—530. o.). Csehországban Dosztojevszkij életművének az 1930-as évekbeli értelmezéséről az A. L. Bem szerkesztésében, *O Dosztojevszkom* sorozattal megjelentetett négy kötetben orosz nyelven olvashatók műelemző tanulmányok, az ottani „Dosztojevszkij-vitákról” František Kautman könyve, *Boje o F. M. Dostojevského* (Praha) alapján tájékozódhatunk.

¹⁵ Lásd a 30 kötetes összkiadásban, XIV. k., 289—290. o.

¹⁶ Leibniz: *Die Theodicee. Abhandlung über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, L. Heimann, Leipzig 1879: „Gott ist der erste Grund der Dinge” (101—104. o.)

„Ha az emberek minden időt és minden teret, minden helyet betöltenek, akkor majd mindvégig való igaz lesz, hogy az emberek azokat végtelenül különböző módon érzékelhetik, és hogy számtalan lehetséges világ van, amelyek közül az Isten szükségképpen a legjobbat kellett hogy kiválassza, mert ő csak a legfőbb értelem szerint cselekszik. Ha egy opponens erre a bizonyítékra nem tud válaszolni, akkor a végkövetkeztetéshez talán egy másik, ezzel ellentétes logikai alap közvetítésével fog válaszolni, és azt fogja mondani, hogy akkor a világnak talán büntől és szenvedélytől mentesnek kellene lennie. Egyedül én vonom kétségbe, hogy a világ akkor a *legjobb* lehet. Mert minden lehetséges világban minden összefügg mindennel. Mint ahogy az *Univerzum* — lévén mégiscsak *egyvalamiből* való (das Univerzum ... ist ... doch von einem Stück) —, *olyan, mint egy Óceán: a legenyhébb mozgás hatással van a legtávolabbi pontjára is*, még ha ez a hatás a távolság függvényében egyre gyöngébb is. Az Isten itt éppen ezért mindent előzetesen minden időkre és helyekre beszabályozott, és olyan imája van, amely szerint minden jó és minden rossz cselekedetet és minden egyebet előrelátott. Mindennek megvan a maga *eszményi* állapota, amelyhez viszonyítva minden dolog, a földi ittlété (Dasein) előtt a végső elhatározáshoz viszonyítva csupán adalék, amely minden dolgok e világi létéhez elhatároltatott vala. Éppen ezért az Univerzumban semmi sincs olyan, amelynek ne lenne lényegi joga (éppen annyira, mint egy számnak), csupán alakja változik, vagy — másként szólva — nem szenved csorbát numerikus egység-volta. Következésképpen, ha a világ még a legcsekélyebb bajnak (Übel) is híjával lenne, ami egyáltalán megtörténhetne, akkor a világ többé nem ez a világ lenne, amelyben mindent hozzászámított és kivont az alkotó, aki ezt a világot választotta, mert általa ez találtatott a legjobbnak.”¹⁷

¹⁷ Uo., 104. o. (Kiemelések nem az eredetiben.) — A Zoszima sztarec cellájában folytatott beszélgetések közvetlen oroszországi gondolatváltozataihoz A. N. Radiscev közismert filozófiai traktátusai is adalék jellegűek. N. Karamzin 1819-ből származó, mottóként idézett megjegyzése: „Il ne faut pas qu'un honnête homme mérite d'être pendu”. Lásd Puskin értékelését: „Polnoje szobranije szocsinenij v seszti tomah”, Goszudarsztvennoje izdatelsztvo „Hudozsjesztvennaja Lityeratura”, Moszkva 1936, 5. k., 264—279. o. Fichte *Die Bestimmung des Menschen* című művének oroszországi fogadtatásáról lásd Eberhard Reissner *Deutschland und die russische Literatur 1800-1848* című publikációját. — Az 1863—1866 közötti időszak kontextusairól — I. Akszakov 1860-as évekbeli publicisztikai írásait továbbra is elhanyagolhatatlannak minősítve — a „V mire Brat'jev Karamazovüh F. M. Dosztojevszkogo” című tanulmányomban közöltem újabb textus—kontextus-összefüggéseket. (I. k., 27—35. o.) Annak előtte V. J. Vetlovszkaja a „Szimvolika csiszel' v Brat'jah Karamazovüh” című esszétanulmányában (in: *Trudü Otdela Drevnerusszkoj literaturü*, AN SzSzsZr, XXVI.) és Süpek Ottó *Szolgalat és szeretet* című munkájában (Magvető, Budapest 1980) bizonyította újra azt, hogy a „számmisztikának” és a

Ivan Karamazov a moszkvai egyetem természettudományi fakultásán tanult, következésképpen alaposan studióznia kellett Leibniznek a differenciál- és integrálszámítással kapcsolatos felfedezéseit¹⁸ éppúgy, mint C. F. Gauss, Bolyai János és N. Lobacsevszkij, a „nem-eukleidészi geometriák” tudós reprezentánsainak axiómáit és más európai természettudósok felfedezéseit, amelyekről a jól tájékozott orosz értelmiségi A. I. Herzen (Iszkander-Jakovlev) esszéit, közöttük a *Dilettantizmus* a

„számszimbolikának” a költészetben és az etikai relációkban nemcsak az ó- és a középkorban, hanem később is különleges jel- és jelzetminősége volt. Ami a „számszimbolika” jelentőségét illeti, megjegyzendő, hogy Hegel műveinek és egyetemi előadásai szövegének, majd Feuerbach filozófiatörténeti műveinek, különösen a *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* illetve az *Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* c. írásoknak és az 1840-es években írt „filozófiai téziseinek” bölcséleti szemléletváltást indukáló hatása volt az 1860-as évektől Dosztojevszkij (és Ivan Karamazov) „tudatvilágában” is. A számos közvetítő személyiség és egyéniség informáló tevékenysége mellett (a *Zapiski iz podpol’ja* és a *Brat’ja Karamazovü* textuskompozíciók kimunkálásában, az értelmi hangsúlyok összefüggésrendjének meghatározásában) Dosztojevszkij alkotó művészetében azonban az sem elhanyagolható, ami Jakob Böhme „misztikájáról” A. Herzen *Levelek a természet tanulmányozásáról* c. bölcséleti esszéjében olvasható. Orosz nyelvű kritikai kiadás: „Szobranije szocsinenij v tridcati toham”, AN SzSzSZR, Moszkva 1954, III. k. 236—240. o.; a magyar nyelvű újrakiadásban: Magyar Helikon 1970, 213—220. o. Dosztojevszkij az 1860-as években Herzen (Iszkander) bölcséleti esszéiben és „logikai regényében” (*Sz togo berega, Von andern Ufern*), valamint memoárjaiban (*Biloje i dumü*), végül a *La Cloche* (Kolokol) lapjain közölt történetfilozófiai írásaiban olvasottakat úgy értékelte, hogy a bennük megfogalmazott bölcsélet „a legjobb filozófia nemcsak Oroszországban, hanem Európában is”.

¹⁸ Leibniz munkásságának filozófiatörténeti jelentőségéről Oroszországban 1912-ben Vladimir Karinszkij értekezett az „Umozritel’noje znanije v filozofszoj sziszteme Lejbnica” című tanulmányában (*Zapiski Isztoriko-filologicseskogo Fakulteta Imperatorszkogo Sz.-Peterburgszkogo Universziteta*, Csaszt’ CVIII). A kazanyi egyetemen viszont Jevgenij Bobrov már 1897 januárjában az „O glavnejsih filozofszkih napravlenijah” című székfoglalóelőadásában szólt arról, hogy a Kazanyi Imperátori Egyetem falai között J. Schad és N. Lobacsevszkij után, a XIX. század második felében egy „új irányzat” (a „kriticseszkij individualizm”: kritikai individualizmus) meghatározó jelentőségű bölcsellettörténeti áramlattá fejlődött, amely „kezdeteit és elveit” illetően „a nagy szláv gondolkodó, Ljubenic (Leibniz)” filozófiatörténeti örökségét folytatta, s elvrendszerét a gnoszeológia szűkebb tárgykörén túl „más filozófiai tudományokra is kióhajtotta terjeszteti”, nevezetesen „a pszichológiára, a logika, az etika, az esztétika, a pedagógia, a vallásfilozófia” stb. térrénumaira is. Bobrov 1897-ig az esztétika területén igyekezett „megdönteni az idealizmus uralmát” *O ponjatü iszkussztva* című művében.

tudományban és a *Levelek a természet tanulmányozásáról* című munkáit¹⁹ ismerve szerzett újabb információkat már az 1840-es évek közepétől kezdve. Éppen ezért feltételezendő, hogy Ivan Karamazovot a kontra-Leibniz gondolatsor kialakításában elsődlegesen nem Voltaire „filozófiai elbeszélései” inspirálták. (Valójában Ivan egyetlen szépirodalmi alkotást sem írt, csupán elgondolt: az „A Nagy Inkvizítor legendája”-nak ötletét is Aljosának csak első elgondolása után mintegy tizennégy-tizenhat hónappal később, előre megfontolt célzatossággal mesélte el.) Ivan megnyilatkozásainak és tetteinek cselekményvonulatát szervezésében ugyanis meghatározó gondolatként tételeződött az, hogy a „tudományos témájú” műről írt recenzió — annak előtte pedig a *Szemtanú* aláírással közölt utcai riportok — szerzője, éppen megváltozott érdeklődése miatt, a filozófus Voltaire *Dictionnaire philosophique* címmel kiadott művében (az „Essai sur les mœurs et l'esprit des nations” főcím alatt a „De l'Inquisition” és a „De l'âme”, illetve a „De la théocratie” valamint a „De l'origine des arts” alcímű fejezetekben) közölt gondolatoknak is nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint a *Candide*, a *Micromegas* és a hozzájuk hasonló, fantáziaszülte személyek kijelentéseinek. Az „A geológiai fordulat” címmel elképzelt poéma kigondolásakor is tárgyyszerűbb Voltaire-gondolatokat talált az említett kiadványban, mint az egyértelműen gúnyolódó belletrisztikai *conte*-okban.

„Az ember úgy érzi, hogy a régi nemzetek többségét egyfajta teokrácia szervezte állammá. [...] Egyáltalán nem tűnik lehetségesnek, hogy az első valamennyire is erős népcsoportoknak nem teokratikus eredetű államuk volt. [Az ember azt várná, hogy az első néhány ezer főnyi összegyűlt embercsoportok e glóbus több forradalma után (après plusieurs révolutions de ce globe)]. A 20. számú szövegkiadásban Voltaire utólagos betoldása volt. A „révolution de ce globe” kifejezést „geologicceszki perversót” orosz nyelvű analógon formájában A. Herzen használta. Ugyanis attól kezdve, hogy egy nemzetség kikeresett magának egy védelmező istenséget, ennek az istenségnek megvoltak a papjai. Ezek a papok uralták a nemzet szellemét, de csak az isten nevében teheték ezt, azaz úgy, hogy állandóan azt hajtogatták, hogy ők szolgálják és szolgáltatják ki az orákulumaikat, és ezt egy mindenható Isten elrendelt szabályai szerint teszik, amelyeknek engedelmeskedni kell.”²⁰ „Nemcsak a *teokrácia* volt uralmon hosszú ideig, hanem *életre keltette az önkényuralmat* (la tyrannie), s olyan borzalmas végletekig

¹⁹ Herzen, i. k., III. k.

²⁰ Voltaire: „Oeuvres complètes”, *Oeuvres Philosophiques*, Dufour et Co. Librairies, Paris 1827, 1128—1203. o. Lásd még Voltaire: *Oeuvres choisies*, Paris 1879 (Éd. de centenaire 30 mai 1878), 448—455. o.

engedte érvényesülni, amennyire csak az emberi örültség hatalma engedte. Majd ez az állam (gouvernement) önmagát isteni eredetűnek nyilvánította, s később mindezt jóváhagyták.”²¹ „Az első [...] *szabadkőműves* (maçon) [...] kétségtelenül a nagy géniuszok közül való volt, de az emberek egyáltalán nem vesznek erről tudomást. Mindez azért van így, mert közülük egy sem talált fel semmilyen tökéletes művészetet.”²²

A „Sztolicsnaja” elnevezésű étteremben, a két testvér ismerkedése közben, Ivan csupán „a szépíró Voltaire-t” utánozva tette kérdésessé és kétértelművé az egy személyben inkarnálódottnak hitt istenség végtelen és abszolút hatalmát és bölcsességét,²³ majd, mintegy negyven nap múltán, a Fjodor Karamazov ifjúkori alakjában megjelent ördög maga vonta kétségbe az emberek többsége által ugyancsak végtelennek és abszolútnak tételezett rontó szándékát és intrikus hajlamát.²⁴ A Biblia legendárius — ószövetségi és újszövetségi — textusrészleteire való utalásokat a Dosztojevszkij-kommentátorok már teljesen föltárták. Azt is egyértelműen bebizonyították, hogy az Ivan „lázálmaiban” megjelenő ördögöt — ezt a goethei Mephistophelesszel, a byroni Luciferrel és a lermontovi Démonnal ellentétesen, ám a *Szkazki dlja detej* ördögfigurájához hasonlóan köznapi, lompos külsőt öltött, de kifinomult szofisztikával érvelő agyszüleményt — Ivan Karamazov, Lutherhoz hasonlóan, úgy akarta elűzni, hogy a keze ügyébe került tárgyat vágta hozzá.²⁵

Ivan Karamazov világértelmezés-váltásaiban korántsem Hobbes államtanát kell megjelölnünk eszmei őforrásnak. A közvetlenebb kontextust, a gondolatfermentáló tényezőket azokban a kéziratokban és — több esetben — illegálisan terjesztett művekben kell keresnünk és megjelölnünk, amelyek a német „hegelianus baloldal” eszméinek,²⁶ A. Comte és követői, illetve Taine, Cl. Bernard és Ch. Darwin teorémái-

²¹ Uo., 1425—1427 és 1583—1586. o.

²² Uo., 2084. o. (Kiemelések nem az eredetiben.)

²³ Voltaire értékelésében a XIX. század 40-es éveitől kezdve az orosz értelmiség művelt rétegei sohasem ignorálták azt, ahogyan Puskin értékelte Voltaire munkásságát: Puskin-összkiadás, i. k., 5. k., 177—187. o.

²⁴ A 30 kötetes összkiadás XIV. és XV. kötete; magyarul Makai Imre fordításában (Európa K., 1977), III. k. 97—125. o.

²⁵ Uo.

²⁶ *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1985; lásd még *Neue Rheinische Zeitung — Frankreich 1848/49*, hg. Walter Schmidt, Reclams Universal Bibliothek, Leipzig 1986. Vö. Pándi (Kardos) Pálnak a *Kísértetjárás Magyarországon* (Magvető Kiadó, Budapest 1972) című művében írottakkal.

nak oroszországi népszerűsítése közben fogalmazódtak magyarázó gondolatsorokká az oroszországi kiadványokban.²⁷ Ivan Karamazov tizenhét esztendő volt, amikor Oroszországban (az egykori petravista Hanikov fordításában) a diákok és egyetemisták kézzől kézre adva ismerkedtek Feuerbach *Das Wesen des Christentums* című művének orosz nyelvű változatával²⁸ és az „emberisten — istenember”-problematika stirneri újrafogalmazásával. Ezt a tájékozódást 1861 után I. Kirejevskij és A. Homjakov velük ellentétes gondolatainak népszerűsítő terjesztése kísérte I. Akszakov publicisztikájában.

P. Gagarin 1862-ben Csaadajev műveinek francia nyelvű kiadásával szította föl újraütközésig a pravoszláv-egyházújító szándékú „törzsökös oroszok” és a jezsuitizmus *de facto* vállalásáig neofitáskodó „Csaadajev-követők” mentális ellentéteit. A szlavofil bölcselek ügyét és polémiáit folytatandó, 1863—1864-ben I. Akszakov a „külföldi oroszok” (nemcsak a katolizált Golicin, Pecserin és környezete, hanem a Herzen és Bakunin köré csoportosult politikai emigránsok) köreiben folytatódó hagyományos „nézetkülönbségekre” hívta föl az orosz értelmiségi közvélemény figyelmét. Akszakov „donquijotizmusára” Dobroljubov halála és Csernisevskij száműzetése után a Piszarev és Zajcev „társadalomfilozófiáját” és „etikáját” vallók publicisztikai és mozgalmárszervezési tevékenységgel reagáltak a „katolicizmus—pravoszlávia” ellentétet újból aktualizáló lengyel fölkelés történelmi közegében. Az Ivan Karamazov társadalom- és történetfilozófiai következtetéseinek korabeli elméleti forrásait kutató társadalomtudós azonban mindenekelőtt két „történelmi típus” „paradoxonjaiban” találja meg a legnyilvánvalóbb bizonyítékokat.

Az egyik P.-J. Proudhon, a másik A. I. Herzen. Az ő műveikben olvasott következtetések érvényét Ivan Karamazov történelmi és közvetlen tapasztalati élettények rögzítésével próbálta, elsősorban önmagának, bizonyítani. P.-J. Proudhonnak a *La Guerre et la Paix* című művében²⁹ közölt gondolatok Dosztojevskij műalkotásai közül

²⁷ Az 1860-as évek első felében az orosz értelmiség különböző csoportjainak lét—tudat-közegében közismert elméletek és eszmék, ideológiák és ideologémák közötti dokumentált polémiákról és Dosztojevskij publicisztikai megnyilatkozásairól bővebben a *Dosztojevskij szellemi drámája* című munkámban írtam összefoglaló értékelést (i. k., 49—90, 158—172. o.).

²⁸ Lásd: „Ludvig Fejervah Szocsinenija v dvuh tomah”, I. k., 1—40. o.

²⁹ Lásd a *Vremja* 1861. évi decemberi számában a P. Bibikov által közölt ismertetést. A Dosztojevskij testvérek folyóirataiban közölt egyéb, politikai, filozófia- és tudománytörténeti tárgykörökbe tartozó közleményekről V. Sz. Necsaeva kétkötetes munkájában: *Zsurnal M.M. i F.M. Dosztojevskih „Vremja” 1861—1863*, Nauka, Moszkva 1972, illetve *Zsurnal M.M. i F.M. Dosztojevskih „Epoha” 1864—1865*, Nauka, Moszkva 1975, található információ.

az Iván Karamazov-i érvelést közvetlenül előlegező műben, *A paradoxalista* provokatív monológiájában is — mentalitástípust jelző változatban — újfogalmazódtak. A proudhoni és Iván Karamazov-i gondolatpárhuzamok közül csak a legjellemzőbbeket idézzük:

„Morális életünkben a háború a legelső s a legfenségesebb jelenség. Semmi más nem hasonlítható hozzá: sem a vallási kultusz legimpozánsabb tiszteletadásai, sem a szuverén jogi aktusok, sem a gigantikus ipari alkotások. Az a háború, amely harmóniában van a természettel és az emberiséggel, a legnagyobb erejű és hatású jel és jegyzék (la note la plus puissante). A háború úgy hat a lélekre, mint a szélvihar moraja. [...] A háborút egyfajta álfilozófia, s egyfajta még inkább álkodó filantrópia úgy tünteti föl nekünk, mint szörnyűséges sorscsapást és nyomorúságot, mint legbensőbb gyűlöletünk robbanását és az egek gyűlöletének megnyilvánulását. A háború köztudatunk legellenállóbb kifejeződése, olyan aktus, amely *per definitionem* — és annak ellenére, hogy a legbűnösebb hatása van arra, aki ebbe belekeveredik — a legnagyobb tiszteletet ébreszt irántunk az alkotás és az öröklét felé.”³⁰ Proudhoneknak ez a Lev Tolsztojt is alkotásra serkentő műve 1861 után újra elméletalakító hatást gyakorolt az európai értelmiségi köztudatra. E művében Proudhon valóban gondolkodást „provokáló” megállapítások sorozatát idézte és elemezte, amelyben csak a *Conclusions générales* című összefoglalás utolsó bekezdéseiben írt kontrapozíciót, ahol is egy új jogrend és egy új misszió történelmi igényét fogalmazta meg.

A másik, Oroszországban az 1860-as években nem kevésbé népszerű, s nem kevésbé támadott „történelmi típus” A. I. Herzen volt. Nem véletlen, hogy az Ivan lázálmában testet öltött gonosz Herzen egyik nagyhatású művére — mint Ivan kedvenc olvasmányára — utal csúfondáros modorban, s ezzel a „poémákat” kiagyáló „kedves orosz úrfi” büszke önérzetén és érzékenységén ejt újabb sebet. (A kéziratos vázlatokban: „Nu, davaj, csitat’ ’Sz togo berega’.”)³¹ A *Karamazov testvérek* publikált szövegében Alekszej Karamazov sem a Piszarev *Realisztü* című cikkében, hanem a Herzen bölcséleti esszéiben használatos fogalomértelmezés szerint neveztetik *realistá* nak. A kamaszkor küszöbén Nikolaj Kraszotkin is azzal büszkélkedik, hogy már a *Poljarnaja zvezda* ban közölt írásokat is olvasta. Mindezek ismeretében a bizonyossághoz közelít az a

³⁰ „Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon”, 6. k.: *La Guerre et la Paix. Recherches sur le principe et la Constitution du Droit des Gens*, Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, Paris 1927; 489, 510. o. VÖ. Proudhon: *La guerre et la paix*, Paris 1861.

³¹ Ti. Herzentől. — Lásd *F. M. Dosztojevszkij. Materialü i issledovanija*, pod redakcijej A. Sz. Dolinina, Akademija Nauk SzSzsZR, Insztitut Russzkoj Literaturü, Literaturnüj Arhiv, Izdatelsztvo Akademii Nauk SzSzsZR, Leningrad 1935, 285. o.

megítélés, amely Ivan Karamazov gondolataiban is a Herzen műveiben publikált gondolatok utórezgéseit észleli.³²

Dosztojevszkij szándéka szerint — s az 1860-as évek publicisztikai vitáit ismerve — Ivan Karamazov is jól tudta, hogy Európában a szocializmusról minőségileg különböző értelmű képzetek, elképzelések „kísértették” a gondolkodó elméket. Oroszországban — „keresztényszocialista” mozgalom híján — 1865-ben az Ivan Karamazovéhoz hasonló mentalitású egyetemista ifjak Herzennek a „nyugati” és az „orosz” szocializmus egymást kiegészítő, történetfilozófiailag is indokolt értelmezését vallották a magukénak.³³ A szövegtartalmakat összehasonlító elemzés egyértelműen bizonyítja, hogy Ivan Karamazov társadalom- és történelemfilozófiai eszmefuttatásai azon gondolkodó írásainak elmélyült tanulmányozásából sarjadtak, akit Dosztojevszkij a „gentilhomme russe et citoyen du monde” kifejezéssel minősített. A Dosztojevszkij-kutatás mind ez ideig nem tártá föl Ivan Karamazov azon gondolatainak korabeli publicisztikai gyökérzetét,³⁴ amelyeket ő maga Aljosának mondott el, illetve a lázálmában megjelent gonoszkodó „kritikusa” idézett föl benne.

A lavrovi és pizsarevi teorémák megfogalmazásában éppúgy, mint Ivan Karamazov eszméinek epikai kontrolljában közvetlen, oroszországi archetípusként hatottak Herzen *Kaprizü i razdunja* címmel publikált ciklusában egy „nagyon furcsa”, „nehéz természetű ember” — nem tudhatni, hogy valóságos vagy fiktív személy — halála után előkerült és publikált reflexiói. Itt csak a gondolati párhuzamokat bizonyító szövegrészeket idézem:

„Egykor [a nagy francia forradalom idején] az iskola [a wolfiánusok] a szomorúságot keltő megnevezés állapotában rekedt, mert a szörnyű és a jelek szerint fölöldhatatlan

³² Erre a tényre először 1978 júliusában, a leningrádi Dosztojevszkij Múzeumban tartott előadásomban hívtam föl a figyelmet.

³³ Herzen szocializmus-értelmezéséről lásd *A haladó orosz gondolkodás a forradalmi demokratizmustól a marxizmusig* című kiadvány I. kötetében (Budapest 1980) a 103—138. oldalon írtakat. Megjegyzendő, hogy nem Herzen és történelmi örököseinek bűne, hogy mintegy negyedszázad múltán az ő írásaira és publikációira hivatkozva — a zsidóellenes propagandának hamarosan pogromokkal és politikai pressziókkal kísért akkori európai és oroszországi hullámverése idején — Dosztojevszkij politikai hitvallásával és etikai normáival is ellentétesen — ismereteim szerint először Otto von Sperber használta a „nemzetiszocializmus” (Nationalsozialismus) fogalmát a *Die sozialpolitischen Ideen von Alexander Herzen* (Leipzig 1894) című brosrájában (141—147. o.).

³⁴ Lásd *Orosz forradalmárok a XIX. században* (Budapest 1970), valamint I. Akszakov: „Pol’noje szobranije szocsinenij”, 2. és 8. k., Moszkva 1900.

ellentmondások zárt körének tudata megfertőzte. Ezen ellentmondások (antinómiák) kifejezésével fejezte be tanítását Kant, s megfogalmazásuk mögött a távolban fölsejlettek tanítómesterének, Hume-nak mosolygós arcvonásai. [...] De ha mi összehasonlítjuk azokat az ellentmondásokat, amelyeket Kant állított szembe egymással, azokkal az ellentmondásokkal, amelyek a jelenkorban élő ember köztudatában lelhetők föl, akkor azt látjuk, hogy az előbbiektől nem oly könnyű elszakadni, mert belopakodtak mindenfajta meggyőződésünkbe, eltorzították egész erkölcsi életmódunkat. Ezek az ellentmondások makacs dolgok, mint minden félig tudatosult, az emberi akarat hatáskörébe csak félig tartozó jelenségek összessége. Az ember valóban csak abban szabad, amit teljesen megért. A régi antinómiák utóhatásait nehezen lehet észlelni: folytonosan változtatják leplüket, formájukat, időnként olyannyira elcsendesednek a lélekben, hogy észrevétlenné válnak. Ugyanakkor a lehető legmakacsabb módon ott bújnak meg a kimondatlan, pontosabban szólva a rég elaggott gondolatok peremén. Az ilyen ellentmondások azért oly veszélyesek, mert szinte mindig a legbensőbb érzések ködébe rejtőznek, kerülnek a nyílt megnevezéseket. Végül is aztán az általuk a lehető legnagyobb lelkiismeretességgel kitűzött zászló a látható jelzéstől teljesen eltérő tartalmat fed el. E fárasztó ironikus, elszomorító ellentmondások sorát észelve a gondterhelt emberiség szemünk láttára könnyeket hullajt, hol a vérét ontja, hol kínlódik, hol meg vitatkozik, hol az egyik oldalról, hol a másik oldalról nyilvánít véleményt, arra gondolva, hogy kibékíti, legyőzi az ellentmondásokat, pedig mégsem képes az antinómiáknak sem kibékítésére, sem legyőzésére. Így aztán, ahelyett hogy élvezné az életet, fáradt elméjét ilyen-amolyan előítéletek jármába hajtja. [...] Mindez abszolút ellentétben van a gondolkodás szellemével, de nagyon kényelmes dolog: verejtékes munka nélkül az emberek többsége megelégszik a hallottakkal, logikai elemzéssel való lemeztelenítés nélkül akar szert tenni készen kapott gazdagságra, az ember önmaga iránti erkölcsi felelősségének vállalása nélkül kedvezőbbnek véli a külsődleges bíráskodástól való gyermekded függőséget.”

Ivan Karamazov, aki ifjonti magabizásában 1865 tavaszán csak „az önmagunk előtti erkölcsi felelősség” elvét ismerte el kötelező érvényűnek, úgy próbálta kijavítani — az „ostobának” minősített, mert a nyílt erőszak alkalmazását is szankcionálni merész — „szocialista” kortársainak teorémáit, hogy elegendőnek ítélte kiűzni az emberi tudatból a hagyományos isten-képzetet. Az egyetemes ateizmus megváltó és megtisztító hatását azért is gondolta oly elementáris hatásúnak, mert „az új szemlélet követelményeit magasabb rendűnek és jóval kevésbé egyoldalúnak” képzelte „a korábbi moralisták és jogászok követelményeinél”. Mindenesetre Herzen „nagyon furcsa emberének” egyik megjegyzése abban a hitében is megerősítette, hogy „az új szemléletnek nemcsak hogy megvan a maga belső határozottsága”, „de egy olyan ösztön-mozzanat is része, amely

sohasem hagyja cserben azt, aki lelkiismeretesen kidolgozta önmagában az új szemléletet és megértette a benne rejlő emberi ösztön értelmét, és aki a megértettet nem hagyta meg absztrakt mivoltában maradni, hanem elméjébe és vérébe fogadta”. Ugyanakkor a Herzen által irodalmi létre teremtett „nehéz természetű ember” a történelmi tapasztalatra is figyelmeztette olvasóját:

„Az emberek ősidőktől fogva, vagy legalábbis a trójai háború korától kezdve fecsegnek az erkölcsi függetlenségről, arról, hogy mennyire emberhez méltó és mily gyönyörű képesség is az erkölcsi függetlenség és az ilyen függetlenségre való törekvés, mégsem ízlelik meg sem az egyik, sem a másik gyönyörét, mert hasonlíthatatlanul sokkal nagyobb vonzalommal viseltetnek a tekintélyek, a külső parancsolások, az útmutatások, semmint az erkölcsi szabadság iránt (még ha nem is dicsekszenek e vonzalmukkal). Az erkölcsi szabadság iránti vonzalom — teljesen plátói, eszményi vonzalom. Sóvárognak utána, tudományos előszókbán említetik, akadémiai beszédekben szólnak róla, hajlonganak előtte a lánglelkűek, de akkor is kellően nemes távolságtartással. Igaz, hogy az emberek félnek az elme és a gondolat korlátozásától, különösen akkor, amikor a gyógyító pirula nincs aranyfüsttel bevonva, amikor az igazság durva, meztelen. De mégis megrémülnek a tekintély hiányától, azaz az egyszerűségtől, a gondolat és a tett tág lehetőségeitől, amelyek éppen a tekintély elve eltűnésekor keletkeznek. Tudják, hogy az emberi egyed gyöngé, tekintély nélkül még elbízta magát. A külsődleges tekintély elve hasonlíthatatlanul kényelmesebb: ha az egyén szégyenletes dolgot, tettet követett el, megdorgálják, büntetést szabnak ki rá, s akkor úgy érzi, hogy a számla ki van egyenlítve, sőt olyannyira, hogy az az érzése támad, hogy el sem követte azt, ami miatt megbüntették. Térdre borult, bocsánatot kért, lehet, hogy megbocsájtják neki a gonosztettet is. [...] Amikor az emberek elvetették az egyik tekintélyt, első dolguknak azt tekintik, hogy minél hamarabb egy másik tekintélyt fogadjanak el. S ha eltekintünk az új tekintély jellegétől, akkor sem valami jobbat fogadnak el, azon egyszerű oknál fogva, hogy az emberek maguk is jobbak lettek, következésképpen a viszony közöttük ugyanaz maradt.”

Továbbá: „Az egyik tekintélytől a másik tekintélyhez való áttérés ahhoz hasonlatos, amit hajdanán parasztjaink tettek: a György-nap lehetőségét csupán arra használták föl, hogy saját választásuk szerint válasszanak maguknak egy olyan urat, aki valamicskével jobb a korábbinál” — írja Herzen, utólagos lapalji megjegyzésében, amely azután a következőképpen folytatódik: „Sőt még az olyan privilegizált emancipátorok is, mint Voltaire — aki oly szellemesen tudta kigúnyolni a vallásosságot —, egész egyszerűen egyfajta természeti és felettébb értelmetlen vallás (a *le Dieu Inconnu*, majd az *Être Suprême* kultuszával kapcsolatos vallási agyalmányaik és kísérteteik — M. I.) bálványimádói maradtak. Voltaire — éppúgy, mint később Robespierre — megijedt a

tulajdon prédikációiból fakadó közvetlen eredménytől. Ők inkább kiagyaltak egy mesterkélt tekintélyt, ahelyett hogy odáig merészkedtek volna, hogy hatalmi alárendeltség nélkül hagyják az embereket, mert tudták, hogy az alárendeltség és a tekintély iránti vonzalom — amelyet a moralisták elhallgatandó ténynek ítélték, s amelynek az önbecsmérlésben, az emberi méltóság megsemmisítésében lelhetők föl az alapjai — olyannyira általános vonzalom és olyannyira megfertőz egész nemzedékeket és népeket, hogy érdemes lenne szót ejteni erről az emócióról — de ők hallgatnak!”

Ugyanazon az oldalon, lapalji megjegyzésben, még egy beszélgetésrészlet olvasható: „— Ki kiért van? A személyiség a társadalomért, avagy pedig a társadalom, az állam az egyénért?

— Kétségtelen, hogy az egyén az államért van. Ellenkező esetben ugyanis mi lenne mindebből: Egoizmus, önkény!

— Teljes mértékben, teljes egészében egyetérték Önnel, hogy az az egyén, aki harcba lép a társadalom ellenében, az vagy a társadalom igazságánál nagyobb igazság tudója, s akkor forradalmár, vagy pedig vele szemben a társadalomnak van inkább igaza, s akkor az egyén átlépi a társadalmi korlátokat, és mint ilyen, bűnözőnek neveztetik, s ilyen esetekben a társadalom vele szemben minden intézkedést megtesz annak érdekében, hogy elhatárolódjon tőle.”

Majd pedig, már a főszövegből idézve újra: „Az igazságosság mindennekfölött való, mondják a franciák, s ezzel egyet lehet érteni akkor, ha a végeredmény az egymás iránti vonzalom és szeretet lesz. *Pereat mundus et fiat justitia* — mondják latinosan a németek, s ezzel nem lehet és nem szabad egyetérteni, mert rosszul van megválasztva a tézissel ellentétes antitézis. [...] Az emberek szeretik a dekorációt, még a konkrét igazságban is csak annak hatásos voltát látják — bármi legyen is a következmény, akár a teljes pusztulás, a teljes pusztaság is. Az *igazi* igazságok viszont csak háromszög illetve gúla alakúak, s az embereknek mind a három kiterjedésre szükségük van. [...] Pál apostol nem azt mondja, hogy a szeretet igazságos, hanem azt, hogy a szeretet (a *caritas*) jószívű, kegyes és nagytürelmű. Amikor az önvád nehéz és keserves pillanatában a barátomhoz rohanok, akkor egyáltalán nem igazságszolgáltatást várok tőle [...], hanem melegszívű együttérzést és azt, hogy szeretetteljes viszonyulással segítsen abban, hogy visszanyerjem önbecsülésemet. Azt várom tőle, hogy életterhemet megossza velem, hogy eltitkolja előlem azt, hogy ő nem bűnös, sőt talán még vétlen is.”³⁵

³⁵ Herzen-összkiadás, IV. k., 49—102. o. (varianti: 428, kommentarii: 441—445. o.). Az első rész szövege fölé irt mottó („A szív a nemet fölládozza az egyénnek, a ráció viszont a személyt áldozza föl a nemnek. A szívtelen embernek nincs menedéke. A családi élet a szívjószág állandóságának

Éppen ilyen érzés készítette Ivant arra, hogy Aljosát behívja magához az étterembe — beszélgetésre, „ismerkedésre”. Azzal a rejtett szándékkal tette ezt, hogy — lélekemésztő szofizmákkal faggatózva — meggyőződjön arról, hogy az azonos anyától származó testvéröccse kiállja-e a „próbatételt”: képes-e szeretni őt (akit ugyanis sem apja, sem pedig választottja, Katerina Ivanovna Verhovceva nem képes, vagy ahogy Ivan abban a pillanatban érezte: nem akar szeretni), s az ilyen testvéri szeretetben önként „magára veszi-e életterhének felét” úgy, hogy farizeuskodás nélkül teszi ezt, azaz nem hengec önnön „ártatlanságával”, még akkor sem, ha valóban nem vétke. A beszélgetés végén Aljosa — az „A Nagy Inkvizitor legendája” című szövegrészben a krisztusi csók szimbolikus gesztusával búcsúzik Ivantól — a saját lelkének lényegét, a testvéri szeretet szellemét szeretné Ivan Karamazov lelkébe is belehelni, s legalább csillapítani a testvérbátyja lelkét emésztő, szeretethiány miatt érzett szomjúságot. Mert Alekszej Karamazov akkor még csak sejtette, ám korántsem tudta, hogy mi is Ivan „lázadásának” tényleges oka.

A *Karamazov testvérek* szövegének — a tér-idő-viszonyokra is figyelő — olvasója csak a tárgyalásról szóló beszámoló ismeretében érti meg a cselekménybonyolításban meghatározó alkotói gondolatsort³⁶: Amit Ivan Karamazov a Moszkvába utazásáig, 1866. augusztus végéig elgondolt és amit Szmerdjakovnak — felelőtlenül, mert meggondolatlanul — szóban is kinyilvánított, az életkorából következően is nagyrészt

függvénye, a ráció és az értelem az ember *res publicája*.”) Herzen 1862-ben írt megjegyzése szerint Feuerbach *Das Wesen des Christentums* című művéből való.

³⁶ A *Karamazov testvérek* poétikájáról orosz nyelven V. J. Vetlovskaja (*Poetika romana „Brat’ja Karamazovü”*, Izdatel’sztvo Nauka, Leningradskoje Otdelenije, Leningrad 1977), angol nyelven R. L. Belknap (*The Structure of the Brothers Karamazoff*, 1967) írt monográfiát, német nyelven ugyanezen tárgykörben A. Maceina (*Der Grossinquisitor. Geschichtspilosophische Deutung der Legende Dostoewskis*, Heidelberg 1952), majd Gerhard Dudek (*Die Brüder Karamazov. Zur Struktur des Romans F. M. Dostojewskis*, Akademie-Verlag, Berlin 1985) értekezett. Angol nyelven Dosztojevszkij költészettani gondolatairól lásd még R. L. Jackson *The Art of Dostoevsky* (Princeton University Press 1981) c. monográfiáját, francia nyelven Jacques Catteau összefoglaló művét: *La création littéraire chez Dostoïevski* (Paris 1978 — Bibliothèque de l’Institut d’Etudes Slaves, XLIX. k.). Dosztojevszkij „Werk-világának” XX. századi fogadtatásáról orosz nyelven G. Fridlender monográfiájában (*Dosztojevszkij i mirovaja literatura*, Moszkva 1979), német nyelven M. Wegner tanulmányában [„Europäische Romanentwicklung im 20. Jahrhundert und F. M. Dostojewskij”, *Zeitschrift für Slawistik* XXI (1976), 4. sz. és XXIII. (1978) 6. sz.] valamint az *Erzählte Welt. Studien zur Epik des 20. Jahrhunderts* (Berlin—Weimar 1978) és a *Dostojewskis Romane und die Weltliteratur. Leipziger Konferenz 1982* c. kiadványokban talál információt az olvasó.

olvasmányokból táplálkozó „könyvízü bölcsekedés”, amelynek buktatóira és határolt érvényére, illetve a következtetési egy részében rejlő téveszmés szillogizmus („ha nincs Isten és a lélek sem halhatatlan, akkor minden megengedett”) tarthatatlanságára a primér élettények s a családi katasztrófa körülményei és következményei döbrentik rá. Ezek a nem várt és előre nem sejtett események kényszerítik Ivant — a formállogika szabályai szerint lineárisan elrendezett — bölcselményei újragondolására.

E logikai láncolatban először a „nem-eukleideszi geometriák” egyik axiómáját (amely szerint a nem-földi távlatokban a párhuzamos egyenesek találkoznak) megkísérelte az emberi moralitásra alkalmazni. Ennek a gondolatkísérletnek a végeredménye az egyház és az állam szétválasztásának és párhuzamos létének, perspektivikusan pedig az egyház állammá alakulásának tényét konstatáló illetve az állam egyházzá való átalakulásának lehetőségét sem kizáró következtetése volt. Ám ez földi konzekvenciáiban olyan követelmény lehetőségét is tartalmazta, amelyet Ivan Karamazov már nem volt hajlandó elfogadni. Végső argumentumai közül az egyik az ártatlan gyermek kínjainak ténye, amelyet az „eredendő bűn” illetve a felnőttkorra elkerülhetetlen bűnössé-válás dogmatikailag is kétes értékű tételezéséből szoktak levezetni és bizonygatni.³⁷ Ivan „Isten elleni lázadása” ebből következően fordult át „a rosszul elrendeződött emberi világ” elleni lázadássá, amelyben már elvesztette argumentumértékét az Isten (és az Ördög) léte vagy nem-léte, mind pedig a „predesztinációs tanok” kérdésköre és a vele kapcsolatos lehetséges válaszok mindegyike. Az egyén számára bármely dogmatika (így a keresztény dogmatika is) akkor válik elvileg és konkrétan is értelmetlenné, amikor többé nem tudja és nem is akarja érvényesnek elismerni sem az emberiség istenképzetté szublimált eszméje nevében kötelező emberellenes áldozathozatal (az ószövetségi Ábrahám—Izsák szindróma), sem pedig e jehovikus tétel Újszövetségbe is átszüremkedett maradványának jogosságát: azt, hogy a nemző apának joga van fölálodnia gyermekét — még ha a cél az egész emberiség „bűntől való megszabadítása” is.

Az etikai tradíciók új minőségbe váltásának gondolati és gyakorlati előfeltétele Ivan Karamazov szerint valójában az a végkonklúzió, hogy dogmatikailag nem igazolható, gyakorlatilag pedig elfogadhatatlan az a követelmény, hogy a gyermekét kínok közepette szülő anya köteles megbocsátani az apa által szankcionált gyermekáldozatot. Ivan Karamazov fölismerései közül ez közelít leginkább *A Karamazov testvérek* alkotójának etikai ítélkezésminőségéhez.

Azonban Dosztojevszkij utolsó műalkotásában az epikai értelmezés³⁸ célja nem Ivan

³⁷ Lásd Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek* (Európa K., 1977) II. k., 300 — 347. o.

³⁸ Az epikai értelmezés — mint a művészeti világtérképezés műfajspecifikus változata — is

Karamazov és nem is Zoszima és Alekszej Karamazov „ideológiájának”, „téziseinek”, illetve „antitéziseinek” igazolása vagy cáfolata, hanem „a széthullás és új-alkotás” drámájának érzékeltetése az emberi sorsok történelmi szövevényében. Az etikai ítélkezés centruma pedig az a meggyőződés, hogy egyetlen emberi egyednek sincs joga arra, hogy önmagáról, avagy akármelyik másik emberről, az emberek bármely csoportjáról azt tételezze föl, hogy benne vagy bennük inkarnálódott illetve inkarnálódhat az Abszolútum — az általános-emberi illetve az emberiség mint univerzum.

értelmezéscélzatú, amelynek művészeti értékét a poézis, azaz a litterális-művészeti language-ok egyedien szubjektív alkalmazása határozza meg.

A költőiség F. Dosztojevszkij *Brat'ja Karamazovü* című művészeti alkotásában is az értelmi kompozíció tárgyiasitottságában érvényesülő észleltető gondolatiság, a megnyilatkozási stílusok és az indukált vizualitás szubjektív harmóniájában keletkezik és hat mind az alkotásfolyamat, mind pedig a befogadás percepciók aktusainak elvileg korlátlan voltában, gyakorlatilag viszont a kommunikációs folyamatok reáliái által korlátozottan és meghatározott módon.

A *Karamazov testvérek*ben megnyilvánuló poézis, szocioindividuális igazságtartalom és az általa indukált igazságélmény egyedisége, valamint az erkölcsi/etikai ítélkezésmód szubjektivitása folytán nem azonosítható semmiféle egyéni parole-lal.

РЕЗЮМЕ

К определению исторического контекста идей героев «Братьев Карамазовых»

Автор попытался заново осмыслить ход и значение идей венгерского философа Г. Лукача о Достоевском. (Набросанных и изложенных во второй половине 1910-х годов). Как известно, он один из первых замечал о произведениях Ф. Достоевского явные аллюзии на идеи европейских философов и установил немало соприкосновений между идеологическими конструкциями героев и персонажей Ф. Достоевского и фактами в истории европейской философской мысли.

Отчасти продолжая и ту традицию исследований автор настоящей статьи обращает внимание на такие сегменты текста романа «Братья Карамазовы», которые — по воле Ф. Достоевского — непосредственно, или же опосредованно, указывают на свои исторические «источники».

Автором впервые устанавливается, что в «Беседах о поучениях старца Зосимы» одно высказывание «... все как океан, все течет и соприкасается...») является цитатой из «Теодицеи» Лейбница, а заглавие одной из ненаписанных «поэм» Ивана Карамазова («Геологический переворот») оказывается вариантом словосочетания, употребленного Вольтером

не в беллетристических произведениях, а в «Философском словаре» энциклопедистов XVIII-ого столетия, где излагаются наиболее важные мысли Вольтера о возникновении разных форм государственности, теократии и инквизиции.

Проведенные исследования по установлению других исторических источников идеологических конструкций героев последнего романа Ф. Достоевского автора статьи привели к следующим выводам: Если в связи с текстами, в которых герои романа обсуждают вопросы о существовании бога, о взаимоотношениях между церковными и государственными институтами можно ощущать отзвуки мыслей П. Чаадаева, А. Хомякова, И. Киреевского и И. Аксакова, далее, косвенное воздействие идей «левых гегельянцев» и их русских единомышленников, то в аргументациях «Великого Инквизитора» Ивана Карамазова мы находим мысли имеющие соприкосновения преимущественно с умозаключениями «странного человека» в произведении А. Герцена «Капризы и раздумья». Последнее отнюдь не случайно: ведь по замыслу Ф. Достоевского двадцатитрехлетний Иван Карама-

зов судит не столько по собственному опыту, сколько по «книжному», по парадоксам своих излюбленных авторитетов (во всяком случае до свершения семейной катастрофы).

Если текст произведения Ф. Достоевского «Парадоксалист» (в совокупности с текстами «Приговор» и «Мой парадокс» в Дневнике писателя за 1876 год) можно считать зачаточным изложением некоторых идеологием Ивана Карамазова (имеющих связи с идеями французского писателя П.-Ж. Прудон, автора «Исповеди революционера» и трактата

«Война и мир»), то характеристику трех систем воззрений на «людскую виновность и преступность» (изложенных Ф. Достоевским в критической статье о романе «Анна Каренина») можно воспринимать как одно из зачаточных изложений замысла идей, как внероманное выражение ряда мыслей, вокруг которых воспределяются и вращаются идеологические конструкции героев и персонажей неоконченного «Жизнеописания Алаксея Карамазова» как полицентрической повествовательной композиции.

„E VILÁGON MINDEN VELEM TÖRTÉNT”

A teodicea problémájának feloldása Nikolaj Berdjajev filozófiájában

VERMES KATALIN

(Ivan Karamazov:) „[...] képzelj el, hogy te vagy az, aki az emberi sors épületét emeli, azzal a céllal, hogy a végén boldoggá tegye az embereket, végre békét és nyugalmat adjon nekik, de ehhez elkerülhetetlenül, okvetlenül meg kellene kínoznia egy, csupáncsak egyetlen kis teremtetést [...] (egy kisgyermeket)...., és az ő megbosszulatlan könnyeire kellene alapozni azt az épületet. Vállalnád-e az építész szerepét ilyen feltételekkel, mondd meg, de ne hazudj! — Nem vállalnám — felelte halkán Aljosa.”

(Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*)

Ivan Karamazov történeteket gyűjt. Különös, kegyetlen történeteket — többek közt kisgyermek megkínzásáról. „Gyűjteményének” tekintélyes része otthoni, oroszországi. A történetek azt sugallják, hogy a világon naponta oly elviselhetetlenül kegyetlen dolgok történnek, hogy miattuk lehetetlen elfogadni a készülő világépítményt. Lehetetlen egyetérteni az „építésszel”, aki ilyen építőköveket használ. Mint látható: itt a teodicea, Isten igazolhatóságának problémájával van dolgunk. Ha Isten mindenható, hogyan engedheti meg a mérhetetlen földi szenvedést, igazságtalanságot, egyáltalán a rosszat?

Oroszország sok „súlyos építőkövel” szolgált és szolgál ehhez a világépülethez. Mégis, Nikolaj Berdjajev szerint az orosz néplélek meghatározó jegye a tiszta vallásosság.¹ Még az orosz ateizmus is vallásos gyökerű: „A teodicea, a szenvedés igazolhatóságának problémája [...] mint alapvető orosz kérdés az orosz ateizmusnak is forrása lesz.” Sőt! Ivan Karamazov eszmefuttatását a gyermeki könnyecsepről az ateista-szocialista Belinszkij gondolta el először. „Belinszkij [...] azért lesz szocialista, mert együtt érez az emberrel, s mert fellázad az eleven embert megnyomorító általános (eszme, ráció, szellem, Isten) ellen, ami szemléletesen mutatja az orosz szocializmus eredetének morális

¹ *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, Budapest 1989, 10. o.

és pszichológiai alapjait.”² Ez az ateizmus az emberi együttérzésből fakad, abból a tényből, hogy a mérhetetlenül sok szenvedés és rossz láttán nem tudunk megbékélni Isten eszményével. Belinszkij föllázad minden általános ellen, az ember, a személyiség nevében, de nem veszi észre, hogy küzdelmeinek tétje egy új, másfajta általános lesz: az emberiség és a társadalmi berendezkedés; s ez az új általános éppúgy megnyomorítja a személyiséget, mint a korábbiak, mert az ember eszközévé válik az „új társadalmi berendezkedésnek”.

Ha hitelt adunk Berdjajevnek abban, hogy az orosz ateizmus és szocializmus gyökerei legalább részben a teodicea problémájában keresendők, vagy ha elfogadjuk Ivan Karamazov fönt idézett kérdésének kihívását, valóban rendkívüli jelentőségre tesznek szert a következő kérdések: Lehet-e igazolni Istent, a Mindenhatót? Lehet-e elfogadni a történelmet, mely annyi bűnt és szenvedést hordoz? Lehet-e igazolni akár egyetlen ártatlan ember szenvedését? Egyáltalán, a rossz megtapasztalása milyen következménnyel járhat, milyen utakra vezetheti az embert?

A rossz megtapasztalása

A gondolat, hogy Istent igazolni kell, a rossz megtapasztalásából ered. De fölmerül a kérdés: a rossz megtapasztalásából következik-e az Istennel való szembenézés? Hiszen a rossz tapasztalására két, teljesen eltérő módon lehet reagálni.

1. Az ember érezheti azt, hogy „a” rossz létét *számonkérni* (Istenen, a mindenségén, önmagán) személyes ügye, „a” rossz gyökereit akarja megragadni, vagyis, mint „gyökeres rosszal” akar szembesülni vele. Ebben az esetben:

— vagy földolgozza, mint önmagához-tartozót, önmagában-gyökerezőt, s így küzd vele (ez Berdjajev útja);

— vagy, *szembesülve* a rosszal mint gyökeres rosszal, nem hajlandó azt belülre venni; idegenből jövő csapásnak itéli meg és nem vállal közösséget a rosszal keveredett világgal, *szembenáll* vele (ez Ivan Karamazov útja).

2. Tekintheti az ember a rosszat tényállásnak, amellyel nem szembesülni kell, amelyet nem számonkérni kell, hanem, mint egy állapotot, a „dolgok állását”, tudomásul venni, s részleteiben korrigálni. A „gyökeres” rossz nem létezik számára, csak konkrét „rosszak”. Ő maga a világ ezen állapotába van belekeveredve, de módja van a „kritikus viszonyra” az egyes rosszakkal kapcsolatban.

² Uo., 44—45. o.

Berdjajev érdemben csak az első pont által leírt nézetekkel foglalkozik. Szerinte aki nem néz folytonosan szembe a „végső kérdésekkel”, az nem kifejlett személyiség. Választását filozófiájának kifejtése igazolhatja.

Első megközelítésben, kívülről, mint sajátosan orosz írhathatnánk le gondolkodásmódját. E „sajátosan orosz” ő maga a következő módon próbálta megragadni: „Az orosz föld végtelensége, a határok és a korlátok hiánya a lélek szerkezetén is nyomot hagyott; rajzolata ugyanolyan, mint az orosz földé — ugyanolyan tágas, határtalan, ugyanolyan nyitott a végtelen felé. Nyugaton viszont minden pontosan lehatárolt, megformált, mindent kategóriákba sorolnak, mindent a műveltség érdekeinek és a civilizáció fejlesztésének rendelnek alá, még a föld és a lélek formáját is... Az orosz lélek alapját képező vallásosság olyan konstans elemekben ölt testet, mint a dogmatizmus, az aszketizmus, az áldozat és a szenvedés tűrése a hit nevében — bármi is legyen a hit tárgya —, vágy a transzcendencia iránt — legyen az akár örökkévaló, akár a másvilág, akár a jövő, vagy az e világi lét.”³ Ezek szerint tehát az orosz ember vagy az orosz filozófus hajlamosabb a rosszat megtapasztalva azt mint gyökeres rosszat megragadni, személyes kérdésnek élni meg a rossz igazolását vagy igazolhatatlanságát, a lélek első föladatának tartva azt.

Ivan Karamazov azt tervezi: harmincévesen „földhöz vágja a serleget” (ami „az élet serlegeként” értendő) — a gyökeres rossztól való borzadásból. Bátyja, Dmitrij Karamazov, a „szláv dúvad”, részegen szavalja az örömmódot: „Fölragyog az Élet Serlege.” De ugyanő mondja az önmagában megtapasztalt aljasság miatt: „túlágosan is széles az emberi lélek” — a megtapasztalt rossz gyökereit saját lelkében lelve meg.⁴ Mindketten szembenéznek „a” rosszal, de míg Ivan összeroskad a súlya alatt, Dmitrij Karamazov „széles lelke” integrálja a tapasztalatot.

Talán szokatlan lehet, hogy úgy társalgunk itt a Dosztojevszkij-hősökkel, mint a témához hozzászóló, valaha élt tekintélyekkel, de szolgáljon segítségemre két dolog. Az egyik az, hogy Berdjajevre gyermekkorától óriási hatást gyakorolt Dosztojevszkij, jelentős könyvet írt róla, s szinte minden művében előszeretettel elegyedik szóba a Dosztojevszkij-hősökkel, köztük leginkább Ivan Karamazovval. Másik segítségem annak a Bahtinnak egy jeles könyve, akire Berdjajev is komoly hatást gyakorolt.⁵ Bahtin a „Dosztojevszkij poétikájának problémái” című írásában leírja, hogy Dosztojevszkij valami rendkívüli dolgot cselekedett. Hőseiben képes volt olyan önálló

³ Uo., 11. o.

⁴ Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*; magyar fordítás: Institoris Irén.

⁵ Bahtin: „Dosztojevszkij poétikájának problémái”, in: *A szó esztétikája*, Budapest 1976.

személyeket megteremteni, akik függetlenné válnak az író saját világától. Az író nem szólhat bele fejlődésükbe, mert az már „másik élet”. A Dosztojevszkij-regény többvilágú, minden világ egy-egy személyben szerveződik meg, s a világok egymással való érintkezése személyek kapcsolata. A világ van a személyben, nem pedig a különböző személyek egyetlen világban: „Első ízben ő tudta a személyiséget művészi objektivitással úgy meglátni és bemutatni, mint idegen személyiséget.” Tehát „hiteles személyekkel” vitatkozunk, mikor Berdjajev megértéséhez egy-egy Dosztojevszkij-hős véleményét kérjük.

Ha belépünk Berdjajevvel abba az erőterbe, ahol a gyökeres rosszal mint olyannal csak személyesen lehet küzdeni, meg kell keresnünk annak jelentését az emberben és a mindenségben. Vagy az embert próbáljuk igazolni a rossz lesújtó tapasztalatok ellenére (antropodicea), vagy az isteni bölcsességet mint a látszat értelmetlensége mögötti értelmet (teodicea). De miképpen lehetséges igazolni (értelemmel bírónak látni) az emberi létet, ha az ember maga okozza önmaga és mások szenvedését, maga teremt poklot a Földön?

Berdjajev szerint a földi pokolból akkor lehetséges kilépni, a rosszindulat végtelen láncát megszakítani, ha az ember nincs mindenestül bezárva az ég zárt kupolája alá, hanem képes megnyitni egy másik világ felé. A fájdalom és a rossz „elviselhetetlen lenne, ha nem lenne valami túlán lévő, magasabb és mélyebb, misztikusabb”.⁶ Ez a tovább nem magyarázható tapasztalat akkor nyer önmagán-túli értelmet, ha Berdjajev, filozófiájában, az antropodiceát egy sikeres teodicea segítségével véghezviszi. Így az előfeltevést a mű egésze igazolná. Szerinte az emberi személyt, melyet a ráció eszközeivel nem lehet megragadni, kétféleképpen lehet megközelíteni: „alulról”, mint a majom utódját, a törzsfejlődés gyártmányát, a gazdasági, társadalmi körülmények termékét; vagy „fölülről”, mint Isten képmását, Isten szabad és személyes világának egyik alkotó tagját. Antropodicea csak akkor lehetséges, ha az ember önmagát transzcendáló, önmagát örökösen túlszárnyaló lény. Az emberi szellemet egy nálánál magasabb erő tartja meg.

Itt útelágazást hagyunk a hátunk mögött: nem lépünk rá a teodiceától független antropodicea próbájának útjára, mert választanunk kellett: erre, vagy pedig arra haladunk. Mi most Berdjajevet követjük a teodicea meredek ösvényein.

⁶ *The Destiny of Man*, London 1937, 24. o.

Teodicea

A hagyományos, racionális teológia (melyet Berdjajev pozitív teológiának nevez) nem tud megfelelni a teodicea követelményének. Sőt, „éppen a tradicionális teológia az, amely a morális motívumoktól inspirált, jólelkű embert ateizmushoz vezet”.⁷ Isten „mindenhatóságának” dogmájából ugyanis az következik, hogy minden rossz is Istentől ered, az isteni előrelátásból pedig az, hogy minden rosszat szintén előre látott. A pozitív teológia istene előrelátója és végső oka a gyermekek megkínzásának...

A teodiceának épp a rossz megtapasztalása után van jelentése. Berdjajev szerint etika egyáltalán csak Isten igazolása folytán lehetséges. Dosztojevszkij is gyakran leírta ezt a tételt: Ha Isten nincs, akkor mindent szabad. A teodicea kudarca ateizmushoz vezet, tehát az ily módon fölfogott (morálisan motivált) ateizmus is, éppúgy, mint az etika, a rossz megtapasztalásából ered.

Berdjajev föláldozza Isten mindenhatóságát a teodicea kedvéért. A pozitív teológia kijelentései Isten mindenhatóságáról egyszerűen az emberi gyöngeség ellentétét állítják Istenről. A racionális gondolkodás egyáltalán semmit sem tud mondani Istenről — állítja Kant nyomán Berdjajev: „Nem azért jutunk el Istenhez, mert a racionális gondolkodás követeli a létezését, hanem mert a világ egy olyan misztériumba ágyazódik bele, amellyel a racionális gondolkodás véget ér.”⁸ E misztérium, szavakkal megközelítve: az ember nem teljesen Isten teremtménye. Isten csak az emberi természetet teremti. Az ember a szabadsága szerint teremtetlen. Az emberi szabadság is ugyanabból a „semmiből”, „sötét szakadékból” ered, ahonnan a teremtető Isten. A teremtés során az „eredendő” szabadság hozzájárul az isteni teremtető-aktushoz. Mintegy szabadon magába fogadja a nem-lét a létet.

Isten szereti az embert, a „másikat”. Választ szeretne kapni hívására: az isteni élet teljességébe való belépésre, a nem-léttel szembeni kreatív munkára hívja föl az embert.

A teremtés aktusa Isten első cselekedete. Ez az aktus azonban az eredeti szabadságban rejlő rosszat nem tudja elhárítani. A bűnbeesés mítosza éppen arról szól, hogy a Teremtető képtelen elhárítani a rosszat, mely a nem általa teremtetett szabadságból ered. Isten második cselekedete az ember felé: a megváltás. Ekkor Isten, mint az Isten-Fia leereszkedik a szabadság mélyébe, az *Ungrund*ba (Böhme); a sötét szakadékba, amelyből a jó éppúgy ered, mint a rossz. Nem mint isteni hatalom, hanem mint isteni áldozat száll le a földre.

⁷ Uo.

⁸ Uo.

Az isteni áldozat nem tesz erőszakot az eredendő szabadságon, hanem megvilágítja azt. Megnyitja az utat az ember számára, hogy Isten társa legyen a teremtésben. Az ember első válasza Isten hívására a lázadás volt Isten ellen, a hazug formát magára öltő nem-léthez, az illuzórikus léthez való visszatérés. A semmi nem önmagában rossz, csak mint a lét illúziója rossz: „Az ateizmus veszélyétől az isteni misztérium ilyen értelmezése menthet csak meg.”⁹ Így érthetővé válik az emberi szabadság, és Istenről lehullik a rosszindulatú zsarnok jelmeze.

A pozitív teológia megalázza az embert. De ha az ember felelős a rosszért, akkor fölemeltetik, nem pedig megaláztatik. Az emberi szabadság hatalmas ereje képes Isten ellen lázadni, képes elszakadni Istentől és megteremteni a poklot a lélekben és a világban.

A teológusok az ember esendőségét teremtmény-mivoltával magyarázták, s nem annyira bukott mivoltával. Pedig sem a teremtetten emberi természet, sem a nem-teremtetten emberi szabadság nem alacsonyítja le az embert. Ami mégis lealacsonyíthatja, az a szabadságból eredő rossz. Az absztrakt monoteizmus semmivé teszi az embert. A keresztény Isten három személye igazolja az emberi szabadságot azáltal, hogy Isten mint Fiú-Isten érintkezésbe lép az emberrel. A hagyományos teológia nem mer beszélni Isten belső életéről, azt mégis föltételezi, hogy mozdulatlan: „Az önmagában elégségesség, merev mozdulatlanság, büszkeség, a folyamatos engedelmisség megkövetelése mind olyan tulajdonságok, amelyeket a keresztény vallás bűnösnek tart, mégis nyugodtan leírja velük Istent. Lehetetlenné válik követni az Evangélium parancsát: 'Légy olyan tökéletes, mint a te Mennyei Atyád'.”¹⁰

Istent nem írhatjuk le úgy, mint egy dolgot, megnevezve tulajdonságait. Isten nem dolog, hanem személy, s a személy mindig keresztüllép a meghatározásokon. Róla csak szimbolikusan, a mítosz nyelvén beszélhetünk. E mítosz mintegy körülöleli racionális tudásunkat, „tartja azt”. Ha a mozgás tökéletlenség, a mozdulatlanság még inkább az.

Istent mozdulatlan mozgatonak fogva föl, érthetlenné válik a megváltás ténye. Az isteni élet drámája, Isten vágya a „másik” után nem fogyatékoság, hanem túláradás. Isten az eredendő szabadságból, az ő „semmitből” teremtette meg az embert. A nem-léteből létet teremtett. Az embert ősi szabadsága képessé tette arra, hogy maga is saját nem-létéből új létet teremtsen, vagyis megformálja saját személyét, s abból kisugározzon más személyek felé.

⁹ Uo., 26. o.

¹⁰ Uo., 28. o.

De az ősi szabadság hatalmas erővel vonz vissza a nem-létbe. A létből a nem-létbe esni vissza: kihűlés, tárgyasulás, bezárkózás, visszavonulás, gyűlölet és félelem. A bűnbeesés: Istentől, a legszemélyesebb és így leginkább létező léttől a nem-lét felé zuhanni. A kereszt tragédiája azt jelenti, hogy Isten a legnagyobb földi rosszat, az emberi bűnök legszörnyűbb következményét: az ártatlanul elszenvedett erőszakos halált veszi magára önként. Nem a teremtmény bűnét — tehát saját teremtésének hibáját — veszi magára, hanem az emberi szabadság tragikus következményeit.

Az emberi szabadság pedig háromféle lehet.

Az első kettő a következő:

(1) Elsődleges, jóra és rosszra való szabadság.

(2) Racionális szabadság (szabad vagyok arra, hogy hajlamaimmel szemben mindig azt tegyem, amit értelmem helyesnek ismer föl).

Mindkét szabadságnak tragikus kimenetele van. Az elsődleges szabadság a rossz szabadságává válhat, ami pedig végzetes szükségszerűséget és rabságot eredményez. A rossz, mint tagadás, már nem szabad. A racionális szabadság viszont tekintélyen alapuló rend, a jó kényszeréhez, zsarnokságához vezet. Fölmerül hát a kérdés: Hogyan lehet a szabadságot az általa teremtett rossztól megszabadítani anélkül, hogy őt magát megsemmisítsenék?

(3) Berdjajev egy új, harmadik szabadságfogalomban leli föl a megoldást, mely magába olvasztja az első kettőt: ez a racionális-fölötti, Krisztusban való szabadság.

A rosszba forduló szabadságok esetében a lét válik nem-létté. A kifejezetten rosszra való szabadság esetében az ember másokat pusztít el, s önmagát is elpusztítja. Ez az „Isten-nélküli” szabadság, tartalmatlan dinamizmus, inkább: „zuhanás”. (Gondoljunk Sztavrogin pusztítására és öngyilkosságára az *Ördögök* ben.) A racionális szabadság rendje, zsarnoksága is emberi erők lefojtásához vezet, megszilárduláshoz, kihűléshez, személytelenséghez. Ugyanúgy csúszás a létből a nem-létbe. A valódi szabadság tartalma: a lét teremtése a nem-létből.

Krisztus valójában arra hívja föl az embert, hogy Isten társa legyen a teremtésben, tagja legyen Isten teljesen személyes és szabad világának. Fedezze föl magában az Isten-Embert.

Az ember a tudatalattijában atavisztikus morálok emlékét őrzi. A tudat a jelen társadalom normáiban igazodik ki, azokat közvetíti. De az emberben tudatfölötti is van, mely személyes erővel és szellemiséggel sugározza át az előbbi kettőt, s az embert kreatívan szabad lénnyé teszi.

A kreativitás

A kreativitás tehát a lét születése a nem-létből, energia, sugárzás. Csak a személy kreatív: az isteni és az emberi személy. Berdjajevnél nincs élesen elválasztva az „isteni” és az „emberi”: az ember, amennyiben kreatív — Isten-Ember.

A kreativitás túláradás. Bár a lehető legszemélyesebb, benne a személy elfeledkezik önmagáról. (A magyar nyelv is leginkább az alkotó, kreatív emberre használja a szót: „önfeledt”.) A kreativitás ellentéte minden apály: öncélúság, önvédelem, félelem, kihülés, tárgyiasulás — mint a létből a nem-létbe csúszás.

A kreativitás háromféle szituációban lehetséges: mikor az ember Istennel szemtől szemben áll, mikor az ember az emberrel áll szemben (mint személy), és mikor az ember a teremtett világgal szembesül. Minden esetben megvan az a génusz, hogy elhatolhasson az élet eredendő forrásához, vagyis a kreativitásra való lehetőség.

A művészet, a tudomány, a filozófia csak lehetséges útjai a kreativitásnak. Sőt, az általuk teremtett kulturális értékek — civilizációs termékek, képek, könyvek, intézmények — mind kihülései már a kreatív energiának. Jelentéssel csak egy másik személy kreativitása által bírnak.

Az emberi kreativitás három eleme a következő:

- az eredeti szabadság;
- az Isten által adott tehetségek;
- a világ, mint a kreatív aktivitás mezeje.

„A semmi által meg nem határozott szabadság felel Isten kreatív munkára való hívására. Ez azt jelenti, hogy használja az Istentől kapott adottságokat, a génuszt, a teremtett világ anyagait. Amikor az emberről azt mondjuk, hogy a semmiből teremt, ez azt jelenti, hogy a szabadságból teremt.”¹¹

Isten a semmiből teremtette a világot. Nem-létből létet teremtett. Ez volt az első kreatív aktus. Isten a kreativitásában az ember felé fordul, az ember pedig Isten felé. A különböző világok a kreativitás által megnyílnak, egymásba hatolnak. Az ember kiszabadul a természeti, társadalmi, pszichológiai nehézkedés rabságából, transzcendálhatja saját belső korlátait. A kreativitás a szeretet túláradása, az „én”-ből a „te”-hez való sugárzás. Az „én” és a „te” találkozása csak a kreatív szeretetben lehetséges, amely nemcsak nem fojtogató, de épp energiával eltöltő. Hogy ez miképpen lehetséges, az nem leírható, az már „csoda”. Ezt a csodát keresik kétségbeesetten Dosztojevszkij hősei — általában sikertelenül.

¹¹ Uo., 128. o.

Egy valóban kreatív személy nem ítéli meg a másik személyt, s nem követ el ellene semmiféle agressziót. Megölni valakit a legnagyobb gyöngeségre vall. Annak a jele, hogy a gyilkos semmilyen hatalommal nem bír áldozata fölött. A legnagyobb kreatív erőt a halott föltámasztása jelentené.¹²

A kreativitás viszonya a rosszhoz más, mint a jó viszonya a rosszhoz. A jó szembeállítja magát a rosszal, megítéli azt, elzárja magát tőle; így mintegy a rossz által, annak ellentétéként létezik. A rosszat mint olyat így soha nem győzheti le. Sőt, nemcsak legyőzni nem tudja, de mint teljesen idegent, ellenségest, külsőt még földolgozni sem képes, vagy megbékélni a létével. Jó és rossz megkülönböztetése a normák, törvények világához kötődik — a személyhez képest külső általánossághoz, a társadalomnak a személyre gyakorolt nyomásához.

Berdajev — Nietzsche nyomán — jön és rosszon túl leli föl a kreativitást. A kreatív ember leereszkedik az eredeti szabadság sötét szakadékába, jó és rossz gyökereihez. Innen, a nem-létből születő létben tárul föl az élet isteni tartalma. A kreatív ember, miként Isten, a teremtés folyamatának aktív részese. Ezzel az egymást föltételező rossz és (erőtlen) jó fölé emelkedik. A rossz akarása alapján véve tartalmatlan, a létből a nem-létbe hanyatlás. A jó akarása külső célt tűz maga elé, a „jót”, melyet a rosszal állít szembe, ezáltal tudja megnevezni, s így mintegy maga akarja a rosszat.

Valójában „a forrás a fontos és nem a cél”.¹³ Az ember kreatív, teremtő energiái által tesz jó dolgot (Berdajev a kreativitás eredményének inkább a szépet tartja, mint a jót), nem pedig jó céljai miatt.

A kreatív ember a kreativitásában önfeledtté válik, s önfeledtségében ártatlanná, mint a gyermek: „A kreatív tűz, az isteni Erosz legyőzi a bujaságot és a rossz szenvedélyeket. Mintegy felégeti a rosszat, a lustaságot, és a belőle származó hamis törekvéseket.”¹⁴

Krisztus, a teljesen ártatlan Isten-Ember leszállt a földi pokolba, az ember iránti szeretetében Isten azonosult az emberi természettel, magáévá tette a földi rosszat. A kreatív ember, éppen mert képes transzcendálni önmagát, meg tud merülni a rossz tapasztalatának mélységében, s még lejjebb szállni, az eredendő, jóra és rosszra való szabadság forrásához, az élet alapvető misztériumához.

A rossz tapasztalata nem tölti el gyűlölettel és bosszúvágygal, mert tudja: az eredendő szabadságot, mely a rossz forrása, a kreativitás is magában hordja, s az eredendő

¹² *O rabsztve i szvobode cseloveka*, Paris 1939, 2. fejezet

¹³ *The Destiny of Man*, i. k. 144. o.

¹⁴ Uo.

szabadság szakadékében a rossz — az ő bűne. „E világban minden velem történt.”¹⁵ Egyedül a kreativitás sugárzó energiája elég erős ahhoz, hogy a rossz létét ne mint külsőt kérje számon a mindenségen, mint valami az emberi szellem számára idegent és elviselhetetlent. Csak a kreatív ember képes arra, hogy a rossz terhet magára vegye, s egyedül ő képes az őszinte megbocsátás csodájára.

Itt tehát nem ítéli a „jó” pokolra a rosszat, nem élvezi a győzelmét fölötte, hanem leereszkedik Krisztussal a pokolra, hogy fölszabadítsa.¹⁶

A pokol Berdjajevnél a magányban, a félelemben, a hazugságban, a defenzíva által létrehozott emberi szituációkban van adva. Nem Isten teremti, hanem az ember.

Krisztus szeretete még inkább sugárzik a pokolban szenvedőkre, mint másokra. Nem erőltető, hanem erőt adó szeretet — lehetőséget nyitó, a kreativitás tágas terét megvilágító szeretet. Hogy miképpen szabadul föl Krisztus által a pokol, egy kreatív ember szeretete által egy másik ember, már leírhatatlan csoda: „docta ignorantia”.

Miképpen lehetséges hát megbirkózni a rossz tapasztalatával? Képesse tesz-e rá a kreativitás etikája?

A kreativitás etikája nem mondhatja meg, mi a kreativitás, hogyan lehet rábukkanni, miképpen lelhet rá a hétköznapi dologiság, normák, félelmek szorításában élő ember a saját kreativitására. Csak ő maga lelhet rá saját kreatív erejére, legföljebb a hozzá közelállók inspiráló szeretete segítheti. A kreativitás etikáját a kreatív ember érti csak. Ilyen értelemben arisztokratikus.

A kreativitás etikája valójában már nem is etika, túl van minden etikán. A kreatív ember minden etika nélkül „már úgyis elbírja” a rossz tapasztalatát. Az ember magára veszi — tehát leveszi Istenről — a rosszért való felelősséget. A „túláságosan is széles emberi lélek” (Dmitrij Karamazov) immár minden erők küzdőtere.

Az ember és a filozófia

A kreativitás fogalmát le lehet ugyan írni, de nem lehet racionálisan meghatározni. Éppen, mert a kreativitás minden korlátból kibújik, a reflexió számára maga az irracionalitás.

Kant szerint az ember fogalmát nem lehet meghatározni, mert autonómiája folytán minden meghatározásból kiléphet. Berdjajev úgy vizsgálja az embert, amint éppen kilép

¹⁵ „A személy”, in: *Az orosz vallásbölcselet virágkora*, Budapest 1988, II. köt., 211. o.

¹⁶ *The Destiny of Man*: Hell.

minden meghatározottságból. A pszichológia, a szociológia, a természettudományok az embert, mint pszichikumot, társadalmi lényt, élőlényt vizsgálják. Keresik a törvényszerűt, megpróbálják előre megjósolni, hogy mit fog tenni a következő pillanatban. (A hétköznapi életre is jellemző az efféle viszony: gondoljunk a „kiismertelek”-szituációkra.) Ezzel szemben a filozófia Berdjajev szerint arról az emberről beszél, aki kicsúszik a tudományos megismerés hálójából, aki „kiismerhetetlen”, akit nem egy külső világ törvényei mozgatnak, hanem ő maga a világ és önmaga mozog: „A legfőbb jellemző, amely megkülönbözteti a filozófiát a tudományos megismeréstől, az, hogy a filozófia a létet az emberen keresztül ismeri meg, s az emberben talál értelmet, míg a tudomány úgy ismeri meg a létet, mint ami az embertől külön, rajta kívül van. Tehát a filozófia szerint a lét szellem, a tudomány szerint pedig természet.”¹⁷

A filozófia: a szellem filozófiája. A szellem filozófiájának pedig NINCS OBJEKTUMA! Az embert az emberen keresztül megismerni azt jelenti, hogy nem mint objektumot, tárgyat ismerjük meg. Szellemi tartalom akkor nyílik meg számomra, amikor önmagamban vagyok, mikor a dologiság, külső objektivitás nem létezik számomra. A filozófia „az objektívatlan tudás, az önmagában lévő szellem tudása, mikor nem tárgyasul a természetben”.¹⁸ A filozófia szellemében nem az ember a világ része, hanem a világ az ember része. A filozófia beszél ugyan a világról, de nem mint idegen mindenségről, melynek az ember csak töredéke, hanem mint olyanról, melyet az emberi szellem (mindig személyesen) magába fogadott, értelemmel töltött el. Az ember: mikrokozmosz. Önmagában érleli és mint belsőt tárja föl az univerzumot.

A racionalizmus filozófiai monizmus. A személyek fölött univerzális összefüggések uralkodnak: „Ha igaz a lét monista felfogása, ha az ilyen létet illeti meg a primátus, akkor nincs személy, és tudatának feltűnése is érthetetlen. A személy tudata fellázad az ontológiai totalitarizmus ellen. A személy nem lét, és nem is a lét része, a személy szellem, szabadság, aktus. Isten szintén nem lét, hanem szellem, szabadság, aktus.”¹⁹ Itt teljesen mindegy, hogy az ember a természeti szükségszerűség, a szuverén társadalom, vagy a személytelen ész alá van rendelve. „A monizmus az ember szolgátságának filozófiai forrása.”²⁰ Az élet tekintélyuralmi rendszerével ezért nem az ész vagy a természetet kell szembeállítani, hanem az emberben lévő szellemi elvet, mely személyét alakítja.

¹⁷ *The Destiny of Man*, 6. o.

¹⁸ Uo.

¹⁹ „A személy”, uo., 222. o.

²⁰ Uo., 239. o.

A szellemi szolgaság az igazságtól való szorongás. A szolgaságon aratott győzelem a szellem teremtő aktivitása. A teremtő aktivitás az igazság születése. Feltölti a személyt erővel, s ezáltal legyőzi a személytelen idegenséget. A kreatív mozgásban tárul föl a személy számára az igazság: „A jelentés nem az értelemben belépő objektumban található és nem a gondolati világot alkotó szubjektumban, hanem a szellemi világban, mely sem objektív, sem szubjektív, csak tiszta aktivitás és szellemi dinamizmus.”²¹

Nem a szellemi élet válik tudásszerűvé, hanem a tudás válik szellemivé, életté.

A tudás a szubjektivitásból való kilépésben születik. De nem az objektivitásba, hanem a „transz-szubjektívbe” való kilépést jelenti. A természeti és társadalmi félelmeknek, a személytelen észnek alá nem rendelődő ember képes arra, hogy kilépjen saját szubjektivitásából, és megnyíljon a „másik” személynek: embernek vagy Istennek.

Az igazi megismerés a szeretetben valósul meg. A másik személyt csak a „cselekvő szeretetben” (Dosztojevszkij) lehet megismerni, különben bezárul, elfordul. Istennel csak a kreatív szeretetben lehet találkozni. A világ csak a cselekvő bizalommal felé forduló ember számára „ismerős”, lakható és bejárható. „Nincs kínzóbb érzés a mindenség idegenségének átélésénél”²² — írja Berdjajev. A mindenség idegenségét élte át Ivan Karamazov.

A berdjajevi filozófia kísérletet tesz ezen idegenség legyőzésére. E filozófia számára minden emberi tapasztalat gyökere és jelentése az emberi személyben van. A filozófusnak belül és személyesen kell elbírnia a rossz tapasztalatát. A „túlságosan is széles emberi lélek” a filozófia terepe.

Descartes óta szakadék tátong a megismerő szubjektum és a megismert valóság között. A filozófusok gyakran, a szakadék „innenső” oldalán maradván, saját „tudásukról szereznek tudást” (Fichte). Berdjajev szerint a tudás kritikája, az ész önmagára irányított reflexiója nem pusztán az az absztrakt teória, ami lenni akar, hanem maga is eleven tapasztalat.

Ha egy kultúra kezdi erejét veszíteni, akkor megcsappan bizalma saját alapjaiban, mítoszaiban, megtámadja az alapját képező szimbolikát. Az organikus fázisból a kritikaiba jut. E kritikai fázist „fölvilágosodásnak” nevezhetjük: „Az antik kultúra, éppúgy mint a nyugat-európai, átmegegy a fölvilágosodás folyamatán, szakít a kultúra vallásos igazságaival és szétbomlasztja a kultúra szimbolikáját... Maga ássa meg saját sírját, elkülönülve saját éltető forrásaitól.”²³

²¹ *The Destiny of Man*, 8—9. o.

²² „A személy”, 224. o.

²³ *Szmüszl isztorii*, Berlin 1923.

Ha egy kultúra elveszti saját éltető szimbolikáját, szétszaggatja az ősi fogalmi hálókat, csökken annak a lehetősége, hogy az emberi személy befogadhatónak, személyéhez tartozónak érezze a „világépületet”. A mítosz, a bizalmat ébresztő, ismerős fogalmi háló mintegy erőteret alkot az emberi személyben, míg a kritikus ész kiterjedés-nélküli ponttá zsugorodik.

Az a teológia, amely Istent is racionális eszközökkel akarja megragadni, Isten elvesztéséhez vezet. Nem Isten eleven szellemi tapasztalatából indul ki, hanem, e tapasztalat hiányában, Isten kiürült fogalmát boncolja szét — így végképp elzárja magát a szellemi élmény éltető forrásától.

Az, hogy Istent igazolni kell, a fölvilágosodás korának problémája. A „theodicea” fogalmát Leibniz vezeti be: „A felvilágosodás kora az a korszak minden nép életében, amikor a korlátozott és elbizakodott emberi értelem fölébe helyezi magát a létezés titkának, az élet azon isteni titkának, amelyből mint forrásból ered minden emberi kultúra és minden nép élete a földön.”²⁴

E korok a gyöngye emberi értelmet bírának teszik meg a világépület titkai fölött. A fölvilágosodás szakította el tehát az európai gondolkodást az eredeti mitológemától. Berdjajev viszont filozoféma helyett mitológémára alapozza filozófiáját. Ez a mitológéma, amelyről főntebb már szoltunk, „Isten és ember viszonyának titka, a szabad szeretet titka”.²⁵

Az orosz filozófia — misztikus filozófia. Berdjajev szerint a fogalmi megismerés csak szimbóluma az igazságnak, a misztikus megismerés viszont képes az igazságot föltárni. A történeti tradíciók és kultúrák inkább megragadhatók metaforákkal, szimbólumokkal, mint fogalmakkal.²⁶

A mitológéma belülről mozgatja azt, ami tökéletesen mozdíthatatlan az elvont monizmusok, a formális filozófiák számára. A monizmusok számára érthetetlen a teremtés, a lét keletkezése a nem-létből, az emberi személy fejlődése. A keresztény mitológémával összefonódó perszonalizmus kísérletet tesz e dinamizmus megragadására.

Magának a keresztény mitológémának a megértése, befogadása föltárja a személy számára az európai történelmet mozgó szellemi dinamizmus erőterét, lehetővé téve ezzel az „öntranszcendálást”, a hétköznapi dologiság nehézkességéből való megszabadulást, a transz-szubjektívba való fölemelkedést.

²⁴ Uo., 12. o.

²⁵ Uo., 67. o.

²⁶ Richardson: *Berdjaev's Philosophy of History*, The Hague 1968.

A történelemről

Ivan Karamazov, mint láttuk, történeteket gyűjt kisgyermekek megkínzásáról. Szerinte egyetlen gyermeki könnycsepp kétségbe vonhatja a világtörténelem értelmét: a történelem egyes tényei kiölik a történelem egészének értelmét.

Berdajev kérdésfeltevése a történelemmel kapcsolatban nem a történelem megismerhetőségére, vagy e megismerés módjára irányul. Nem is valami a történelmi faktumok viszonyaira vonatkozó, a történelemhez képest immanens kérdés, sokkal inkább eleven viszony, mely az abszolút szembenállással kezdődik. Alapkérdése: *Miképpen lehetséges elfogadni a történelmet?*

E kérdésre az empirikus történelem nem ad választ. Csak leírja az embereket, akik akár elfogadták, akár nem, mindenképpen nyakig benne voltak. S a kérdés megoldhatatlannak látszik, hiszen

- a történelmet el nem fogadni a történelemben eddig élt emberek megtagadása;
- a történelmet elfogadni pedig az őket ért szenvedések, s a történelemben megnyilvánuló értelmetlenség elfogadása.

Idézzük ismét: „E világon minden velem történt.”²⁷

A kreatív személyé fejlődött ember már önmagában hordja a történelem mérhetetlen fájdalmát, ellentmondását, s nem menekül előle. Az értelem számára valóban megfoghatatlan, hogy mi teszi képessé az embert mindennek elfogadására, hogy miért emeli föl újra és újra a fejét.

A kreativitás, az energia teljesen irracionális: a kreatív ember valójában nem tudja levezetni, hogy miért, mi joga ilyen. Áldásnak, kegyelemnek éli meg a kreativitás állapotát, sebgyógyító erejét.

A kreatív ember két világ polgára. Része az empirikus történelemnek, mely nyomást gyakorol rá; a dologiség világának, mely igényt tartana testére-lelkére. De része annak a világnak is, ahonnan erőt merít: a tiszta személyesség, a félelmet föloldó szabad szeretet világának is. Ezáltal képes rá, hogy az empirikus történelmet szellemi értelmében értse meg: mint az emberi szabadság művét. Az emberi eredeti szabadság pedig végzetesen ellentmondásos: „A szabadság olyan sötét, irracionális elvet rejt magában, amely nem ad semmiféle garanciát arra, hogy a fény győz a sötétség fölött, hogy az Isten által adott földadvány meg lesz oldva, hogy Isten választ fog kapni a szabad szeretetre való fölhívásra.”²⁸

²⁷ „A személy”, 211. o.

²⁸ *Szmüszl isztorii*, 75. o.

Az eredeti emberi szabadság teremtő és pusztító. Amennyiben „végzetes”, ő maga válhat a szükségszerűség elvévé. A szabadság a szükségszerűség szabadsága, ha nem kapcsolódik össze Istennel, vagyis nem válik teremtővé.

A teremtés, a kreativitás: az emberi energiák folyamatos aktivitása, az empirikus valóságra vissza nem vezethető csoda — még a személy története sem magyarázhatja meg. A kereszténység szerint ez a kegyelem: „A kegyelem nem áll ellentmondásban a szabadsággal, a kegyelem belső azonosságban van a szabadsággal, a kegyelem legyőzi a szabadság irracionális sötétjét, s elvezet a szabad szeretethez.”²⁹

A kegyelemben Isten és ember szeretete találkozik. A világtörténelemben, s éppúgy az emberi sorsban is három elem működik:

- az eredeti szabadság;
- a szükségszerűség;
- az isteni kegyelem.

A kegyelemmel össze nem kapcsolódó, vagyis kreatívra nem váló szabadság szükségszerűségbe fordul. A kegyelemben viszont mintegy megvalósul az emberi szabadság: az ember képes kilépni saját világa korlátaiból, s Istenben érintkezni a Másik Világgal.

Berdajev a „történeti” szót kétféleképpen és két értelemben használja.

A „*történeti*” (idézőjelben) a történelem szellemi értelme, a személyes isteni és emberi sors, valami nem-fenomenológiai, hanem mélyen ontologikus-Mennyei Történelem.

A *történeti* (idézőjel nélkül) nem a történelem szellemi értelmére vonatkozik, hanem az empirikus történelemre, a földrajzi, természeti, társadalmi viszonyokra. Ez a földi történelem: a bukott kozmosz és a bukott ember története. Nem teljes értékű realitás önmagában, a létből a nem-létbe hullás, a teremtés tűzének kihűlése.

A mennyei és a földi történelem, metafizikai és történeti dimenzió egyesülése a kereszténységben válik valóra. A két történet egyébként gyökeresen különböző: az első személyessé válás és teremtés, a második dologság és pusztulás története.

Krisztus eljövetelekor a Mennyei Történelem behatolt a földi történelembe, s az utóbbi magába fogadta a Mennyei Történelmet: „Egy esemény központi jelentőségre tett szert a történelemben, egy esemény, mely egyszer s mindenkorra beteljesedett, visszafordíthatatlan, felbonthatatlan és egyetlen esemény, mely egyszerre történeti és metafizikai, [...] egyszóval Krisztus eljövetele... A történelem a krisztusi kinyilatkoztatással kezdődik és végződik.”³⁰

²⁹ Uo., 76. o.

³⁰ *The Meaning of History*, London 1936, 33—34. o.

Történt hát egy esemény, mely kivételes, a jövőre és a múltra nézve rendkívüli jelentőségű, szilárd pont a világban, ahol megvetheti sarkát az ember, s így rendkívüli erő kifejtésére képes.

Hogyha van tehát egyetlen abszolút jelentős pont a történelemben, akkor a történelem folyamattá, fejlődéssé válhat, tényei egyszerűek, megismételhetetlenek, maguk is jelentősek lesznek: „A kereszténység által bevezetett dinamizmus az események egyetlenségének, közvetlenségének ideájából származik, mely idegen volt a pogány világban.”³¹ Ahogy a személy önmaga transzcendálásában, a transz-szubjektívvel való érintkezésben válik kreatívá, a történelmi dinamizmus is transzcendencia és immanencia érintkezésében születik.

Krisztus *magára vette* a világ bűnét és szenvedéseit, de ugyanakkor letagadhatatlanná, eltörölhetetlenné is tette az eseményeket — tehát *visszaadta* a szenvedést a világnak. Minden esemény éles fényben áll előttünk, nem lehet megfedkezni róla. Ezzel rendkívüli terhet helyezett az ember vállára: az egész történelemmel való szembenézés terhét. A szenvedésről nem lehet megfedkezni, a szenvedést nem lehet elkerülni, el kell viselni: „Egyedül a kereszténység igazolja a szenvedést, s ezáltal emberi attitűdöt köt hozzá... Minden más doktrína fél a szenvedéstől és menekülni próbál tőle. A buddhizmus és a sztoicizmus — a nem keresztény morálok között a legérzékenyebbek — félnek a szenvedéstől, és azt tanítják, hogyan lehet azt elkerülni, hogyan lehet érzéketlenné és szenvedély-nélkülivé válni. Minden létezés fájdalom és szenvedés. A kereszténységnek megvan a bátorsága, hogy azt elfogadja.”³²

A bátorságot a kereszténység dinamizmusa teszi lehetővé. A szenvedés elviselése, a regenerálódás csak az emberben fölsímt teljesen szabad, isteni princípium, a kreativitás által lehetséges.

A történelem első szakaszában az eredendően szabad ember elfordult Istentől. A rosszra való szabadságot, a létből nem-létbe csúszás szabadságát próbálta meg. Az eredendő szabadság hideg szükségszerűséggé merevedett. „A bűnbeesés drámája, vagyis a szabadság drámája beletaszította az embert, az emberi szellemet a természeti szükségszerűség mélyébe.”³³ Az ember, bukott állapotában, elfeledkezett az eredeti szabadságról. „Az ember világtörténelmi sorsának problémája ugyanaz, mint a természeti szükségszerűség mélyéből fölszabadult teremő emberi szellem problémája.”³⁴

³¹ Uo.

³² *The Destiny of Man*, 117. o.

³³ *Szmüszl isztorii*, 134. o.

³⁴ Uo.

A kereszténység előtti világ az emberre alulról nézett: a természeti erők, a démonok, a végzet felől. A kereszténység kiszabadította az emberi lelket a természeti erők fogságából, az embert a saját lábára állította. A pogány világban valójában nem a démonok rabja volt az ember, hanem saját alacsonyabb erőinek rabja. Magának az emberi szabadságnak kellett újjászülnie ahhoz, hogy az ember az Isten-Ember által értse meg önmagát, tehát fölülről, legnemesebb erői felől. A szenvedő Isten misztériuma összekapcsolta az isteni és az emberi sorsot.

A kereszténység, az ember lelki erőit koncentrálni, elszakította magát a természeti létől, szembeállította magát vele. (Túlságosan is közel volt a természetnek való alárendelődés kora.) Szembeállította magát a természettel, elléktelenítette a természetet, megfosztotta minden szellemiségtől.

Egy későbbi periódusban ez a beállítódás hozta létre a természet kegyetlen leigázásának eszméjét és gyakorlatát. A reneszánsz volt az a kor, amikor a keresztény ember a természet felé fordult: már megszűnt a természet megvetése, a természettől való menekülés, de még nem alakult ki a modern ember természet-leigázó elléktelenítő apparátusa. Mégis, éppen a reneszánsz természet felé fordulása indította el a természet erőszakos leigázásának folyamatát. A kereszténység szembeállítja a természetet az emberi lélekkel. Ezért ha a keresztény kultúra a természet felé fordul, azt az idegenség és erőszak jegyében teszi. Az emberi lélek tartalma mind nagyobb mértékben az a mechanizmus lesz, amely által a természetet uralni véli. Mechanizmusnak képzi a természetet, de önmagát is, saját emberi természetét mint mechanizmust akarja megérteni. Így épp, mikor azt hiszi, hogy uralja a természetet, önmaga lesz egy rosszabb, mechanikus természet rabja. A mechanikus civilizáció ilyen értelemben a kereszténység gyermeke.

Az ősi keresztény szellem meggyöngyülésével az ember a gép képének és hasonlóságának kezdte képzelni önmagát. Az ember a társadalom alkatrészévé vált. Ez az új emberkép a személyt rendkívülien elgyöngíti, megfosztja önállóságától. Az emberi teremtő aktivitás elszakad forrásától, mechanizálódik, eszközöket gyár, nem teremt. A kereszténység dinamizmusa hozta létre ezt a folyamatot, s a kereszténység újjászületése állíthatja meg, terelheti ismét jó irányba.

A szellem, a személyt integráló erő nincs ellentétben a testtel, a természettel, hanem éppen test és lélek átszellemülése: „Az emberi test formája már a szellem győzelme a természetes káosz fölött.”³⁵ Az ember föladata a természet „átszellemítése”, nem pedig leigázása. Így megszűnhet a dologiség uralma, s az Isten-Ember személyes világa jön el,

³⁵ „A személy”, 201. o.

a fölszabadult, virágzó kreativitás világa: „Az Evangélium állandóan a termésről beszél, melyet a jó földbe vetett mag teremni fog, s az embernek adott tehetségekről, melyek bő hasznót fognak hozni. Krisztus a parabolába rejtve az ember kreatív aktivitásáról, kreatív hivatásáról beszél.”³⁶

A történelemről szóló eddigi fejtegetések alapkérdése az volt, hogy miképpen lehetséges a történelmet elfogadni. Láttuk: Berdjajev szerint a kereszténységben megszülető emberi kreativitás teszi elég erőssé az embert arra, hogy elbírja a történelem súlyát.

De miképpen történik a történelem befogadása, a történelemmel való érintkezés? „Az a szabad szellem, aki a történelmet nem külső viszonynak érzi, hanem a szellemi valóság belső eseményének kezdi érezni, mint saját szabadságát. Csak az ilyen, valóban szabad és felszabadító viszony teszi lehetővé a történelem megértését, mint az ember mennyei és földi sorsának mozzanatát. Az ember járja szenvedésekkel teli útját, melyen a történelem minden pillanata, a legszörnyűbb is, a legnagyobb szenvedés is az emberi sors belső, teljes drámai beteljesülése.”³⁷

A történelemmel nem az empirikus történettudomány foglalkozik, hanem a történelem filozófiája, amely „egy a szellemi realitást megismerő utak közül. A szellem tudománya, mely egyesít minket a szellemi élet misztériumával.”³⁸

Azok az entitások, melyekkel a történelem filozófiája foglalkozik, a történeti tradíciók és a kultúrák. A történelmet a történeti tradíció által lehet megérteni. A történeti tradícióba való behatolás — kommunikáció a történelemmel. Kilépés saját korom korlátaiból, fölszabadulás, a más korokkal való beszélgetés lehetősége.

A tradíciót azonban nem empirikus tény-maradványok által lehet megragadni, hanem csak az eleven történeti emlékezet által, amely nem konzerváló emlékezés, nemcsak megőrző, hanem kreatívan áttelekesítő erő: „A történeti hagyomány az a belső történeti emlékezet, amely a történeti sorsba elvezet.”³⁹

A történeti emlékezet az örökkévalóság és az idő közötti kegyetlen harc — vagyis a személyes és az elszemélytelenedés közötti harc. A történelem filozófiája az örökkévalóság győzelme az idő és a romlás fölött. A történeti megismerés tárgya nem az empirikus, hanem a „túlvilági” lét. Az individuális lét számára ugyanis más történeti korok felé fordulni ugyanaz, mint a túlvilág felé fordulni: „más-világ” felé fordulni —

³⁶ *The Destiny of Man*, 126. o.

³⁷ *Szmüszl isztorii*, 49. o.

³⁸ *Slavery and Freedom*, London 1943, 262. o.

³⁹ *Szmüszl isztorii*, 27. o.

öntranszcendálás. Ugyanaz a csoda zajlik itt le, mint az „én” és a „te” találkozásának csodája a teremtetben.

A hagyományos történelemtudomány monologikus módon⁴⁰, a jelenkor „józan eszének” kritériumai alapján, részleteiben reagál a múlt emlékeinek hitelességére vagy hiteltelenségére. A Berdjajev által ajánlott történelemtudomány legfőbb feladata, hogy dialogikus viszonyra lépjen a többi történelmi korról, s mintegy önmagából kilépve, saját szokásait, beállítottságát transzcendálva, egy más, de ugyanolyan jogú életet értsen meg.

A történelem filozófiája nem úgy fordul a „más-világ” felé, mint az empirikus valóság felé, mely idegen, nyomasztó lidércnyomás, s amelyet le kell győznünk. Éppen a zárt, empirikus valóságból kell fölemelkednünk ahhoz a szellemi történelmi valósághoz, amelyben a más világok megnyílása valóban lehetséges. „A történelem filozófiája nem az empirikus valóság filozófiája, hanem a más világok filozófiája” (filozófija mirov zagrobnüh = síron túli világok filozófiája; a magyar nyelv „másvilág” illetve „túlvilág” szavai jobban kifejezik Berdjajev gondolatát, mint az orosz eredeti).⁴¹ A történelem filozófiája az élet, a személyesség győzelme a halál fölött. Az ember származása, csupasz, esendő lény lenne, ha nem kapcsolódhatna az emlékekben és hagyományokban más világokhoz.

Krisztus belépése a történelembe megismételhetetlenséget, érvényt, jelentést adott az egyszer volt dolgoknak. Krisztus megjelenése az a szilárd pont a történelemben, amelyhez képest irányba van az eseményeknek. Berdjajev szerint Krisztus óta beszélhetünk egyáltalán (világ)történelemről.

A kereszténység a közös, egyetemes világtörténelemben fordul más korok felé, távol ki történelmi kultúrák befogadásához. De ha a keresztény dinamizmus által létrehozott világtörténet-fogalmon belül beszélünk két különböző világ érintkezéséről, például egy modern keresztény embernek az ókori görög kultúra felé fordulásáról, ellentmondásba ütközünk.

Berdjajev megpróbálja nem is annyira megőrizni, inkább új életre kelteni a múltba vesző kultúrát azáltal, hogy az „egyetemes emberi kultúra” áramába löki. De az egyetemes emberi kultúra fogalma tipikusan keresztény, s azáltal hogy belelöki pl. a görög kultúrát is, annak önálló szellemét (körforgás, kultúrák örök visszatérése) nem érzékeli. A keresztény fölfogás, éppen amikor a közös egyetemesben kitárulkozik az

⁴⁰ A monologikus és dialogikus fogalmáról lásd Bahtin: „Dosztojevszkij poétikájának problémái”, i.k.

⁴¹ *Szmüszl isztorii*, 27. o.

idegen kultúráknak, érzéketlen azok másságára; saját elve által újraélesztve önkéntelenül is megfosztja őket önmegalapozó elevenségüktől.

Mik is kerülnek itt ellentmondásba egymással? Egyfelől a személyesség elve, az, hogy a „másik”-at nem önmagamból értelmezem, hanem éppen az ő másságát fogadom el, s ekképpen próbálok vele érintkezni. Másfelől az a gondolat, hogy éppen a kereszténység alapozza meg a szabadság, a személy értékét, s általa lehetséges az ÉN és a TE valóban személyes érintkezése a kreatív szeretetben.

Ez az ellentmondás föltárja Berdjajev filozófiájának alapvonását: *Mindent belülről akar megérteni*.

A nem-keresztény világot a kereszténységből. A személytelent, a rosszat a személyből, ugyanúgy mint a személyeset és az istenit. Az ateizmust (amelytől eltávolodott) a kereszténységből (amelyet magáévá tett — lásd morális természetű ateizmus). Végezetül a kereszténység belső természetéből akarja megérteni a mechanikus civilizációt is.

Mindig földühödött azon, ha az orosz forradalmat, az orosz kommunizmust külső erők (zsidók, németek, nyugati kultúra fertőzése) következményének tartották. Ő *belülről*, az orosz fejlődésből akarta ezt levezetni, nem hárítva el Oroszországról a felelősséget. Ezen belül is az orosz értelmiség, az orosz szellemi élet szerepét hangsúlyozta⁴². „Az, aki teremt, mikrokozmosz... A világ az én kreatív aktivitásom. A másik ember az én kreatív aktivitásom. Isten az én kreatív aktivitásom.”⁴³

De vajon nem rejt-e mélységes ellentmondást ez a kijelentés: „a másik ember az én kreatív aktivitásom”? Habár a kreatív aktivitás, a kreatív szeretet éppen önmagunk elhagyását, elfeledését jelenti, valóban a másik ember az, akihez így eljutunk, vagy pedig saját önfelejtésünk, öntranszcendálásunk élménye?

A kreatív ember ezt mondja: e világon minden velem történt. De vajon nem mondhatja-e neki valaki a következőket: nem, ez a dolog nem veled történt, hanem énvelem; egyszerien, megismételhetetlenül, számodra lényegében elérhetetlenül, éppen énvelem történt meg!

Vállalhat-e a kreatív ember közösséget (szobornoszt) a tőle határozottan elzárkozó emberrel? Krisztus titokzatos módon fölszabadítja a poklot, de akar-e a pokol fölszabadulni? (Ivan Karamazov ezt mondta: „Nem akarok harmóniát: az emberiség iránti szeretetből nem akarom. Inkább megmaradok megbosszulatlan szenvedésem és

⁴² Lásd *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, i. k.; valamint Berdjajev cikkét az 1905-ös orosz forradalomról az 1909-ben megjelent „Vehi” c. cikkgyűjteményben.

⁴³ *Truth and Revolution*, London 1953, 75—76. o.

csillapítatlan háborgásom mellett, még akkor is, ha nincs igazam.”⁴⁴ Az a titokzatos energia, amit a kreatív szeretet sugároz, amely által „kiégeti a rosszat”, vajon valóban a más világokkal való szabad érintkezés, vagy pedig az azokra való „rátörés”? Lehetséges-e egyáltalán másképpen (nem a kreatív szeretet módján) más világokkal érintkezni, azok másságát, önmagukért-valóságát megragadni? Nincs-e ebben a mindent önmagamból-való-megértésben valami mérhetetlen büszkeség, a „valójában” idegenre, másra való teljes érzéketlenség? Ha *minden* az én kreatív aktivitásom, miképpen teszek különbséget, hogyan tudok tájékozódni, megmozdulni egy ilyen *homogén* világban? Lehet-e egyáltalán útját állni annak, hogy a kreatív személy eszméje mindent fölfaljon, elemésszen? Isten önmagával-való játékát nem váltja-e föl a személy önmagával-való játéka? Nem hiányzik-e végzetesen a berdjajevi perszonalizmusból „a negatívnak komolysága, fádalma, türelme és munkája”?⁴⁵

E zavarba ejtő kérdésözön ellen egy újabb kérdéssel próbálok védekezni: *vajon lehet-e a dialógusról írni egy monologikus filozófiai műben, egy filozófiai monológban?*

Lehet-e a dialógus problémáját monologikusan megoldani? Hiszen a dialógus nyilvánvalóan a művön kívül kezdődik. Ahol Berdjajev az ÉN és TE találkozásának „titkáról”, csodájáról beszél, ott nyilvánvalóan a művön belül föl nem tárható, meg nem érthető dologról van szó, s arra figyelmeztet bennünket, hogy a mű csak egyetlen hang, egyetlen szólam. A filozófiai mű nem törheti át saját monologikus világának határait, és ha a filozófus mégis a dialógusról, illetve a dialógus szellemében szeretne tudást szerezni, el kell hagynia saját művét.

Berdjajev gondolatai minduntalan áthágyják a megszokott értelemben vett filozófia határait, „széltől szított tűzként lángolnak”⁴⁶, s e teremtmény tűz melegében fölolvadnak a lélek félelmei és az értelem akadékoskodásai. Az ő filozófiája nem csak megvilágítani akar, de melegíteni is.

⁴⁴ *A Karamazov testvérek*: A „Lázadás” c. fejezet.

⁴⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Előszó.

⁴⁶ F. Stegun: *Mystische Weltanschauung*, München 1964, 136. o. — idézi Juhász Anikó: *Nyikolaj Bergyajev*, Budapest 1984, 14. o.

SUMMARY

In this World Everything Happend to Me. The Problem of Theodicea in the Philosophy of Berdjajev.

The essay treats Nicolai Berdjajev's philosophy as an attempt to give a response to the being of evil.

Berdjajev considers the evil acting in the world as a problem for each individual within his or her personality to confront with. As to its freedom human being is non-created: thus god is not responsible for the evil. Freedom — as well as god — emerges from the abyss of

non-being. The non-being is not evil in itself, it is so only as an illusion of the being. An immersion into the depth of that abyss — the undertaking of the guiltiness — renders it possible to release the creative energies of the being. So man is able to create similarly to god.

In this way personal and historical evil can be absolved from.

ÚJ GONDOLKODÁS ÉS ALTERNATÍV TUDAT — AZ ÁTMENETI KORSZAK PROBLÉMÁI NYUGATON ÉS KELETEN

LARISZA LISZJUTKINA

Az új politikai gondolkodás fogalmát Andrej Gromiko és Vladimir Lomejko említették először, azokon a tárgyalásokon, amelyek 1983-ban Hamburgban zajlottak a biztonsági kérdésekről.¹ Azóta széleskörűen használatos, politikai viták eszközeként és hangsúlyozottan független tárgyként egyaránt. Újságírók, előadók és politikai személyiségek korlátlanul használják a kifejezést, anélkül hogy értelmeznék. A társadalomtudósok pedig arra törekednek, hogy megtalálják az új gondolkodás gyökereit és meghatározzák a problémáknak azt a körét, melyet ebből a fogalomból kiindulva vizsgálnak.

Lehetetlen és célszerűtlen is lenne egy az új gondolkodást átfogóan és kizárólagosan jellemző ismérv után nyomozni. Túlságosan is hosszú ideig nyesegettük le azokat a friss eszmei hajtásokat, melyek nem illettek bele az elmélet Prokrusztész-ágyába. Ebben a cikkben a szerző — az új társadalmi mozgalmak politikai kultúrája terén Sz. Patrusevval együtt folytatott kutatásai alapján kiválasztott szempontok szerint — két olyan jelenség összehasonlító elemzésére vállalkozik, melyek a társadalmi és politikai folyamatok előterében vannak: az alternatív tudat a fejlett nyugati államokban, s az az új gondolkodás, mely ebben az országban jött létre, s hasonló célokkal és értékekkel rendelkezik. Milyen mértékben hasonló az új gondolkodás az alternatív tudathoz? Melyek az alapvető kategóriák, értékek és célok, s egyformán értelmezzük-e őket, amikor egybeesnek? Milyen kilátásai vannak e két elképzelés megvalósulásának?

Ilyen esetben az elméleti fejtegetések messze fognak esni az elvont magyarázatoktól. Közvetlenül kihatásuk lesz arra a gyakorlati igényre, hogy meghatározásra kerüljön, mit is értenek azon a kelet—nyugati párbeszédben résztvevő felek, amikor az új gondolkodást emlegetik. Azok a belső problémák, melyekkel a keleti és a nyugati országok szembesülnek, valamint ezeknek az országoknak a politikai és civil kultúrája, köztudata és hagyományai annyira különböznek, hogy a dialógus folyamán a két fél — szándékosan

¹ A. Gromyko—V. Lomejko: *New Thinking in the Nuclear Age*, International Relations Publishers, Moscow 1984.

vagy akaratlanul — tökéletesen eltérő jelentéseket tulajdoníthat egy boldogan meglett közös fogalomnak, s így, ahelyett hogy eljutnának a rendkívül kíváncsú és nélkülözhetetlen egyetértéshez, újabb félreértés lesz az eredmény. Nem kevésbé fontos az új gondolkodás elméleti megalapozásának ellenőrzése itthon, hogy időben észrevegyük a kedvező és a veszélyes irányvonalakat egyaránt.

Mihail Gorbacsov annak idején ismételten megállapította, hogy az új gondolkodás Nyugaton és Keleten egyaránt nélkülözhetetlen előfeltétele a nemzetközi megálapodások véghezvitelének.² Nyugati politológusok ezt a kijelentést értelmezve úgy próbálják meghatározni az új politikai gondolkodást, mint amely „az emberiség globális problémái felé irányítja a politikai tevékenységet”.³ Gyakran vonnak párhuzamot a globalizmus és az új politikai gondolkodás között, sőt még szinonimaként is használják ezt a két fogalmat. Ez az értelmezés azonban elsiklik a probléma lényege fölött. A globalizmus valójában nem fogalom, hanem fejlődő és megvalósuló új elképzelések sorozata. Korábban a „globalizmus” szót a „geopolitika” szinonimájaként használták, azaz negatív jelentése volt. Csak azután tett szert pozitív jelentésre, hogy társították az új gazdasági renddel (melyet globálisan kellene bevezetni), miután a külpolitika, a kulturális, etikai és más nézőpontok alkotó jelleget kapnának.

Ez a példa mutatja a jelentéseknek azt a tényleges sokféleségét, melyeket az új politikai gondolkodásnak lehet tulajdonítani. Mivel a fogalom inkább gyakorlati összefüggésben született, mintsem elméletiben, elkerülhetetlenek a szubjektív értelmezései a különböző szférákban, és pedig a változó érdekeknek tulajdoníthatóan minden egyedi esetben. Például a gazdaság terén az új gondolkodás elvei ebben a tekintetben azt jelentik, hogy a végeredményre tájoljuk be magunkat, mentesítjük a gazdasági tevékenységet az ideológiától, és fölszabadítjuk a gazdasági tevékenység mögötti, egyetemesen elismert mozgatórugókat. Az új gondolkodás a politikában lemondást jelent a barát—ellenség sztereotípiáról, s egy alapvetően más fogalmi rendszernek a magunkévá-tételét jelenti, melynek semmi köze sincs a manicheisztikus dualizmushoz, a nép osztályelv-szerinti fölosztásához, vagy egy személy csálhatatlanságába vetett hithez. A világot annak minden sokféleségét magában foglaló valóság-hűséggel kellene megjeleníteni. A kulturális szférában pedig az embernek és teremtő munkájának új látomását is az új politikai gondolkodás keretében alakíthatjuk ki.

² M. Gorbacsov: *Átalakítás és új gondolkodás*, Kossuth—Pallas, Bp. 1987, 150—151. o.

³ G. Wettig: „Das ‚neue Denken‘ in der UdSSR — ein Abdrucken von alter Klassenpolitik?“, *Berichte des BIOst* 1987, 12. sz. 1. o.

Ezek egytől egyig leíró meghatározások, és nem is teljesek. Lehetnek más változatok is. Az állandóan változó prioritások befolyása alatt az új gondolkodás más hangsúlyokat és tartalmakat éppen úgy magáévá tehet, mint más tematikus blokkokat. Funkcionálisan olyan társadalmi jelrendszerként határozhatjuk meg, mely alkalmas rá, hogy visszaadja az egyéni kombinációk különféleségét. Senkinek sem szabad azt gondolnia, hogy eredendően különböző nézetekkel rendelkező emberek épp az új gondolkodáshoz fognak hasonló módon közelíteni: a jobboldal és a baloldal, a fejlett és a fejlődő országok közelítésmódja nem lesz azonos. A politikusoknak, amint előrelátható, egy racionálisabb álláspontot kellene elfoglalniuk. A kulturális személyiségeknek most — az elmúlt évekkel összevetve, amikor a pszeudo-racionális ideológiai sémák terhe alatt kellett élniük — érzelmileg és szellemileg föl szabadultakká kell válniuk. A civil szférában az új gondolkodásnak mozgósítania kell a humanizmust és a toleranciát, s rehabilitálnia a szabadság csaknem elfelejtett eszményét.

Az új gondolkodás elméleti oldala egyike azoknak, melyeket kevésbé tanulmányoztak. Eredetileg ez egy ideológiai, nem pedig elméleti kritériumok felé tartó, eszköz-jellegű jelenség. Ennek kapcsán megemlíthetjük, hogy az elmélet és az ideológia közötti pontos határvonal — mely nem jelent föltétlenül szembenállást — kapcsolatos az új gondolkodással. Ez idő szerint azt kell mondanunk, hogy az új gondolkodás a belpolitikai és a nemzetközi társadalmi és politikai összefüggésekben egyaránt a liberalizálás és az emancipáció hathatós eszköze, s eddig még nem rendelkezik általános elméleti megalapozással. Még az is előfordulhat, hogy ez lehetetlen: a politikai és taktikai pluralizmus elméleti pluralizmust igényel. Származását tekintve az új gondolkodást a Russell—Einstein-kiáltványhoz, vagy a nukleáris tényezőhöz, mint az emberiség történelmét meghatározó elvileg új tényezőhöz köthetjük. Ez azonban aligha segít nekünk abban, hogy elméleti síkon elemezzük az új gondolkodás jelenségét.

Az új gondolkodás, kezdeti éveiben, a szó legjobb értelmében vett konglomerátumként fejlődik. Elsőbbséget ad az emberiség fölött homályló fenyegetés alapos megfontolásával értelmezett európai humanizmus értékeinek és elveinek. Ebben a kincseskamrában megtalálhatók a keresztény spiritualitás, a fölvilágosult racionalizmus, a korai szocialista utópizmusnak a — „létező szocializmus” által elhalványított — közösségi eszményei és a konzervatív hagyomány (amit ökológiai összefüggésben radikalizmussal kapcsoltak össze). Ilyen eklektikus megközelítés halad összhangban a korral, s egy bizonyos mértékben egybevág tudományos, kulturális és más irányvonalakkal. Ez egy további oldala az emberi világ globálissá-alakításának és az ellenséges blokkok gondolkodásmódjával való szakításnak, mely utóbbi ténylegesen egy-egy politikai táborhoz és ideológiához kötötte az embereket. Az 1970-es években nyugaton az alternatív stílus szószólói már úgy nyilatkoztak, hogy a szembenálló politikai irányzatok tökéletesen

összeegyeztethetők, ha föltételezzük az értékek konszenzusának létezését. Az ideológia elidegeníti az embereket, míg a közös értékek egyesítik őket — az új társadalmi mozgalmaknak ez az alternatív jelszava egybehangzó az új gondolkodással.

Az eszmék és értékek új gondolkodásként ismert pragmatikus konglomerátuma, mely a társadalmi megújítás tevékeny eszköze, megközelítéséhez elemző pragmatizmust igényel. Itt lenne legjobb elemezni az összetevőit, azok létrejöttét, helyüket és funkciójukat a konglomerátumban. Egy ilyen elemzés kétségtelenül leleplezné az ellentmondásokat az új gondolkodás bizonyos elemei között, és később — valószínűleg — az eszmék konkurencia-harcát, egyes problémák mások által történő kiütését a nyeregből. Tanúi voltunk, miként adták az elsőbbséget először a gazdasági, majd a történelmi témáknak, s végül a demokratizálásnak és a politikai reformoknak. Mindezeket a témákat, s éppen úgy továbbiakat is — jogállamiság, személyiségi státusz, nemzetiségi kérdések — még át kell tekinteni az új gondolkodás pozíciójából. De nehezen elképzelhető, hogy optimális, a további kutatást és fejlődést egyszer s mindenkorra kizáró megoldást fogunk találni. Az új gondolkodás inkább folyamat, mint állapot.⁴ Életképessége attól függ, hogy képes lesz-e alkalmazkodni a változó valósághoz.

Ebben az országban az új gondolkodást csak akkor fogják forradalmi jelenségnek tekinteni, ha a fő föladatcsoportot előbb oldják meg nála, ami a politikai szférát meghaladó föladat, s a haladás paradigmájának és a társadalmi és kulturális fejlődés modelljének átalakítását igényli. Itt kulturális modellről beszélünk, s nem társadalmi vagy gazdasági formációról, vagy politikai rendszerről. Sajnos aligha lehetne részletesen elmagyarázni a különbséget e között a három jelenség között, így csak néhány általános megjegyzést teszek. A termelési módszerek szolgálnak alapul a gazdasági formáció kategóriájához, a hatalmi struktúra alkotja a politikai rendszer bázisát, egy kulturális modellnek a megalapozása pedig egy bizonyos kulturális közösség (keresztény, buddhista, európai vagy amerikai) tipikus értékeinek a szellemi paradigmája. A kulturális típus különböző kombinációkat alkothat a termelési módszerekkel és a politikai rendszerekkel egyaránt. Mai új történelmi tudatunk azokra a különböző történelmi összetevők közötti bonyolult viszonyokra összpontosít, melyek a maguk korában a sztalinizmushoz, majd annak valamennyi későbbi módosulatához vezették országunkat. Az új gondolkodásnak köszönhetően a sematikus, monokauzális történelmi magyarázatokat, a történelmi törvényszerűségek mechanikus értelmezését és a vulgáris fejlődés-elméleteket egyaránt fokozatosan legyőzzük.

⁴ M. Gorbacsov, i. m.

Valójában nem a gondolkodás régi módja, hanem bármiféle gondolatoknak a hiánya az, ami a gondolkodás új módjának az ellenlábasa. Az erőteljesen eltúlzott, szertartás-ként előadott társadalmi és politikai retorika korszaka elmúlt. A szertartásokra alapozott hagyományos kultúrák az idejétmúlt társadalmi struktúrák és ideológiai minták konzerválására hajlanak, a stagnálás és hanyatlás felé haladnak. A szertartásokra alapozott kultúrákat idegengyűlölet és elszigetelődés jellemzi, mindent visszautasítanak, ami nem illik kulturális szertartásaik rendszerébe, és valóságosan is robbanást eredményez. S ez természetes is, mivel csak akkor képesek belső egyensúlyuk fönntartására, ha nem kell dinamikus és racionális civilizációkkal versenyezniük.

A fönnálló helyzetben fájdalmas folyamat az átmenet a szertartásos viselkedéstől a racionálishoz, ami nemcsak az uralkodó bürokratikus elit anyagi érdekeire és kiváltságaira van hatással, hanem a monolitikus köztudat pszichológiai komfortját is rombolja. Ez az, amiért az átalakulással szembeni ellenállás mozgatórugói és fokozatai nemcsak attól a bürokráciától függenek, mely pozícióit elveszíti. A köztudat alapjai lettek megtámadva, s ez a népesség nagy tömegeinek diszkomfortjához és tájékozódás-vesztéséhez vezet. A hagyományos tudattal rendelkező emberek elsősorban azt kérdezik: „S mi lesz megőrizve? Hol vannak mindannak a határai, amit megengednek?” Kimondatlanul is az történik, hogy az átalakulásnak mind a szószólói, mind az ellenfelei ezekre a kérdésekre akarnak válaszokat kapni, s ezek a kérdések mennek aztán föl legalulról a csúcsig, hogy megismerjék azoknak a reformoknak az irányát, melyeket még bevezet a vezetés és értelmisége.⁵

Az embereknek, helyzetükre való tekintet nélkül, meg kell érteniük a létrejövő konszenzus kulturális alapelemeit, s ezért meg kell próbálnunk számukra ismerős fogalmakat használva magyarázni meg őket. A reformok politikájának sikeréhez nélkülözhetetlen fontosságú a stressz minimalizálása és a pszichológiai védőmechanizmusok használata, azaz olyan értékek és struktúrák, melyek — ha megőrizzük őket — nem fogják akadályozni az átalakulás haladását: vallásos hitek, nemzeti öntudat és az életmód. (A bölcs nemzetiségi politika bizonyosan a társadalmi élet integráló tényezője.) Néhány példáját idézem ennek az új politikának: megszűnt a nyomás a vallásos intézményekre és az egész egyházra, visszatértek a városok és utcák történelmi neveihez, az ökológiai értékeket bevezetik a politikai prioritások szférájába. Az ilyen politika megerősíti a kulturális konszenzust, a társadalmi és politikai folyamatokban való széles közéleti részvételhez vezet, s elősegíti az „elidegenedés” kiküszöbölését.

⁵ Lásd N. Eidelman írását in: *Nauka i Szizn* 1988, 10. sz. 97. o.

Mindmostanáig a kultúra az átalakulás egyik leghatékonyabb eszköze volt. Nyíltan magára vállalta a politika és a köztudat közötti közvetítő szerepét. Sem a politikai vezetők, sem a kulturális személyiségek nem dolgoztak ki semmiféle különleges elképzelést, s elfogadhatjuk, hogy ugyanaz a mechanizmus lép működésbe ebben az esetben, mely a fejlett nyugati országokban működik. Nyugaton az alternatív politikai tudat főként kulturális eszközök révén érvényesül. Ráadásul az alternatív utópisztikus eszmény apolitikussá tenné a társadalmat, kulturális szabályozással váltaná föl a politikai vezetést.



Egy nemzetközi párbeszéd folyamán a közös dolgok kerülnek előtérbe, azaz a közös érdekek és problémák, melyeket csak közös erőfeszítéssel lehet megoldani: a nukleáris fenyegetés, a fegyverkezési kiadások, s a militarizált tudományos, technikai és társadalmi fejlődés további következményei. Nem véletlen, hogy a társadalmi válság alapvető problémái tulajdonképpen megegyezők Keleten és Nyugaton. Mindkét régióban egy történelmi fordulattal szembesülnek és világuk alapvető elemeit kell újrastrukturálniuk: gazdasági és politikai rendszerüket, etikai elveiket és kulturális konszenzusukat. Ezek a kérdések a blokkok mindegyikében olyan problémák komplexumának a részét alkotják, melyek tipikusan az átmeneti korszakéi és jellegükben különböznek. Heterogén, sőt diametrálisan ellentétes irányvonalak részeként fejlődnek a technológiai és politikai lehetőségek különböző szintjein.

Ahhoz, hogy az új gondolkodásnak pontosabb meghatározást adjunk, annak a „kihívásnak” az összefüggései között kell látnunk, melyre választ kell adnia. Az a külpolitikai válság, melyet a két világhatalom tapasztal, része egy sokkal mélyebb válságnak, amit ezek az államok most élnek át. A vezető nyugati ideológusok egybehangzóan állítják, hogy korunk az emberiség fejlődésében egy bizonyos korszak befejező szakasza. A liberális R. Dahrendorf a „változó történelmi szubjektumról” beszél,⁶ a radikális revizionista A. Touraine úgy nyilatkozik, hogy „annak a küszöbén állunk, hogy tervezett társadalommá alakuljunk” és „az ipari válság nehéz terhét hordozzuk”.⁷ A kiemelkedő amerikai neokonzervatív D. Bell az 1970-es évtizedet úgy

⁶ R. Dahrendorf: *Life Changes: Approaches to Social and Political Theory*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1979, IX, 111. o.

⁷ A. Touraine: *L'après-socialisme*, Bernard Grasset, Paris 1980, 114. o.

jellemzi, mint ami „a kezdete egy új ciklusnak a nyugati történelemben”. Ennek a külső kifejeződése szerint „a baloldali irányzatokban való csalódás” volt, az alapozása pedig „olyan posztindusztriális társadalmi és gazdasági struktúrákból és értékekből állt össze, melyeket egy ellenséges értelmiségek vezetett új osztály érvényesít”.⁸ A jelenkor minőségi jelentéktelenségét és átmeneti jellegét az ipari és a posztindusztriális civilizációk határán a vezető amerikai futurologus, A. Toffler vizsgálta „A harmadik hullám” című könyvében.⁹

A kultúra kutatói hasonló módon határozzák meg a jelenkort: „posztmodern” korszaknak nevezik, mintha választóvonalat húznának a történelmi fejlődés hosszú korszaka után. Nem születnek új stílusok. Amivel most rendelkezünk, az az előző korszakoktól örökölt, különböző és időnként ellentmondó stílusok keveréke. Összehasonlítva ezt a helyzetet a XX. század eleji Európa manierizmusával és modernizmusával, a kultúrtörténészek baljós előérzetekkel elevenítik föl az akkor bekövetkezett társadalmi kataklizmákat. Nem az ilyen előrejelzésekre tekintettel fogunk hozzá a föladatunkhoz — mégis alapos megfontolást érdemelnek, ha a 2. évezred végével foglalkozunk.

Sokkal fontosabb számunkra annak a hangsúlyozása, hogy az országunkban végbemenő változásoknak forradalmi jellegük van. Kézenfekvő, hogy csak a válsághelyzetek igényelnek forradalmi újrastrukturálást. Azok a kísérletek, amelyek egyidejűleg próbálják tagadni a válság létét és elismerni a végbemenő változások forradalmi természetét, nyilvánvalóan nem meggyőzőek és inkompatibilisek. Amellett lehetetlenné válnék a történelmi fejlődésről mint válságok nélküli folyamatról beszélni. Ez a dialektika ABC-je.

A nyugati szakértők egybehangzóan megállapítják, hogy a válság lényegét nyugaton az átmenet jelenti az ipari társadalomból a posztindusztriálisba. Mi a lényege annak a korszaknak, amelyet mi élünk át? Amit ebben az országban a létező szocializmus modelljének nevezünk, az a szocializmus igazi eszméjének az elfajulása, s aligha jelenthet választ a fenti kérdésre. Merrefelé vesszük az irányt? Természetesen idézhetjük itt az általánosan ismert jelszót: „Több szocializmust!” Akkor a sztalinizmustól a szocializmus felé? Ez a válasz új kérdéseket szül. A sztalinizmus a nem-európai termelési formák elemeivel élesztette újjá a feudális — némely esetekben prefeudális — társadalmi

⁸ D. Bell: „The New Class: A Muddled Concept”, *Sociological Journeys: Essays 1960—1980*, L. Heinemann, 1980, 150. o.

⁹ A. Toffler: *The Third Wave*, Pan Books Ltd. 1981. „Harmadik hullámnak” nevezi a szerző a — „második hullámnak” nevezett — ipari civilizációt fölváltó számítógépes technológiát, míg „első hullámnak” a mezőgazdasági forradalmat tekinti.

struktúrák elemeit, s belesulykolta a szükséges sztereotípiákat a köztudatba és a társadalmi viselkedésbe. Ma azokkal a föladatokkal, melyeket nyugaton a polgári és demokratikus forradalmak két-háromszáz évvel ezelőtt megoldottak, ebben az országban még meg kell küzdeni. S az ipari társadalom sem épült még föl ebben az országban. Mondhatjuk-e azt, hogy a peresztrojka eredményeként országunk összemérhető lett a fejlett nyugati államokkal? Vagy egy kevésbé radikális meghatározást kellene adnunk, s azt mondanunk, hogy a célunk egy ipari társadalom fölépítése a politikai és ipari demokrácia szervesen beletagozódott intézményeivel? Politikai és gazdasági reformjaink egy olyan modell kialakítását célozzák, mely hasonlít azokra, melyek a szocialista országokban 1956 után öltöttek formát. Jelen pillanatban azonban ezek az országok is súlyos válságot élnek át, mely még az 1970-es évek dereka táján kezdődött. Logikusan vetődik föl a következő kérdés: miért fáradozzunk egy olyan modell fölépítésén, mely legfőljebb a következő két évtized során fog kitartani, s még meg sem adja nekünk azt a lehetőséget, hogy összemérhetővé váljunk a Nyugattal? Törekedjünk annak az elérésére, amivel Magyarország, Csehszlovákia és az NDK már 10-15 évvel ezelőtt rendelkezett — miközben ismerünk minden, ebből fakadó következményt?

Végül is semmi rossz nincs ebben. Már megpróbáltuk kihagyni a történelmi fejlődés egész szakaszait, melyeket más nemzetek átéltek. Ismerjük az ilyen kísérleteknek a következményeit is. Rendkívül boldogoknak kellene lennünk, ha végső eredményként sikerülne megközelítenünk más kelet-európai országok életszínvonalát, s majd akkor elhatározzuk, mit tegyünk a következőkben. Komoly veszéllyel nézünk szembe néhány ember részéről, akik megpróbálnák a szocializmus elengedhetetlen tartalmát egy technikai projektum vagy néhány hatékony vállalkozás megvalósításával összemérni. De ebben az esetben nincsenek előre beállított modellek. Sokat tudunk a múlt veszedelmes gyakorlatáról. Azt is tudjuk, hogy az új gondolkodás még nem ütötte ki a nyeregből a hamis szocializmus bajnokait, akik monopolizálták az igazságot. Ezért kell óvatosnak lennünk azokkal az emberekkel szemben, akik agyonhasználják a „Több szocializmust!” jelszót, éppen úgy, mint azokkal szemben, akik állítólag a szocialista eszményeket pártolják, ténylegesen azonban már a peresztrojkával szembeszegültek. Nina Andrejeva is azt a címet adta cikkének, hogy „Nem árulhatom el az elveimet”...

Tekintetbe véve negatív tapasztalatainkat olyan föladatkitűzésekkel kapcsolatosan, melyeknek ideológiai jelentést adunk, ésszerű lenne az átmeneti korszak föladatait a következőképpen megfogalmazni: ezek a termelés és az irányítás hatékony formáinak a megteremtését és a társadalmi élet minden szférájának a fejlesztését célozzák. A mi viszonyaink között, ahol az emberek az elegendő mennyiségű alapvető élelmiszertől, valamint a tisztességes lakhatástól és öltözködéstől is meg vannak fosztva, ez a föladat

óriási mozgósító potenciállal rendelkezik és természetét tekintve humánus. Az új politikai és gazdasági kezdeményezések átideologizálása rossz hírnek és bizalmatlanságnak teheti ki, ahelyett hogy vonzóvá és hitelessé tenné őket. Egy a baloldali erők számára meglepetésként bekövetkező nyugati neokonzervatív győzelem mutatja, hogy a reideologizálódás nem mindig kapcsolódik össze zajos propagandakampányokkal. Mechanizmusai rejtettek, s inkább a társadalmi fejlődés objektív tényezői között kellene őket kutatni, mint a mindenható burzsoá propagandában — ahogy mi marxisták gyakran jogot formálunk a megfélemezésre a tudatnak tulajdon elméletünk által hirdetett másodlagosságról.

* * *

Mielőtt folytatnánk további vizsgálatunkat az új gondolkodásról, logikus lenne, ha föltennénk a következő kérdést: mik azok az új koncepciók, amelyek a XX. században megjelentek? Mit adott ez a megelőző századokból ránk maradt örökséghez? A konzervativizmusra, a liberalizmusra és a szocializmusra egyaránt jellemző, hogy gondolatban a XX. századdal kapcsoljuk őket össze, noha a megelőző században alakultak politikai mozgalmakká, annak történelmi tapasztalatával és fogalmaival itatódtak át. Így nem foglalhatták magukba a XX. század realitásait, annak a világnak a gazdasági, ideológiai és tudományos képét, mely a múlt valamennyi — bárha a legjobb elmék által kieszelt — utópisztikus tervét romba döntötte.

Századunk alapvető, valamennyi korábitól megkülönböztető és problémáit meghatározó jegye a világ megoszlása két szembenálló társadalmi és gazdasági rendszerre, mely ténylegesen egybeesik ennek a századnak a kezdetével. (Ilja Ehrenburg azt mondta, hogy a XX. század 1914-ben kezdődött.) Ez a megoszlás később a két katonai tömb létrejöttében találta meg a kifejeződését, mely precedens nélküli történelmi esemény volt. Természetesen vonhatunk bizonyos analógiákat a középkorral, amikor a világ kereszténységre és kereszténységen-kívüli világra szakadt: ebben a korban a köztudatban a vallások uralkodtak a pragmatikus — regionális, etnikai és gazdasági — megfontolások fölött. A megfelelő vallási ideológiák bázisán kulturális típusok és, egy szélesebb értelemben, különböző — keresztény, iszlám, buddhista stb. — civilizációk formálódtak ki. A monolitikus vallási közösségek belső fejlődésének története a kezdeteket tekintve közös, kanonikus doktrínák eróziója: egyházszakadások, hitújítások, kísérletek az autentikus eredeti hit újraélesztésére, harcok az eretnekek és az eretnekségek ellen a saját táborokban — s ezek a küzdelmek gyakran sokkal ádázabbak, mint a külső ellenségekkel szembeniek. Mindezek a „strukturális jelenségek”, melyeket

a kereszténység bőségesen tapasztalt fejlődésének több mint ezer esztendeje során, a XX. században is tipikusak voltak, bár ebbe valahogy beleszorították őket. (Amikor a szocialista mozgalmat megalakították, F. Engels megjegyezte a hasonlóságát a kereszténység fejlődésének korai szakaszaival.) Az emberiség, mely első ízben érezte közös egységét, sokat szenved ideológiai és politikai megosztottságai miatt, melyek ellentmondanak az információs, gazdasági és kulturális kötelékek globális rendszerének. Az új gondolkodás ma arra hivatott, hogy ha nem is képes kiküszöbölni, legalább tegye ártalmatlanná korunknak ezt az alapvető ellentmondását.

Ha visszatérünk a XX. században színre lépett olyan új és egyetemes elképzelésekhez, melyek azzal az igénnyel álltak elő, hogy konkurensei legyenek a XIX. század klasszikus ideológiai koncepcióinak, akkor két olyan alternatívát nevezhetünk meg, melyek a polgári társadalmon belül alakultak ki és fejlődtek. Hagyományos megnevezésekkel élve az egyik — a romantikus út — a fasizmus, a másik — a pragmatikus — a keynes-ianizmus. Ez a két elképzelés különbözik a számos többi, a reális kapitalizmustól való eltérést célzó kísérlet mindegyikétől abban, hogy sikerült megvalósulniuk. Vizsgálatunk hasznára volt, hogy — noha a gondolkodásmód megújulását és a polgári társadalom gyakorlati modelljét tanulmányoztuk — nem tekintettük föladatunknak annak elemzését, hogy ezek közül melyik van összefüggésben a fent említett dolgokkal. Az új gondolkodásmód jelenségeinek elemzéséhez azt a harmadik kísérletet fontos fölidézni, mely az 1960-as évek ellenkultúrájának keretén belül próbálta megalkotni a polgári civilizáció utópisztikus alternatíváját, mivel ez az a hely, ahol az alternatív tudat gyökerezik, s amellet ez egy egészen új keletű korszak. Találhatunk hasonlóságokat ahhoz a hagyományhoz, mely az ellenkultúra humanista áramlatában találja meg a forrását, s melyet később az alternatív és új társadalmi mozgalmak állítottak szolgálatukba. Legvégső fokon az új gondolkodásmódnak a „létező szocializmus” keretében alakot öltött „nagy *project*-jét” pontosan ezeknek a nyugati rétegeknek címezték — szemben a „kisebb *project*tel”, mely a külpolitikai kérdésekre lett szűkítve, s melyet a nyugati politikai szervezeteknek címeztek. A „kisebb *project*” nem egy különleges terv. Ez az emberiség előtt, a sorsának megválasztását illetően, lehetőségeket nyitó jövő számára teremt föltételeket.

Nyilvánvaló, hogy a kapitalizmussal szembeni alternatívákat inkább a kezdeti paradigmáik közötti különbségekből kiindulva vethetjük össze, mintsem a közöttük fönnálló hasonlóságok alapján. Az első közülük arra irányuló kísérletet jelentett, hogy biológiai jellegzetességeket tegyen — noha romantikus módon „nemzetté”, „rasszá” átalakítva — a társadalmi modell alapjává. A második a gazdasági és a politikai szisztéma közötti kapcsolatok szervezésének új módja. A harmadik a civilizáció új típusának megteremtése, polgári „kulturális kódjának” megváltoztatásával egyidejűleg.

Ezek közül az utak közül egyik sem bizonyult járhatónak, noha a történelmi sorsa valamennyinek különbözött. A régi ideológiai és politikai szisztémák (a konzervativizmus, a liberalizmus és a szocializmus) még győzedelmeskedtek az új minták fölött. Századunk nem hozott létre új tervet az emberiség jövődöbeli fejlődése számára. A század végére a világ eszközök nélkül találta magát a fő feladat megoldásához, mellyel szembesül, azaz a két ellenséges tábor közötti szakadék megszüntetéséhez, mely szakadék a nukleáris fegyverek megjelenésével veszélyes árnyalatot kapott.

Azok az elméleti erőfeszítések, melyek az 1960-as években a konvergencia fogalmát használva próbáltak a két rendszer közötti közeledés számára platformot teremteni, sem akkor, sem később nem bizonyultak gyümölcsözőknek. A gyakorlati fejlődés volt az, amely lökést adott a folyamatnak. A fő ellentmondások és problémák, melyekkel a világ a XIX. század végén nézett szembe, paradox módon fejlődtek: a munka és a tőke közötti társadalmi antagonizmusok egy válságos történelmi pillanatban elsőbbséget adtak a demokratikus és a totalitárius rezsimiek közötti politikai ellentmondásoknak. A fasiszta Németország felől fenyegető totalitarizmussal szembenézve közös osztályfront jött létre. Másfelől kiderült, hogy a totalitárius tünetcsoport minden társadalmi csoportot, ideológiai irányzatot és társadalmi rendszert megtámadott, s a XX. század legélesebb konfliktusaihoz és katasztrófáihoz vezetett. S ezzel körvonalazódik az új gondolkodásmód által megoldandó egész problémakomplexum, mivel a konfrontáció és a katonai tömbök politikája mint politikai és pszichológiai rendszer a totalitarizmus terméke. A történelmi tapasztalatokból kiindulva a totalitarizmust a tömegek első számú problémának és olyan negatív jelenségnek tekintik, melyet valamennyi osztály és társadalmi csoport elítél. Mi sem volt szokatlanabb, mint az, hogy minden ország, még azok is, melyeket ideológiai ellenfeleinknek tekintettünk, egyhangúan támogatták a peresztrojkát. Ezeknek az országoknak a népei és kormányai — beleértve a konzervatívokat is — erősen elkötelezettek voltak amellett, hogy a Szovjetunióban, a szuperhatalmak egyikében, a sztalinizmus valamennyi maradványát megszüntessük. Országunkban a belső viszonyok demokratizálása olyan egyedülálló alap, melyet hatékonyan használunk a nemzetközi kapcsolatokban, s mely megszüntetheti a Nyugat és Kelet közötti viszonyokban az ellenségeskedést. Sarkalatosan új helyzet jön létre a világban azáltal, hogy a szocializmusnak a nyugati szabadságot fenyegető totalitárius rendszerként történő értékelése fokozatosan múlttá válik.

Még néhány, bel- és külpolitikai síkon nyugaton végbemenő, veszélyes fejlemény sem homályosíthatja el azt a tényt, hogy a történelmi haladás arcvonala most a köztudaton húzódik keresztül. A következő paradoxonra hívom föl a figyelmet: az alternatív tudat és az új gondolkodásmód egyaránt az uralkodó neokonzervatív ideológia hátterével szemben vált érvényesülővé, ami éppen úgy át fog vetítődni az 1990-es évekre is. Ez azt

bizonyítja, hogy a neokonzervatív ideológia új vonásokat öltött magára, s a köztudatot kormányzó törvények is változásokat szenvedtek el. Ahogy G. Diligenszkij mondja: „a tömegek valóságos megnyilvánulásai történelmileg fejlődnek. A jelenlegi föltételek között a tömegmozgalmak szerepe nemcsak a tömegek szükségleteinek és érdekeinek kifejezőjeként nő meg, hanem a tömegek összegyűjtésének arra a célra szolgáló formáiként és módszereiként is, hogy cselekvő közösséggé és társadalmi funkciók végrehajtóivá váljanak.”¹⁰

Tanulságos a „tudat” és a „gondolkodásmód” két fogalmának egybevetése. Az első szélesebb fogalom. A gondolkodásmód valójában a tudat része. Személyes szinten a tudat általában egyenlő az emberrel mint szerves egésszel.

A tudatra-irányulás megmagyarázható, ha visszaemlékezünk arra, hogy azok az alternatív mozgalmak, melyekben ez a tudat formát öltött, az ellenkultúra hagyományait folytatva fejlődtek. A kiindulópont, a történelmi tagadás tárgya az ellenkultúra számára egy másik hagyomány volt, az, amely a protestáns etikából született, s a maga részéről a tőkés vállalkozás racionalista szellemének adott életet. Ez az oka annak, hogy inkább a tudat volt a kulcsszó az alternatív mozgalmak szószólói számára, mint a gondolkodásmód. A gondolkodás mint folyamat az elméletre (a logikára, az összefüggésre, a teljességre) irányul; a tudat mint egy személy vagy közösség állapota általában a gyakorlatra és a mindennapi élet kultúrájára (a spontaneitásra, a fogékonyságra, a töredékességre).

Az alternatív tudat tősgyökeres élharcosai úgy próbálják bevezetni és elterjeszteni azt a társadalomban, hogy gyakorolják az alternatív életstílusokat és az új társadalmi lét kisebb szigeteit hozzák létre. Az alternatív tudat — eltérően az új gondolkodástól — nem egységes állami stratégiában valósul meg, hanem inkább — különböző formákat öltve — egyéni és csoportos szinteken létezik. Az alternatív tudatot — M. Bahtinra hivatkozva — olyan összhanghoz hasonlíthatjuk, mely ellenpontozáson és polifónián alapul. Észrevehetjük a benne rejlő közös irányvonalat (a társadalmi viszonyok emberibbé tétele, a személyiség fölemelése), de nem elfogult egy közös eszmény, középpont, benső mag iránt: az alternatív tudat éppen úgy nyitott, elméletileg és szervezetiileg egyaránt, mint az új gondolkodásmód elképzelése.

Fölsorolhatunk itt néhány, az alternatív tudat szószólóinál tipikus alapértéket — decentralizáció, a munkahelyi és társadalmi viszonyok emberibbé tétele, demokratizálás, több személyes szabadság, ökológiai cselekvés stb. Ami feltűnő, az az új gondolkodás-

¹⁰ G. Diligensky: „The Phenomenon of Masses and Mass Movements: Social and Psychological Aspects”, RKSM 1987, 3. sz., 29. o.

mód és az alternatív tudat strukturális pluralizmusának és értékeinek azonos természete. A különbség az, hogy nyugaton ezeket a fogalmakat sohasem kapcsolták össze a „szocializmus” fogalmával. Egyedüli kivételek az ökoszocialisták (egy irányzat a környezetvédő mozgalomban), de ezek csak az új társadalmi mozgalmakban résztvevő kis csoportok.

Ezzel kapcsolatosan merül föl egy kulcskérdés, nevezetesen az új gondolkodásmód és az alternatív gondolkodás összefüggésének kérdése a baloldali politikai kultúrával, a munkásmozgalommal, annak pártjaival, szakszervezeteivel és ideológiai elképzeléseivel. Tárgyilagosan kifejezve, az új társadalmi mozgalmak egészében közelebb álltak a baloldali erőkhöz — s így érzékeli őket a köztudat is —, noha eltérő politikai és filozófiai hagyományokból merítenek. Létrejöttük valóságos tényei azt mutatják, hogy eredetileg azt tervezték: szembehelyezkednek a régi munkásmozgalommal, elkülönítik magukat tőle.

Az új mozgalmak is a kapitalista rendszer alternatíváját hozzák létre. Egy „emberarcú” társadalom megteremtésének a módját kutatják, anélkül hogy olyan nevet adnának neki, mint „kapitalizmus” vagy „szocializmus”.

Az 1960-as években az ellenkulturális mozgalomnak volt egy erőteljesen hangsúlyozott politikai irányvonalat képviselő szárnya, mely a kapitalizmus forradalmi megdöntését javasolta, fölfegyverkezvén a harmadik világ szélsőbaloldali ideológiai elképzeléseivel (Mao Ce-tung, Che Guevara, Franz Fanon) és az európai forradalmi elméletek szélsőséges változataival (anarchizmus és trockizmus).

Az 1970-es években ezek az irányzatok a polgári társadalom elleni tényleges polgárháborút meghirdető terrorista szektákká váltak. Az eredmény annak tökéletes ellentétébe fordult át, amit a terror ideológusai reméltek: a forradalom eszméje járatódott le és a szélsőbaloldali tevékenység a szociáldemokráciát tüntette föl rossz fényben. Az 1980-as években a neokonzervatívok által elért sikerek hatására széleskörűvé vált a meggyőződés „a szociáldemokrata konszenzus kimerüléséről” (R. Dahrendorf), a baloldali pártok válságáról és a munkásmozgalom végéről. A. Touraine egyenesen azt állította, hogy a szocialista modell többé nem hasznavehető politikailag... Azt tanácsolta, hogy mindent egészünk el, amit imádtunk, mert már beléptünk a poszt-szocializmusba. Azokat pedig, akik még védik a szocialista eszményeket, „egy hívek nélküli vallás papjainak” nevezte.

Az az alternatíva, melyet az új társadalmi mozgalmak az ideológiai és politikai változásoknak ebben a korszakában helyeztek előtérbe, a konszenzusnak egy olyan új modelljében áll, mely képes a bal- és a jobboldali erők közötti idejétmúlt szembenállás megszüntetésére. Származását tekintve ennek az eszmének a gyökerei is az ellenkulturában vannak, de annak másik hagyományában, mely a társadalmi forradalom

előfeltételeként fölfogott tudati forradalom felé tájékozódik. Ez a hagyomány együttesen testesíti meg az európai liberalizmus és a keresztény humanizmus fejlett értékeit, egyesítve azokat az új demokrácia eszméivel, mely a politikai pártok, ideológiák és intézmények szerepének csökkentését jelenti.

Ezen a ponton ellentmondások és közös vonások egyaránt mutatkoznak az országunkban végbemenő folyamatokkal. Egyik oldalon a hivatalosan nem támogatott szerveződések, politikai vitaklubok és más szövetségek tagjai gyakorlatilag ugyanazon elvek szerint dolgoznak, mint a nem-pártjellegű polgári kezdeményezések és más új társadalmi mozgalmak. Ezek önállóan próbálják megoldani a helyi problémákat és közvetlenül befolyásolni a társadalom valamennyi tagját érintő politikai megoldások elfogadását. Ezeket a napi bázison végrehajtott nem-pártjellegű ténykedéseket tekintik a nyugati társadalomtudósok és az új társadalmi mozgalmak aktivistái a nyugati és keleti elbürokratizálódott és átpolitizálódott államstruktúrák alternatívájának.

A mi független politikai szövetségeink helyzete igen messze van az optimálistól, a magukat azoknak valló pártok némelyikével együtt. Ezt könnyen meg lehet érteni, mivel a mi társadalmi struktúráinkban hiányoznak a visszacsatolási mechanizmusok a központosított hatalom és a társadalom között. Alexis de Tocqueville azt mondta, hogy a pártokra nagyobb szükség van merev társadalmi környezetben, mint egy szabad, demokratikus államban: közvetítőként működnek az egyének és az állam között. Tragikus történelmünk során az állam és az egyének nagyon sűrűn szembekerültek egymással. Országunkban nem alakultak ki a közvetítőkként működő és az egyént az állammal szemben támogató intézmények. A szovjetunióbeli nem-hivatalos mozgalmak tipológiailag hasonlítottak a nyugati alternatív és új társadalmi mozgalmakhoz, ténylegesen azonban nem voltak képesek azok analógiájára működni: eltérő történelmi utat jártunk be és eltérő eredményeket értünk el. Nyugaton a politikai struktúrák tökéletesen kifejlődtek, s most, az alternatív demokrácia föltételei között legtisztább formájukban használják őket, miközben érvénytelenítik a pártok, a parlamentek és a képvisleti demokrácia más intézményei valóságos formáit.

Társadalmunk viszonyai között politikai aktivistáinknak a hatalom létező intézményeivel együtt azoknak az intézményeknek a létrehozásáért kell dolgozniuk, melyeket Nyugaton évekkel korábban kialakítottak, azaz a politikai képviselet törvényesített rendszerének megalapításáért, valamint azoknak a struktúráknak az intézményesítéséért, melyek ellen a fejlett nyugati országokban az alternatív mozgalmak aktivistái hevesen tiltakoznak. Országunkban olyan politikai tapasztalatokra volna szükségünk ahhoz, hogy a polgári kezdeményezések által nyújtott előnyöket fölhasználjuk, melyek nekünk hiányoznak. Éppen úgy hiányoznak a törvényes biztosítékok, valamint az érettség és a

független nyilvános tudat, melyekre ugyancsak óriási szükségünk van. Az informális mozgalmak jelentik az első lépést a politikai demokratizálódás felé.

Gazdasági téren még ezt az első lépést sem tettük meg, valamennyi törvényhozói — s papíron maradó — aktussal egyetemben is, a munkásság részvételéről a termelés irányításában. A helyzet alig javul, noha legkiemelkedőbb íróink is megtesznek minden tőlük telhetőt. A szövetkezeteket tekinthetjük a gazdasági hatékonyság iskoláinak, de hiányzik a nyugati stílusú gazdasági demokráciához a működési terük, mivel ezek csak kis vállalkozások. Sem a bérleti, sem a szerződéses vagy szövetkezeti formák nem szolgálhatnak egy független szakszervezeti mozgalom számára bázisul. Nem nyújthatnak alapot a klasszikus baloldali munkáskultúra számára. Meg kellene ezt értenünk, s nem varrni a nyakukba olyan politikai formákat, melyek nem illenek hozzájuk. Ezek egészen más lehetőségekkel rendelkeznek, olyanokkal, melyek az alternatív gazdaságok nyugati hirdetői által fejlesztettekre emlékeztetnek. Ők arra törekednek, hogy a termelés területén győzzék le az elidegenedést, integrálják azt az emberek életébe. Az ő alternatív gazdasági modelljük valójában nem a termelési szféra számára alternatíva, hanem az életmód számára.

A peresztrojka alatt megjelent gazdasági modelleknek — a termelés állami rendszere összeomlásának eredményeképpen — ugyanazok adtak „zöld jelzést” a csúcsról, akiknek a kudarca már hosszú idővel azelőtt nyílt titokká vált. Az új modellek a következő feladatokat hivatottak megoldani: csökkenteni az élelmiszerhiány akut voltát, növelni a munka eredményességét, s fokozni a termelés hatékonyságát. Az alternatív kutatások a gazdaság területén nyugaton kívül esnek magán a gazdaságon. Kisebb, önfoglalkoztató termelési szövetségek — kommunák, *team*ek, „artel”-ek és közösségi munkák — a hiány egy másik (kulturális, morális vagy kommunikációs) típusát próbálják megszüntetni. Az alternatív gazdasági kezdeményezéseket leggyakrabban olyan emberek indítják meg, akik nem anyagi, hanem más (például ökológiai) értékekre törekednek, akik kritikusan közelednek a nagyvárosi életmódhoz éppen úgy, mint a polgári életpályához és politikához. Az 1970-es években volt egy rendkívül népszerű, „Favágók Európája” elnevezésű szövetkezet, mely számos olyan erdészeti csoportot foglalt magába, melyeknek a tagjai kommunákban éltek. A szövetkezet arra törekedett, hogy megmentse a haldokló európai erdőségeket. Egyidejűleg vonzotta a tagjait az a lehetőség, hogy hasonló véleményű emberekkel érintkezzenek, egy nagy közösségben együtt éljenek az erdőben. Ezek nem gazdasági célok, hanem inkább egzisztenciális értékek. Ezek csak akkor kerülnek előtérbe, ha a társadalom anyagi szükségleteit kielégítették. Egy jómódú közösség inkább morális, mintsem gazdasági problémákkal szembesül; a társadalom tagjai inkább individuumok akarnak lenni, mintsem végrehajtók.

Nyugaton, a csúcstechnológia folytán, az élőmunka túlságosan is bőségesen áll rendelkezésre. Országunkban ez fordítva van — szükségünk van az élőmunkára és technológiánk sok kívánnivalót hagy maga után. Az alternatív gazdasági tevékenységeknek utat engedve úgy gondoljuk, hogy ezek sokkal termelékenyebbek lesznek, mint az állami „nagy gazdaság”. A fejlett országokban ettől egészen eltérő a helyzet — ők nem a termelés érdekében vonnak be munka nélküli embereket a társadalmi termelés szférájába, hanem egészen más okból. A kommunákban, az artelekben és más kis termelési szövetségekben a munka lehet individuális, rendkívül szakszerű és alkotó jellegű, de nem kell különösen hatékonnak és termelékenynek lennie. Az egyik mód arra, hogy legalább részlegesen ellenőrizzék a munkanélküliséget, a munka nem termelékeny, kézműves jellegű, preindusztriális formáinak a fejlesztése. Ez az út bizonyos mértékben megegyezik az alternatív mozgalmak céljaival és a preindusztriális életmód társadalmi divatjával. Hogy nevén nevezzük a dolgot, ez egy játék, az önfoglalkoztatásnak egy eszköze, föltéve, hogy a társadalom minden gazdasági szükségletét kielégítette már a gépi tömegtermelés. Az alternatív gazdasági kísérletek alanya nyugaton nem Marx *homo oeconomicus*a, hanem Huizinga *homo ludens*a.

Úgy látszik, hogy az alternatív gazdasági kísérletek keleten és nyugaton kölcsönösen kizárják egymást. Tulajdonképpen így van ez a gazdasági szférában. De sok közös van a társadalmi szférában. Mind itt, mind ott a kisebb gazdasági formák alternatívaként állnak szemben a központosított gazdasággal. Kisebb vállalkozásoknál a munkások közötti viszonyok radikálisan eltérő bázison alapulnak: az emberek nincsenek elidegenedve munkájuk eredményeitől, egymástól és a termelés eszközeitől.

Az el-nem-idegenedett munkát két történelmi helyzetből ismerjük: az antik gazdaságból és a reneszánsz korának kézműipari műhelyeiből, ahol az iparosok igazi művészek voltak. Az el-nem-idegenedett munka mindkét esetben kicsi és közepes méretű egyéni gazdaságok formájában létezett (K. Cantor). Az alternatív mozgalmak az el-nem-idegenedett munka újraélesztésére törekednek gazdasági kísérleteik révén. Országunkban a szövetkezeti, bérleti és szerződéses munkaformák ugyanazt a célt szolgálják.

Az alternatív gazdasági vállalkozásokban foglalkoztatottak számára a munka távol áll attól, hogy pusztán játék legyen. Több értelme van, mint a személytelen munkának a nagy vállalkozásokban. A munkának ebben a formájában megtalálhatók az önkizsákmányolás (és a túlkizsákmányolás) elemei, de ez szándékos önkizsákmányolás, ami az egyén önmagával való elégedettséget, presztízsének emelkedését és öntudatát hozza magával. Az alternatív gazdasági kísérletek keleten és nyugaton egyaránt ugyanazzal a potenciállal rendelkeznek: birtokolják a jövő posztindusztriális társadalmának az előfeltételeit annak valamennyi tipikus jellegzetességével — decentralizáció, alkotó jellegű munka, személyes felelősség, több egyéni szabadság.

Az új gazdasági gondolkodásmódnak nálunk és nyugaton egyaránt le kell győznie a köztudat sztereotípiáit, melyek a munkát csak állami vállalkozásnál tekintik tiszteletreméltónak. A fejlett nyugati országokban jellemző a modern gazdaságra a tömeges szabad vállalkozás is, ami kedvező föltételeket teremt az új realitásokhoz való alkalmazkodás számára: minden újnak vannak régi elemei.

A pluralisztikus gazdasági stílusok érvényesülésének folyamata a totalitárius politikai alrendszerek lebontását követeli meg, belpolitikailag a társadalom és a politikai testületek közötti viszonyok megváltoztatását, a köztük lévő visszacsatolás létrehozását, mely elvben a politikai rendszer természetévé fog átalakulni. Nemzetközi síkon az új gazdasági gondolkodásmód esélyeket ad arra, hogy újból közeledjünk a haladó nyugati irányzatokhoz, bekapcsolódjunk a világ fejlődési folyamataiba és legyőzzük azokat az akadályokat, melyeket magunk emeltünk.

* * *

A különbözőségek a társadalmi struktúrákon belül nyugaton és keleten objektíve szembenállnak a totalitárius irányzatokkal az ideológiában és a politikában. A „középrétegeknek” az a tömege, mely nyugaton az 1960-70-es években, az iparosodás végső szakaszában formálódott ki, az egység és a sokféleség keveréke. Egyfelől a régi, monostrukturális társadalom terméke, a differenciálódás és diverzifikálódás felé irányulásával együtt. Másfelől valamennyi szubkulturális, életstílusbeli, jövedelembeli, értékekre és munkaföltételekre vonatkozó változatosságával együtt mégis egy középszinthez konvergál. Ezt a társadalmat meghatározhatjuk egyenruhaként, átlagos eltérésekkel az előre beállítotthoz konvergáló társadalomként, mely később a tömegtársadalom és a fogyasztói társadalom elméleteiben találta meg a kifejezését. A köztudat a kollektívizálódásnak erre a folyamatára a kulturális, politikai és nemzeti önazonosítás mechanizmusainak létrehozásával reagált.

Az önazonosítás elve a társadalmi és kulturális választás szabadsága az egyén számára. Ez a polgári piacnak az öntudat szférájába kivetített alapvető elve. Ez a dekollektívizálódás szubjektív tényezőinek egyike, melynek objektív alapjai a gazdasági alapon (különböző technológiák, tulajdonformák és munkafajták) találhatók.

A számítógépes technológiák fejlődésével a termelés résztvevői mindinkább függetlenekké válnak a gazdasági alaptól, melynek meghatározó természete kevésbé érzékelhetővé válik. Egyidejűleg a nem-termelő, kulturális, erkölcsi, vallási és nemzeti tényezők szerepe is megnövekedik. Az egyén választása — életstílusa, politikai és vallási meggyőződése, foglalkozása tekintetében — most már egyedül az egyéntől függ.

Nyilvánvaló, hogy az önazonosítás elve nem teremt előfeltételeket egy meghatározott ideológiai irányzat, vallásos hit vagy politikai platform tartós uralma számára. Ez alkalmatlan arra, hogy totalitarizmust hozzon létre, mivel lényegét tekintve összeegyeztethetetlen vele. Az ideológia, a politikai preferenciák és a kulturális értékek területén ugyanaz a piaci stílus érvényesül, mint a fogyasztási termékek szférájában. Eltűnik az ideológiai monogámia. A múltban, ha egy személy meghatározott politikai nézeteket magáévá tett, azokhoz halála napjáig lojális maradt. Ha valaki megváltoztatta az ideológiai nézeteit, ritka eset volt és egyszersmind botránykő. Az 1970-es években némelyik tan, párt vagy politikai tábor militáns partizánjai megszegyenítették azokat a renegátokat, akik — mint ők gondolták — elárulták azt az ideológiai karámot, melyet valaha választottak vagy örököltek. Nincs jelentősége, hogy elismételjük most a nevüket.

A helyzet megváltozott. A politikai nézetek megváltoztatása és a különböző politikai és kulturális kísérletek hétköznapi dologgá váltak, s a misztikus politikai árusításokat más értékekkel helyettesítették: a személy azonosságának korlátlan kutatásával. Ez az oka annak, hogy az új társadalmi mozgalmak agresszíven bírálják a hagyományos politikai struktúrákat (például a zöldek mozgalma pártellenes mozgalomnak nevezi magát). M. Novak, a neokonzervatív amerikai kutató azt állítja, hogy a középrétegeknek szükségük van osztály-megalapozásra, mivel az alapzati szinten ők nem találhatnak semmit, ami megfelelne nekik. A középrétegek nem egy osztály, hanem a gondolkodásmód meghatározott szintje.

Noha társadalmilag és politikailag különbözők, a nyugati új társadalmi mozgalmak nagyszámú külső strukturális jellegzetessége jellemző a mi társadalmi mozgalmainkra is, melyek megújításra és demokratizálásra törekednek. Sok probléma nyugaton és nálunk valójában megegyezik, s ezek között nemcsak globálisak (ökológia, emberi jogok, béke), hanem otthoniak is vannak (új demokratikus modellek, nemzetiségi probléma, alternatív gazdaság). Ugyancsak azonosak a szerveződési formák, mivel a mi informális szövetségeink hasonlóak a polgári kezdeményezésekhez. Nagymértékben hasonlóak az értékeink, noha társadalmunk soha nem tudta, mit jelent a bőség, s természetesen nem fejlődött ki benne védettség a fogyasztói mentalitással szemben sem. Mégis, a különböző informális mozgalmak többnyire posztmateriális értékekre törekednek. Hasonlóság van az informális mozgalmak és szövetségek többféle helyzetében és az új gondolkodással kapcsolatos elgondolásaikban éppen úgy, mint akcióikban. Nyugaton az új gondolkodás, éppen úgy, mint az alternatív tudat, a totalitárius rendszerek ellenlábasa és ellenmérge: az eszmék konkurenciája kizárja az igazság monopolizálásának lehetőségét egy ember vagy emberek egy csoportja számára.

Van még egy közös sajátosság: az új gondolkodásmód és az alternatív tudat szószólói egyaránt elsőbbséget adnak az igazság békés kutatásának, s ez az, amiért ők alternatív

utat választanak, ahelyett hogy a szembenálló szekervárak valamelyikét tennék magukévá.

Az „alternatív” a legnépszerűbb szó, s amikor — akár a sajtóban, akár viták során — az új gondolkodásmódról beszélünk, ez az a kifejezés, amelyet a leggyakrabban használunk. A pangás éveiben az ellenállási mozgalom szembenállásként jelent meg, míg a polgári kezdeményezések a peresztrojkából és az új gondolkodásból származnak és az alternatívák utáni kutatással vannak eljegyezve. A két fogalom közötti különbség nyilvánvaló. A szembenállás két diametrálisan ellentétes álláspontot jelent, a két oldal egyikében sincs semmi közös a másikkal. Az „alternatív” ezzel szemben a változatok utáni kutatást jelenti. Az alternatív változatok egy és ugyanazon célra irányulnak. Míg meghozunk egy döntést, mindig van választásunk, és minden egyes esetben a legjobb döntésre törekszünk.

Azt mondanám, hogy az alternatívának konstruktív természete van, a haladás eszköze, míg a szembenállás lövészárkokból folytatott háború. Vannak természetesen korszakok, amikor nem látunk alternatívákat, s ki kell várnunk az időket. Vannak esetek, amikor valamennyi lehetséges alternatíva közül a legrosszabbat választják. S mégis, ezekben az esetekben is az alternatívák jelentik a haladást, s nem véletlen, hogy a stagnálásból kivezető utat kutatván alternatívák után kutatunk.

Az új gondolkodásmód keretében a történelmi fejlődés alternatív változatai új megvilágításba helyezik a történelmi törvényszerűségek kérdését. A nukleáris tényező, a számítógépes technológiák, továbbá más tudományos és technikai újdonságok megjelenésével a szubjektív és az objektív meghatározó tényezők szerepet cseréltek. Korábban a történelmi fejlődés végbement, tekintet nélkül arra, hogy a történelmi folyamatban résztvevők akarták-e vagy sem. Most a jövő történelmi modellje tökéletesen a választás szabadságán múlik: „igen” vagy „nem” az SDI-re, környezetvédelmi programok finanszírozására vagy a világűr fejlesztésére, a különböző népesedési politikákra, a totalitárius vagy a demokratikus államokra, a háborúra vagy a békére — vagy az egyik vagy a másik alternatíva fogja ezek közül megválasztani a történelmi fejlődés természetét.

Most a választás szabadságának vannak a legnagyobb lehetőségei. Nincs előre beállított modell a jövő számára. Nincs egyedüli, elkerülhetetlen út a haladáshoz. Alternatív értékek konkurens szisztémáival rendelkezünk, melyek az emberek választásait meghatározzák.

Nehéz foglalkozás Istennek lenni. Az emberiség korántsem érte el a mindenhatóságnak ezt a szintjét. Sem Nyugat, sem Kelet nem áll még készen erre. Mindazonáltal az emberiség előtörténeti fejlődése a végéhez közeledik. Ez az egész emberiség közös

rendeltetése. Legyen-e igazi történelmünk? Ha igen, akkor ennek dinamikáját a szellemi szférában kell kutatni. A többinek nincs jelentősége: nem jelent problémát többé.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította Keresztes György)

SUMMARY

New Thinking and Alternative Consciousness — Problems of the Transitional Period in the West and East

Alternative variants of historical development in the framework of the new mentality give a new light to the issue of historical laws. With the appearance of the nuclear factor, computer technologies and other scientific and technical innovations the subjective and objective determining factors have changed places. Previously historical developments took place regardless of whether participants in the historical process wanted it or not. Now the historical model of the future completely depends on the freedom of choice: „yes” or „no” to SDI,

financing of ecological programmes or development of outer space, different demographic policies, totalitarian or democratic states, war or peace — either one of these alternatives will change the nature of historical development.

The freedom of choice has the utmost possibilities now. There's no preset model for the future. There's no unique, inevitable way to progress. We have competing systems of alternative values which motivate people's choice.

A MORÁLIS SZITUÁCIÓ STRUKTÚRÁJÁRÓL

LADISLAV HEJDÁNEK

Ha az etikához való visszatérésen akarunk gondolkodni, annak is tudatában kell lennünk, hogy semmi esetre sem lehet szó pusztán visszakanyarodásról ahhoz, ami már nincs, vagy az elmúlt időben volt. Ilyen visszatérés csak akkor lehetséges, ha új kezdeten alapszik, amely lehetővé teszi a kapcsolódást az elmúlthoz. A kultúra- és szellemtörténetben azonban nem lehet visszatérni a volthoz úgy, hogy azt azonosságában csupán újraélesztjük és ismét aktuálissá tesszük, anélkül hogy bármiképp megváltoztatnánk. Az én fő kérdésem ezért éppen erre az esetleges újra összpontosul, amely alkalmas lenne olyan új elméleti tervek fölvázolására, amelyek nemcsak az etikai érzület és az etikai érdeklődés mai hullámát szeretnék tekintetbe venni, hanem — mindenekelőtt — képesek lennének új fogalmi apparátussal hozzájárulni egy új etikai megközelítés megalapozásához is.

Etikai szempontból az új fogalmi tervezetek egyik legfontosabb föltételének kell tekinteni a jobb és alaposabb betekintést az etikailag megértett vagy fölfogott morális fenomének eddigi struktúrájába, valamint ennek gondos, mélyreható elemzését. Ez természetesen olyasmi, amit itt nem hajthatunk végre, csak jelezni tudunk. Mindenesetre a dolog a legszorosabban összefügg az emberi ittlét (Dasein) alapfenoménjával és így a filozófiai antropológia alapkérdéseivel. Az ún. modern ember elvesztette életének és egyáltalában a világnak egy egész dimenzióját, amit másként így is kifejezhetünk: a modernitás ideológiájában az embert megfosztották életének egy egész dimenziójától; életének ezt a fontos, sőt tulajdonképpen a legfontosabb dimenzióját amputálták. A modern ember ezáltal megcsonkított lény, sérült lény, gátolt életű lény lett. Ezt az egész emberi életet és az egész emberi világot érintő eseményt szerfölött komolyan kell vennünk, s viszonylag széles történelmi összefüggésben kell átgondolnunk. Friedrich Nietzsche kezdett róla beszélni, mint európai nihilizmusról. Ennek a nihilizmusnak azonban sokkal régebbi és mélyebb gyökerei vannak, mint a modern európai irányzatok: már a régi görög gondolkodásmódban gyökeret vert, már a régi „metafizikához” hozzátartozott. Nem új vendég, hanem régi remete. Ezért fölmerül a kérdés: miért csak a modern korban kell mint csak most érkezett és az ajtónk előtt álló ijesztő vendéget

megismernünk, mégpedig mint a legijesztőbbet minden vendégek között, ha Európában már oly rég otthonra lett?

Ahhoz, hogy ezt egy kissé megvilágítsuk, tekintetbe kell vennünk az európai tradícióknak a görögön kívüli forrását, illetve az ősi Izrael profetikus tradícióját, azt, ahogyan ez ridegen elutasított minden tárgyt, kézzelfoghatót, adottat — sőt egyáltalában minden létezőt —, aminek az ember számára mértékadónak kellene lennie, s ahogyan egy egészen új, a jövőre irányuló vagy talán inkább a jövőből kiinduló életorientációhoz ragaszkodott. Nietzsche tiltakozott az ellen, hogy a nihilizmus okát különféle szükséghelyzetekben lássák. Ezt mondja: „A szükség, a szellemi, testi, intellektuális szükség önmagában egyáltalán nem képes nihilizmust (azaz az érték, az értelem, az eszményítés radikális elutasítását) előidézni. Ezek a szükségek még a legkülönbözőbb értelmezéseket engedik meg. Hanem: egy teljesen meghatározott értelmezésben, a keresztény-morálisban rejtőzik a nihilizmus.” Ez azonban nem zárja ki, hogy itt ismét csak egy szükség meghatározott értelmezéséről van szó. Ezért föltehetnénk a kérdést: ha ismét csak szükségéről van szó, akkor annak olyan szükségnek kell lennie, amely más, mint azok, amelyek a legkülönbözőbb értelmezéseket engedik meg. Az ilyen szükségnek csak egyetlenegy, teljesen meghatározott értelmezést szabad lehetővé tennie, éspedig a keresztény-morálisat. De hát van egyáltalán olyasmi, mint egy ilyen keresztény-morálisan értelmezett szükség, amely más értelmezést nem enged meg? Ha nincs, ha ez csak illúzió, rémkép, amit az értelmezés hitetett el önmagával, akkor az egész nihilizmus is szükségképpen csak rémkép, amelyet egyáltalán nem kell komolyan venni. Ha azonban a nihilizmust nem kell komolyan venni, akkor azt sem kell komolyan venni, hogy a legmagasabb rendű értékek elértéktelenednek. Ezt azonban nem tehetjük meg. Akkor viszont lennie kell egy ilyen sajátos szükségnek.

Valóban, Nietzsche még néhány lépéssel továbbvezet. Mint láhattuk, a keresztény-morális értelmezésről beszélt. A kereszténység és a morál azonban, jóllehet egymástól elválaszthatatlanok, végtelen ellentmondásban állnak egymással: Nietzsche azt írja, hogy a kereszténység megbukik a saját morálján, amely szembefordul a keresztény Istennel. Ezt a következőképpen magyarázza: „a szavahihetőség értelme, amelyet a kereszténység fejlesztett ki, megcsömörlik minden keresztény világ- és történelem-értelmezés hamisságától és hazugságától”. Ez a szavahihetőség azonban nem azonos a morállal, még csak nem is kapcsolódik hozzá túl szorosan, hanem „végül a morál ellen fordul, leleplezi teleológiáját, nem-érdeknélküli szemlélődését”, és betekintést nyer „ebbe a vérévé vált hazugságba, amelytől kétséges, hogy meg lehet-e szabadulni”. Ezért van, hogy Nietzsche szerint: „A döntő dolog szkeptikusnak lenni a morállal szemben.”

Mit láthatunk tehát? A kereszténységet tulajdon morálja fenyegeti és elpusztul; „az erők között, amelyek a morált felnevelték, ott van a szavahihetőség”, s megint ez az,

ami szembefordul a morál hazugságával. Tehát az egyetlen, ami megmarad, a szavahihetőség. A szavahihetőségnek (Wahrhaftigkeit) azonban szüksége van az igazságra (Wahrheit); igazság nélkül a szavahihetőségnek nincs értelme. Micsoda azonban az értelmetlen szavahihetőség? Vajon nem szükség? Nem éppen az a szükség, amelyet keresünk? A szavahihetőség igazság nélkül igazságvágy lesz, az igazságra való értelmetlen törekvés, igazságínség. Azaz szükség. Akkor azonban egy fontos kérdést kell föltennünk: valóban olyan szükség ez, amely nem tesz lehetővé más értelmezést, csak a keresztény-morálisat (Nietzsche értelmében)?

Ezzel a kérdéssel búcsút vehetünk Nietzschétől, és a továbbiakban saját utunkat kutathatjuk. Ennek a szempontjából a nihilista konzekvencia csak megfordított hit: az értelemben, egy erkölcsi világrendben, egy metafizikai világba vetett hit helyett az értéktelenségbe, az értelmetlenségbe vetett hit. De már ez a szókapcsolat is, „valamibe vetett hit”, világosan mutatja, hogy itt már nem a hajdani izraelita hagyomány értelmében vett hitről van szó, amely hagyományban a hit igen kevésbé kapcsolódott az igazsághoz, hanem a hit hellenizált keresztény fölfogásáról, tehát csak a hit reflexiójáról, amelynek nagyon kevés köze van a valóságos eredeti fenoménhez. A Bultmann-iskola (illetve Ebeling és Marxsen) bizonyos vizsgálataiból tudjuk, hogy Jézus a „hit” szót még valószínűleg abszolút értelemben használta, azaz minden utalás nélkül a hívés aktusát megalapozó nagy fontosságú tárgyra (pl. Istenre). Pontosan ez az, ami rendkívül fontos a mi gondolatmenetünk számára. A valamiféle adottban — egy adott értelemben, egy adott erkölcsi világrendben, egy adott metafizikai világban — való nem-valódi, tulajdonképpen hamis „hittel” semmi esetre sem egy még sokkal inkább nem-valódi, hamisabb, sőt abszurd, az értéktelenségbe vagy az értelmetlenségbe vetett „hitet” kell szembeállítanunk, hanem egy tárgy nélküli valódi hitet, azaz egy tárgytalán vagy még pontosabban: egy nem-tárgyi hitet. Egészen egyszerűen szólva: nem ugyanaz az eset, ha nem-tárgyi hitről beszélünk, vagy ha ezzel szemben a Semmiben (az értéktelenségben, az értelmetlenségben stb.) való hitről. Hogy ezt jobban belássuk, élesen meg kell különböztetnünk egymástól a valóságot és a realitást. Nem minden valóság reális, nem mindegyik „res”, dolog, reális tárgy; vannak nem-tárgyi valóságok is. Bár nem dologiak, nem tárgyiak, mégis „hatnak” (wirken) — tehát valóságok (Wirklichkeiten). Természetesen az ún. „hatást” is a szokásostól eltérően kell értelmeznünk. Tulajdonképpen nem a kauzális értelemben vett hatásról van szó. Ezt azonban mindjárt közelebből is látni fogjuk.

Most térjünk vissza a morális szituáció struktúrájának kérdéséhez. Egyáltalában egy emberi (és nemcsak emberi) szituációnak három fő komponense vagy fő tényezője van. Első helyen a szubjektumot kell említenünk, akinek (vagy aminek) a szituációjáról szó van. Szubjektum nélkül nem létezik a környezet vonatkozása a szubjektumra és a

szubjektumé a környezetre. Csak ott, ahol a szubjektum az őt környező valóságokat elsajátítja, lesz a környezetből a szubjektum környező világa vagy saját-világa. Vagyis ezek a szubjektumot környező valóságok jelentik a másik fő komponenset, amely nélkül nem jöhet létre szituáció-konstrukció. Mindez eddig egyszerű és világos (a kortárs filozófia szubjektum-vesztésétől most teljesen eltekintünk). Már nem ilyen egyszerű a helyzet a harmadik komponenssel vagy a harmadik fő tényezővel, nevezetesen a szubjektum aktivitásával vagy aktivitásaival. A szubjektum aktivitásait nem szabad a szubjektumra átvinnünk vagy a szubjektumból levezetnünk. Pontosan megfordítva, magát a szubjektumot, legalábbis részben, saját aktivitása eredményeként vagy produktumaként kell fölfognunk és megértenünk. Tudjuk, hogy maga a szubjektum is változik, miközben környezetét megváltoztatja. A szubjektum aktivitásai útján rekonstruálja önmagát. Ez komoly problémákat vet föl, amelyekkel azonban pillanatnyilag nem foglalkozunk. Ezzel szemben teljes figyelmünket a negyedik „komponensnek” vagy a negyedik „faktornak” szenteljük; hozzá kell azonban tennünk, hogy tulajdonképpen e két terminus egyikét sem ítéldhetjük megfelelőnek. Erről hamarosan meggyőződhetünk.

Minden szituáció változó szituáció. Megváltozásához a szituációnak elegendő időre van szüksége. Honnan származik a szükséges idő? Hajlamosak vagyunk föltételezni, hogy a jelent a múlt okozza, mint ahogyan a holnapi napot az előtte járó nap. Még mindig kauzálisan gondolkodunk: ez is a régi görög gondolkodók korából származó örökség. A valóságban azonban pontosan fordítva történik. Nem kauzális ráhatás a jövőbelire, hanem a később jövő reagálása a megelőzőre — ez az ún. kauzális összefüggés valódi és effektív alapja. Egy ok, amelyre nem reagál következmény, tulajdonképpen nem valóságos (azaz nem ható) ok. Az ok hatása tehát föltételezi a következmények reakcióját. Így tulajdonképpen nem az ok hatására jönnek létre a következmények, hanem a következmények tesznek okká egy előző eseményt. És ez az, amihez mindig elegendő idő kell. Így föl kell tennünk a kérdést, honnan jön az idő, azaz a jövő. Ezt a kérdést is válasz nélkül kell hagynunk, főleg azért, mert egyáltalában nem tudjuk, honnan jön folytonosan az idő. Ennek a világnak tulajdonképpen a legnagyobb csodája, hogy minden másodpercre mindig egy további következik, minden órára egy további óra, minden évre egy további év, és így tovább.

Kérdésünket tekintve tehát arról van szó, hogy minden egyes szituáció mindig újra megnyílik a jövő felé, vagy talán ismét helyesebb azt mondani, hogy a szituáció a szubjektum számára megnyílik a jövő felé. Mivel azonban a szituáció csak akkor nyílhat meg, ha a jövő valóban elérkezik, ezért tulajdonképpen az történik, hogy a jövő nyílik meg a szubjektum számára, vagy hogy az elérkező jövő nyitja föl a szituációt a szubjektum számára. Ha erről ilyen módon beszélünk, úgy tűnik föl, mintha maga a

jövő aktív lehetne. Ez azonban nem lehetséges, minthogy a jövő nem-létező. Egész megszokott gondolkodásunknak ellentmond, hogy egy még-nem-létező valamiképpen mozgó, azaz eljövő legyen, nem is szólva arról, hogy mindig paradox és paralogikus módon kell beszélnünk, amikor pl. a még-nem-létezőről, tehát egy bizonyos nem-létezőről azt kell mondanunk, hogy „van”. De menjünk tovább.

Minden emberi (és nemcsak emberi) szituáció struktúrájához hozzátartozik tehát valami nem-létező is, nevezetesen valami még-nem-létező, ami azonban eljön. Ez a nem-létező az európai hagyomány értelmében „semmi”, mivel — Parmenidész szerint — az igazságnak csak egy útja van, az ugyanis, hogy a létező van, és a nem-létező nincs. Amikor a fiatal egyház saját teológiai céljaira fölhasználta a görög fogalmiságot, s amikor megvédte a keresztényeket azzal a szemrehányással szemben, hogy bizonyára ateisták, mert nem tudnának valóságos istent fölállítani a római Pantheonban, akkor megpróbálta Ábrahám, Izsák és Jákob istenét és Jézus Krisztus atyját többek között *summuens*-ként vagy *infinituens*-ként megragadni. Ez azonban mélyen ellentmondott annak, ahogyan a próféták kitartóan küzdöttek az Úr Isten mindenféle eldologiasítása és eltárgyasítása ellen. A legmélyebb hagyomány-vonal az ősi Izraelben nem tett különbséget a kézzel készített isten-képek, és az Isten gondolati ábrázolásai és elképzelései között. Ez odavezetett, hogy az egész keresztény tradícióban meggyöngült az eredeti kritikai magatartás az Isten eltárgyasításával és azzal szemben, hogy az Istent azonosítsák bármiféle létezővel. A teológia és vele az egész kereszténység gondolkodása az eltárgyasító görög metafizika uralma alá került. Az objektív és általános érvényű legfőbb értékek későbbi különböző filozófiai fölfogásait úgy kell megítélni, mint ennek a problematikus fejlődésnek a reliktumait, maradványait. Amikor tehát végeredményben ezt az objektíválást mint valami nem-létezőt, sőt mint semmist ismerik föl, ezt tulajdonképpen nem a kereszténység vagy a morál hanyatlásaként kell értelmezni, hanem inkább valami alapvető pozitívumként. Ebben éppenséggel a több mint két évezrede folyó harc győzelmének jelét láthatjuk, amely harcban az (eredeti értelmében vett) valódi hit állt szemben a görög metafizikával.

Most már csak az maradt hátra, hogy ebből levonjuk a szükséges filozófiai következtetéseket. A kereszténység közvetítésével az európai társadalmak életében érvényre jutott a hitnek jövő felé forduló alaporientációja, ez a jövő azonban metafizikai átértelmezésben téren és időn kívüli holt tárgyak birodalma lett. Előbb vagy utóbb föl kellett ismerni, hogy az ilyen idő-fölötti tárgyak nem valóságosak és nem létezők. Így azután az európai ember életében megmaradt a jövő felé orientáltság, de ez a jövő e leleplezés szerint tökéletesen üresnek bizonyult. A jövő mint teljes vákuum azonban valóságos képtelenség. Ebben a képtelenségben, azaz a világ értelmetlenségében és értéknélküliségében hinni egyáltalán nem szükségszerű. Egészen más dolog azonban nem hinni egy

ilyen metafizikai világban, és megint csak más dolog, ha megtiltjuk magunknak a hitet egy igaz világban, sőt ha véglegesen szakítani akarunk az „igazság” fogalmával.

Előttünk áll a lehetőség és a kötelesség is, hogy a jövőt ismét mint strukturáltat és mint olyat értsük meg, ami nem-tárgyi kihívások útján érkezik el hozzánk. Ha nem kíséreljük meg, hogy morális aktivitásainkat ilyen kihívásokra adott válaszokként értelmezzük, nem leszünk képesek az etikai problematika bizonyos újjáéledésének átvonuló hullámát mélyreható eseménnyé változtatni a filozófiai gondolkodásban. Nem látok erre más lehetőséget, mint hogy az egykor amputált dimenziót újraintegráljuk életünkbe, csak hogy nem a régi módon. Újból világosan kell látnunk, hogy vannak nem-tárgyi valóságok, amelyek nemcsak hogy nem kevésbé fontosak, hanem éppenséggel fontosabbak és „valóságosabbak”, mint minden adott tény és tárgyiség. Tapasztalnunk kell, hogy mennyire problematikus az az emberi magatartás a jövővel szemben, amikor „szabad” akaratunkkal és nem-korlátozott aktivitásunkkal kívánunk beavatkozni a jövőbe, anélkül hogy figyelmesen és türelmesen várnánk az igazi kihívásokra, hogy azután ezeket tegyük meg tájékozódási pontjainkká. Ez érvényes minden emberi szituációra általában, morális döntéseinkre pedig különösen.

(A német nyelvű kéziratból fordította: Rózsahegyi Edit)

RESÜMÉE

Zur Frage der Struktur der moralischen Situation

Durch das Christentum vermittelt hat sich die Grundorientierung des Glaubens in die Zukunft hin im Leben der europäischen Gesellschaften durchgesetzt, aber diese Zukunft wurde in einer metaphysischen Umdeutung zum Königreich toter Gegenstände außer Raum und Zeit. Früher oder später mußte erkannt werden, daß solche Überzeitliche Gegenstände gar nicht wirklich sind und daß sie gar nicht existieren. So blieb den europäischen Menschen die Zukunftsorientierung im Leben, aber diese Zukunft zeigte sich nach solcher Enthüllung als vollkommen leer. Die Zukunft als vollkommenes Vakuum ist jedoch ein Unsinn. Es ist Überhaupt nicht notwendig

an diesen Unsinn. dh. an die Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit der Welt, zu glauben. Etwas ganz anderes jedoch ist der Unglaube an eine solche metaphysische Welt, und etwas anderes wieder, wenn man sich den „Glauben” an eine wahre Welt verbietet, ja wenn man sogar mit dem Begriff „Wahrheit” endgültig Schluß machen will.

Wir haben vor uns eine Möglichkeit und auch eine Pflicht, die Zukunft wieder als strukturiert und durch nichtgegenständliche Herausforderungen zu uns ankommend zu verstehen. Ohne einen solchen Versuch unsere moralische Aktivitäten als Antworten auf solche Herausforderungen zu deuten, werden

wir nicht imstande sein aus der Übergehenden Welle einer gewissen Neubelebung der ethischen Problematik ein tiefgreifendes Ereignis im philosophischen Denken herauszuziehen. Es gibt da keine andere Möglichkeit, als die einmal amputierte Dimension in unser Leben wieder hineinzuintegrieren, jedoch nicht in der alten Weise. Wir müssen neuerdings im klaren sein, daß es nichtgegenständliche Wirklichkeiten gibt, die nicht nur gar nicht weniger wichtig, sondern gerade umgekehrt, wichtiger und gar „wirklicher“ sind als alle gegebene

Tatsachen und Gegenständlichkeiten. Wir müssen erfahren, wie problematisch die menschliche Lebenshaltung ist gegenüber der Zukunft, wo wir in die Zukunft mit unserem „freien“ Willen und unseren nicht gebremsten Aktivitäten eingreifen wollen, ohne aufmerksam und geduldig auf die wahren Herausforderungen zu warten und dann sie zu unseren Orientierungspunkten auszuwählen. Das gilt für alle menschlichen Situationen im Allgemeinen, aber für unsere moralischen Entscheidungen im Besonderen.

MI KÖZÉP-EURÓPA?*

KAREL KOSÍK

Ismétlés a tudás anyja, ám aki hajdanvolt formulák bűvületébe kerül, könnyen tévútra lép. Amikor újra átolvastam jegyzeteimet, melyeket „A cseh kérdés és Európa” című előadásomhoz készítettem, tudatára ébredtem, hogy az ígéretes szándék nem áll összhangban a gyarló kivitelezéssel. Ezért ismét kézbe vettem az előadást, idegen szemmel kezdve olvasni; pontosabban: úgy ítélve meg, mintha egy másik szerző fejéből pattant volna ki. Elrugaszkodva a szövegtől, ami a sajátom volt, eljátszottam az opponens szerepét, aki — túltéve magát a dolgozat szigorú bírálatán — jóindulatú elnézéssel megjegyzéseket fűz olvasmányához. E kritikus megközelítést néhány mondatban össze lehet foglalni. A szerző behizonyította a témában való jártasságát, de semmi újat nem tud mondani; semmi olyat, amit ő vagy más korábban már ne adott volna elő. Munkájának legnagyobb hiányossága a második részben fedezhető föl, melyben a szerző röstellte alkalmazni saját elegáns formuláját, amit korábban például így szövegezett meg: Jelenlegi válságunk nem csupán politikai válság, hanem elsősorban a politika válsága. Kéznýűjtásnyira került volna az igazsághoz, ha azt mondja: a cseh kérdés csak addig világkérdés, amíg egyenlő azzal a kérdéssel: mi a világ? Az előadó azonban előbb riadt vissza a saját ötletétől, mintsem gondolattá tudta volna formálni; alkalmazva arra a három kérdésre, melyek a cseh kérdést felölelve hármas egységet alkotnak: 1. Mi Közép-Európa? Mi Európa? Mi a világ? — Miután ez a hármasság nincsen végiggondolva, az a benyomás keletkezik, hogy a szerző megijedt a saját fölfedezésétől. Rémülten visszahátrált egy kissé a XIX. századba: a kincset, amit már a kezében tartott, balgatagon messzire hajította.

Ez a kritika nem engedte meg, hogy a referátumot csak egyszerűen kijavítsam: néhány passzusát áthúzzam és néhány újat biggyesszek hozzá. Az előadást teljesen át kellett szabni, megbontva a szerkezetét, hogy leválasztható legyen az anyagnak az a része, melyet már számtalanszor interpretáltak a legkülönbözőbb módszerekkel. Így az

* Co je střední Evropa (1969)

elsődleges figyelmet arra a fenoménra lehetett fordítani, amit még senki sem érintett a cseh kérdés tárgyalásakor.

A németek a „német szellemről” beszélnek, az oroszok az „orosz lélekről”. A cseh nem enged meg ilyen fogalmazást: „cseh szellem” vagy „cseh lélek” helyett azt mondjuk, hogy cseh *kérdés*. A cseh kérdés nem azt jelenti, hogy míg más nemzetek kiépítik a politikai hatalmat, előmozdítják az ipart, ápolják a kultúrát, tehát megannyi területen alkotnak, ezalatt mi folyton csak kérdezzetünk. Mi magunk *vagyunk* a kérdés — de csak addig, amíg *kérdés* vagyunk. Amint hűtlenné válunk a kérdéshez, biztonságra és magától értődöttségre cserélve föl, nyomban veszélyeztetni fogjuk saját létünket, amit így a pusztaság látszat szintjére szállítanánk le. A kérdés egyúttal a legmagasabb aktivitás megnyilvánulása. Európa közepének léte különben sem alapulhat a „szellemen” vagy a „lelken”, de annál inkább a kérdésen — mert ez a lét kockán forog és állandó veszélyeztetettségben van —, ami lehet fizikai, erkölcsi és egzisztenciális. Ha átgondoljuk a tényeket és megpróbálunk ezzel a tartós történelmi helyzettel kezdeni valamit, akkor az eredmény egyetlen kérdésben összpontosul. A kérdés, szemben a kérdezősködéssel, megrázkódtatást is jelent: fájdalmat és kint, ám elsősorban újra és újra visszatérő szkepszist, a dolgok fölülvizsgálatát. A kérdés lehet bonyolult és nyomasztó faggatózás és kétségbevonás — ebben tér el a kész válaszok kényelmességétől. Ezért minden valódi kérdés egyúttal fölkiáltójel, az igazság megkísértése.

A cseh kérdés lényege a kérdés föltételében van: fölhívás a töprengésre, mely sokkal inkább metafizikai jellegű költői meditáció és költészet arról, amit Mácha „Május”-a és Dvořák IX. szimfóniája fejez ki, mint újságírói elménckedés az úgynevezett nemzeti jellegről, mely hol azt tárja föl, ami rossz és elvetendő, hol meg azt, ami jó és követendő. Ide tartozik a meddő vita arról, hogy milyenek vagyunk és milyenek nem vagyunk, mert ez nem más, mint szubjektív benyomások gyűjteménye.

Az impresszionista jellegű felületes zsurnalizmus idővel kiegészült bizonyos szociológiai előítéletekkel, melyek az emberi sajátosságokat hozzákötötték az egyes társadalmi csoportokhoz: a bátorságot a hadvezéreknek, a nemeslelkűséget a báróknak és a fejedelmeknek tulajdonítva, míg valamennyi rossz a társadalom legalsó osztályából, a köznépből fakadt. S mivel a cseh nemzet a modern időkben nem rendelkezett nemességgel, ebből az következett, hogy idegen tőle a nemes gondolkodás; és minthogy nincs hadászati és hadvezéri tradíciónk sem, hiányt szenvedünk a bátorságban. Mint nemzet plebejusok vagyunk, akiket örök időkre földhözragadságra és hajbókolásra ítélték. Ám a történelem van annyira nagyvonalú, hogy a nemeslelkűséget régen kiszabadította a nemesi rend szűk köréből, s bebizonyosodott már legalább Platón óta, hogy a bátorság sem csak a harcosok sajátja. Palacký kifejezetten visszautasítja, hogy az emberiség egyik osztályának természettől fogva kiváltsága lenne az értelem, a

nemeslelkűség, vagy a bátorság. Azok fennkölt és nemes gondolkodásmódja, akiket nem terhel származásuk, abban rejlik, hogy tisztelik önmagukat, az önmaguk iránti tisztelet szellemében nőttek föl és egyenesedtek ki. Eljutottak a saját énjükig, mely nem mondhat csődöt, nem vallhat kudarcot, ezért tudják, hogy mindazok legnagyobb érdeme, akiket a születés véletlene nem látott el nemesi címekkel — a tisztesség. A tisztesség a demokraták becsülete. Ez kiegyenesíti az embert és támaszt ad neki, nem engedi meg, hogy bármely halandó előtt a porban csússzon — „Ehrfurcht vor sich selbst” —, és éppen ebből az aggodalomból és félelemből képes valamiféle „én” előlépni és fölemelkedni a *tulajdonképpen* énhez. Csak a saját identitásáért folytatott küzdelem avatja a személyiséget — nem a vitézi rend, hanem — a nemes *jellem* lovagjává. Aki azt akarja tudni, hogy mi a bátorság és a nemesség, a bátorság vezette nemesség és a nemességgel aládúcolt bátorság, az gondolkodjék el Vladislav Vančura, Josef Čapek és Emil Filla életművén, a német megszállás alatti magatartásukon. S hogy mit bír és mit bír le az alacsony származás, hogy milyen magaslatokra hághat az *olyan* plebejusság, amely nem tagadja meg elődeit, azt Halas költészete mintázza meg.

I. ELŐJÁTÉK

Bűneink

Minden katasztrófa megghiúsítja a higgadt mérlegelést és a belőle származó egyensúlyt. A nemzet, mely röpké harminc év alatt két megrázkódtatáson esett át, hajlamos a lelkiismeretfurdalásra, a bűnök és a bűnösök keresésére, de ugyancsak hajlamos önmagát ámitva újabb illúziókat gyártani. A vereségből fakadó kiábrándultság különben sem kedvez az események átgondolásának, mert inkább további naivitásra és felületességre ösztönöz. Nem csoda, hogy akadnak hangok, melyek azt kérdezik: A mi keserű vereségeink nem abból a végzetes vakmerőségből fakadnak-e, amely a XIX. században talpra állította a cseheket és nemzetet formált belőlük? Ismét figyelmünkbe ajánlják azt a történelmi utélagazást, melyhez a múlt század első harmadában érkeztünk, s fájdalomosan sóhajtoznak: A cseh föld második Svájc lehetett volna, hogyha hallgatunk Bernard Bolzano bölcs tanácsaira, s nem hagyjuk magunkat elcsábítani Jungmann túlzó nacionalizmusától.

Nem helyénvaló az efféle siránkozás.

Európában csak egyetlen Svájc létezhet, s valamennyi próbálkozás ennek külsődleges utánzására kudarccal kell végződjék, vagy csak karikatúrát szülne. Svájc azon egyetlen ok miatt válhatott azzá, ami, hogy ott van, ahol van — nem pedig Közép-Európában.

S ha nemzeti újjászületésünk elkeseredett küzdelmei meg kicsinyes csetepatéi csak annyi hozadékkal jártak, hogy fölléphetett Jungmann zseniális tanítványa — Karel Hynek Mácha —, akkor semmi sem volt hiába, minden megérte, és saját föltámadásunkért nem kell szabadkoznunk senki előtt.

Mégis a szemünkre hányják, hogy hibásan jártunk el. Vétkeztünk egyénileg és vétkeztünk mint nemzet. Karel Havlíček maga vétkes korai haláláért, mert nem értette meg, hogy az osztrák kormány nem számúzi őt Brixenbe, hanem gyógykezeltetni küldi az Alpokba, viselve az összes költségét. Ez az ártatlan ember nem látott a jövőbe: nem fordult a bécsi urakhoz, kérve tartózkodásának meghosszabbítását... Így történhetett meg, hogy honunkba már megrendült egészséggel tért vissza, és kisvártatva meghalt.

Božena Němcová megtakarította volna magának a mellőzést meg a nyomort — s magas kort megér —, ha úgymond megfogadja barátai tanácsát és emigrál Amerikába, ahol illően javadalmazott állásra lelt volna, mint kézimunkatanárnő.

És a szerencsétlen Emanuel Arnold, hát nem kikönyörögte magának az akasztófát, a börtönt és a száműzetést a maga tiszteletlen viselkedésével, melyet a hatalom és a gazdagok iránt tanúsított? („A gyárosok gazdagsága abból a forrásból fakad, hogy a munkás folyton rongyos”; „a dologtalan gyárosok pénze a dolgozó ember ura” 1849.) Hát nem a saját lelkiismeretén szárad — az örökös kverulánssága! a javíthatatlan makacssága! —, hogy elhagyottan és elfeledve halt meg egy szegényházban?

De vétkezett a nemzet is. A csehek visszautasították az elnémetesülést, és volt bennük annyi merészség, hogy modern nemzetként tételezzék magukat. Ebből a megbocsáthatatlan hibából ered az összes többi: 1848-ban nem jelentek meg a frankfurti parlamentben, nem voltak hajlandók csatlakozni a német birodalomhoz; az első világháborúban „elárulták” a Habsburg-monarchiát, „szétverték” az osztrák—magyar hatalmat — és ezzel elindították az egymást követő katasztrófák sorát. Téves döntéseikért jogosan érte őket a büntetés: 1938, 1968.

Mindezen bűnök orvosságaként, mint kihasználatlanul maradt humanista alternatívát szokták fölemlegetni a tartományi patriotizmust és a Bohémia-tudatot. Ilyenkor azonban nem veszik tudomásul, hogy az elképzelés belesűríthető egyetlen mondatba: „weder Deutsch, noch Tschechisch, sondern Böhmisches”.¹ Az elképzelés nem két, hanem csak egy nemzetet ölelt magába, és Bohémia nem két nemzet hazája lett volna, hanem

¹ A mondás szerzője Leo Thun gróf, akinek szavait Franz Grillparzer jegyezte föl: „[...] er hat die tschechische Nationalität in Schutz genommen, welche Nationalität nur den Fehler hat, dass sie keine ist, so wie die Czechen keine Nation sind, sondern nur ein Volksstamm, und ihre Sprache nichts mehr als ein Dialektik.” *Werke*, Wien 1925, 16. kötet, 34. o.

csak egy olyan földdarab, ahol egymás mellett, vagy inkább egymás alatt — egyik lent, másik fent — élt volna (békében, nyugalomban?) a németül beszélő *nemzet* és a cseh *alnemzet*, melynek hamuban parázsló saját nyelvét csak az istállókban, a konyhákban, a mezőkön és a műhelyekben használták volna. Minden egyéb ún. magasabb (metafizikai, poétikai) tárgy kifejezésére idegen nyelvet kellett volna használni — az urak nyelvét. De a nemzet, szemben az al-, az elő- és a még-nemzettel, csak akkor létezhet, ha a saját nyelvén *mindent* kifejezni képes. „A nemzet legmagasabbrendű műveltségéhez tartozik, hogy mindent el tud mondani a saját nyelvén.”² „Elvész az a nyelv, mely nem képes tolmácsolni a legmagasabb szellemi igazságokat, védje akármilyen hadsereg, törvény vagy iskola...”³ Halott az a nyelv, melyből nem sugárzik kimeríthetetlen erő, nem képes kifejezni a kedély hullámzásait, csupán konyhai és műhelyhasználatra szorítkozik. A nemzet, mely idegen nyelvet kénytelen használni, hogy kifejezhesse a magasat és a fennköltet, szolgásgba süllyed, s közvetítőkre lesz szüksége maga *fölött*, hogy azzá váljon, amire a maga erejéből képtelen. Ezt csak akkor érheti el, ha a nép nemcsak a pragmatikáról, a hasznosságról és a hétköznapiakról fog az anyanyelvén beszélni, de képes kifejezni a metafizika minden finomságát és árnyalatát. Csak így tud az atomizált, pusztá lakosságszerű lét abba a formába, alakba és egységbe tömörülni, ami a nemzet. De a fölemelkedést hanyatlás is követheti.

A nemzet pusztá lakossággá silányodik, ha a nyelvet csak arra tartja, hogy megértesse magát a termelésben és a fogyasztásban, hogy szórakozzék és mulasson. A bukás nem hárítható el, ha a nemzet elveszti az érdeklődését minden iránt, ami túllép a hétköznapin, a megszokotton. Ekkor a beszéd a pusztá termelési—fogyasztási információcsere szintjére csúszik le, s ami e szint fölött van, az többnyire fölöslegesnek tűnik. A lakosság annyira be van szorítva a saját életkereteibe — léte a csűr, a vályú meg a gondoskodás körül forog —, hogy se ideje, se szüksége metafizikai kérdésekről beszélni, melyekbe természetesen beletartozik az emberi és a nemzeti lét értelmére való rákérdezés is. Így ezek kikerülnek a nyilvános beszéd tárgyai közül. Egy fiktív termelékenységgért folytatott hajszában a lakosság még azt is elutasítja, hogy odafigyeljen a metafizikai vitákra, melyeket terméketlen szócséplésnek tart. Ha a „rabszolgaság” — hasonlóan a latin „infans”-hoz — azt jelenti: ki vagyok zárva a tanácskozó gyűlésből, egy hangot sem tudok kiejteni, ha a *közösség alapvető kérdéseiről* van szó — akkor a beszéd alászállása a közelgő katasztrófa figyelmeztető jelévé válik. A nemzet pusztulás elé néz, ha fölhagy érdeklődni *minden* iránt (az egész, az a „konkrét totalitás”). Lekötelezi magát *valami*

² J. Hoffmeister: *Dokumente zu Hegel's Entwicklung*, Stuttgart 1936, 339. o.

³ Ot. Brežina levele Fr. Bílekhez 1909. március 8-án. In: *Dopisy Ot. Brežiny*, Praha 1932.

(részleges) dolognak, mint ami egyedül reális és hasznos hajtó — s a végeredmény átváltozik egy apró csavarokból álló gépezetté, ami bárki és bármi által uralható.

Térség

Annak a vitathatatlan megállapításnak a másik pólusán, hogy a csehek Közép-Európában élnek, az a kétely áll: voltaképpen mi is Közép-Európa?

Közép-Európa egy történelmi tér. Ezzel két dolgot mondunk: egyrészt egyoldalú és félrevezető állításként elvetjük mindazokat az elképzeléseket, melyek Közép-Európa fogalmát dicső nevek felsorolásával azonosítják, s pusztán földrajzi meghatározás alapján — egy sajátos közös kultúra fikciójával — besorolják ide a térségben élő összes népet és nemzetiséget. Másrészt azonban arra ösztökéljük a gondolkodást, hogy keresse és vizsgálja e térség történetiségének sajátosságát és lényegét.

(Kafka és Hašek önmagában korántsem jelenti Közép-Európát. „Hašek és Kafka”, 1963 — ez nem egy irodalmi tanulmány címe volt, hanem provokatív emlékeztető a groteszk és a modern kor kapcsolatára. Egyúttal látható, de közvetett kifejezése volt Prága iránti tiszteletnek, melynek elbűvölő európaisága három egymást kölcsönösen befolyásoló elem — a cseh, a zsidó és a német — együttélésén, versengésén és vitáján alapszik.)

Milena Jesenská, Közép-Európáról írt tanulmányában 1938 körül, vonakodott alkalmazni a „térség” kifejezést, mert fülében visszhangzott a rémes jelszó: „der grossdeutsche Raum”. De hová jutnánk, miféle mizériák mesterkedésének engednénk, ha csak azért mondanánk le néhány alapvető szóról, mert időlegesen hatalmába kerítette őket egy ideológia? Akkor ki kellene húznunk Európa szótárából nemcsak a térség, de a nemzet, a nép, az ember, a szerelem, a barátság vagy a szövetség szót is, hisz mindegyikükkel visszaéltek, főleg az elburjánzott reklám és propaganda korában.

Mi a lényege és különlegessége tehát annak a térségnek, amit Közép-Európának nevezünk? *Ez a térség egy vita.* A vita annak meghatározásáról folyik, mit jelent ez a térség. Nem szövegek értelmezéséről, hanem a valóság megértéséről van szó. Bármilyen szövegnél, textusnál magasabban helyezkedik el a kontextus, mint a történet és a beszéd eredeti egysége, mely tettekben, nyilatkozatokban, programokban, intézményekben és döntésekben valósul meg. Közép-Európa vitatott térség és a vita színtere: a vita arról folyik, hogy tulajdonképpen mi ez a térség.

E kontextus mindhárom magyarázata, melyről szó lesz, egyszerre kihívás és igény, iránytű és ösztönzés a cselekvésre. Ezen interpretációk mindegyike egymástól merőben eltérő és ellentétes beavatkozást, tetteket és aktivitást kényszerít ki. Közép-Európa olyan

történeti térség (porond? keresztút?), ahol ezek a különböző magyarázatok egymásnak ütköznek, harc és konfliktus közepette találkoznak.

A németek ezt a kontextust a „Mitteleuropa” szóval jelölik, és azt értik rajta, hogy Közép-Európa az *övék*. „Mitteleuropa”, ez igényt jelent arra a földre, melynek meghódításához minden eszközt igénybe vesznek: a gazdasági behatolástól kezdve a telepítéseken és a diplomácián át egészen a fegyveres megszállásig. *Mitteleuropa* tehát program, mely azon az elképzelésen alapul, hogy ez a földdarab öröktől fogva része a Német Birodalomnak. A németek úgy értelmezik Közép-Európát, hogy a terület az irányításuk alá tartozik, rájuk hárul az oltalmazó protektor szerepe. *Mitteleuropa* egyelőre alkalom és kihasználatlan lehetőség a kínálkozó politikai, gazdasági és végső esetben katonai terjeszkedés számára. Ezen a földdarabon érvényt lehet és kell szerezni a német tehetségnek: a szervezés, a szorgalom, a vállalkozó kedv és a kitartás *felsőbbrendű* képességének — szemben a helyi lakosság alacsonyabb rendű fájával („eine tieferstehende Rasse”).⁴ *Mitteleuropa* olyan érdekszféra és történelmi igény, melynek a „német szellem” kiválósága ad legitimitást. Ez rendet és szabályokat teremt a viszály és perlekedés dúlta térségben, példát mutatva a helyi lakosságnak, miként szorgoskodjék és tartson fegyelmet. Még a két világháborús vereség sem zúzta szét azt a megrögzött fölfogást, hogy Németországnak stabilizáló szerepe van Közép-Európában. Németország fölkészülten áll, hogy továbbra is eljuttassa a pártfogó szerepét.⁵ A cseh földnek Németországhoz való tartozását a németek évszázadok óta tartó természetes kötelékként fogják föl. A magától értődő dolgok nagy lerombolója sem kételkedik annak magától értődő voltában, hogy Csehország német föld, csak a vidéknek külön nevet ad: Böhmerland.⁶

Az orosz fölfogás eltér a német interpretációtól. A XIX. századi orosz nemesek számára — de Gogol, Dosztojevszkij és az emigránsok túlnyomó részének is — Közép-Európa csupán tranzitállomásként szolgált. Sajnálatra méltó átszállóhelynek tekintették Párizs, vagyis „Rulettenburg” felé vezető útjukon. Fogatot váltottak, és száguldottak gyorsan tovább. Aki lóhalálában siet keletről nyugatra, annak mindaz, ami a kezdő- és a végpont között fekszik, unalmas, isten háta mögötti hely, ahol nem érdemes huzamosabb ideig tartózkodni. Ugyanilyen másodlagos szerepet játszik Közép-Európa az orosz politikában is. A stratégiák csak mint ütközőzónát és fölvonulási terepet vették

⁴ Max Weber: *Polit. Schriften*, 1921, 17—18. o.

⁵ „[...] die Rolle der Schutzmacht der kleinen Nationen im mitteleuropäischen Bereich zu spielen” — hangzott el az 1964-ben rendezett Max Weber konferencián. *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965, 133. o.

⁶ Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 14. o.

számításba: külső védelmi övezetet láttak a térségben, mely sáncként fogja föl a fegyveres támadást, hogy megóvja a birodalom belsejét.

Mind a két nagyhatalom Közép-Európát *saját*, egymástól többnyire teljesen különböző érdekei szerint kezeli; nem történeti térséget látnak benne, csak alávett tartományt, melynek értékét, jelentőségét és kiterjedését *saját* fővárosukban jelölik ki — tehát a térségen kívül, máshol.

Ha a történelem játék, mely *előre* be van kódolva a birodalmak *hosszú távú* érdekeibe, ami újra meg újra a legkülönbözőbb módokon valósul meg, akkor a Közép-Európa földarabolására szőtt tervek, melyek a térséget az egyik vagy másik nagyhatalom befolyása alá kényszerítik, *tartós* stratégiának tekintendők, s illúziókat kerget az, aki ezzel nem számol.

Közép-Európa kontextusát *minden nemzet* szempontjából és érdekében elsőként František Palacký, és vele együtt Karel Havlíček gondolta át. Olyan mondatokban, melyeknek pátosza és ereje a Králicei Biblia buzgó forgatásáról tanúskodik, a cseh történész alátámasztja, hogy Közép-Európa olyan történeti térség, melynek sorsáról és jövőjéről csak azok a népek dönthetnek, melyek évszázadok alatt megtermékenyítették a földet, városokat és kultikus helyeket alapítottak, s mondáikban, dalaikban és legkülönfélébb írásműveikben — de elsősorban *kölcsönös érintkezéseik és harcaik* révén — Európa eme középső részére eredetiségük és sajátosságuk kitörölhetetlen bélyegét ütötték.

Mint történelmi térség, Közép-Európa maga az *ellenállás*, melyet a két és több oldalról szorongató birodalmi hódításvágygal szemben fejt ki. Az eredményes és a hajótörést szenvedett próbálkozások lépésről lépésre valósítják meg *valamennyi* nemzet szabadságát és egyenjogúságát.

Különbözőség

Palacký „osztrák állameszméje” valójában Közép-Európa eszméjét fejezi ki, de előfeltevéseiben egyúttal tükrözi az emberről és a világról alkotott elképzeléseit is. Ebben az ideában nincs semmi lokális, regionális, illetve múltidéző vagy múzeumba illő. A modern idők megváltozott körülményei között átgondolta a nemzet és az egyes ember helyzetét, s az „új mértékét” látva, két következtetésre jutott. Egyrészt elvetette azt a fölfogást, hogy vannak eleve uralkodásra rendelt és eleve rabságra ítélt nemzetek. Másrészt leszögezte: az ember sem nem üllő, sem nem kalapács, mert egyedül az „istenesség” viszonyítási keretében, a tökéletességhez való viszonyában lehet meghatározni — s éppen ezért vágyódik a szabadság meg az igazságosság után.

Palacký ebből a két alapelvből indult ki 1849 decemberében tett, programértékű nyilatkozatában. A kérdésre, hogy mit vár Ausztriától, világosan felelt: igazságosságot. Válaszcikkét Franz Grillparzer ezzel a mondattal indítja: „Palacký professor megbolondult.” (Herr Professor Palacky ist wahnsinnig geworden.)⁷ Hogy lehetne a vita heveségét megmagyarázni, ha tudjuk, hogy mindketten Ausztria megőrzéséért szálltak síkra, s mindketten figyelmeztettek az orosz és a porosz uralmi törekvésekre? Úgy tűnik, mintha Grillparzer (1791—1872) azt a szemrehányást tenné Palackýnak (1798—1876), hogy nem tudja, miképpen működik a világ: az erényt elébe helyezi a realitásnak, s összekeveri a kettőt. Grillparzer figyelmeztet arra a különbségre, ami az egyenjogúság (Gleichberechtigung) és az egyenértékűség (Gleichgeltung) között van. Bár minden nemzet és minden személy azonos jogokkal rendelkezik, de ezen az egyenjogúságon belül a különbségek uralkodnak, melyek nem tüntethetők el az egyenjogúság által. Minden nemzet egyenjogú, mégis szakadék tátong közöttük, amennyiben az eredetiségről és fontosságról, a tekintélyről és befolyásról van szó. Egyes nemzetek Liechtenstein herceg tengernyi vagyonára hasonlítanak, más nemzetek szegénységre és vagyontalanságra vannak ítélve. Természetesen a különbség elsősorban a szellemi dolgokra, nem pedig a földi javakra vonatkozik. A Habsburg-monarchia arra hivatott, hogy garantálja a birodalom nemzeteit megillető egyenlő jogokat, de egyúttal tegye lehetővé az alkotó és vezető, illetve az utánczó és vezetett nemzetek közti *természetes* különbség érvényre jutását. A dinasztia az a mérleg, mely egyensúlyban tartja a formális egyenjogúságot és a tényleges különbségeket: az eredeti és utánczó, az uralkodó és engedelmeskedő nemzeteket. A monarchia egyesíti a hatalom és befolyás egyenetlenségét a formális jogok egyenlőségével. A dinasztia ezért kulcsszerepet játszik, szavatolja Ausztria fennmaradását. Csak a Habsburg-monarchiának van ereje hozzá, hogy a birodalom valamennyi népének biztosítsa az egyenjogúságot, s egyidejűleg garantálja a vezetők nemzetek fölrendelt helyzetét az uralmukban tartott másodrangú népek fölött. Innét csak egy kis lépés a gondolat, aminek persze a költő Grillparzer nem adhatott hangot, de amit gátítások nélkül, fönnhangon hirdetett meg Clam-Gallas gróf: az itteni népeknek abban áll a legteljesebb egyenjogúsága, hogy élhetnek, dolgozhatnak és meghalhatnak a dinasztiaért. („Auf den Schlachtfeldern liegen Tausende von tapferen Ungarn neben Tschechen, Deutschen, Rumänen, die nur eine Gleichberechtigung ansprachen, nämlich vereint für ihren Kaiser zu leben, zu kämpfen, zu sterben.” — Zajos éljenzés. — A bécsi Urak Háza 1861. augusztus 27-i ülése.) Eme különbség választja el Grillparzer osztrákságát (osztrák hazafiságát) attól a karikatúrától, amit a cseh nyelv — számtalan

⁷ Grillparzer: *Werke*, Wien, 14. kötet, 179. o.

változatban — „svarcgelb” tudatnak nevez. A Havlíček-től Hašek-ig terjedő cseh humor maradandó találmánya, hogy szellemesen fejezi ki az árnyalatnyi különbségeket: ausztriai, osztrák, osztrákos...

Grillparzer szerint a cseh nyelv csupán törzsi dialektus, melynek nincs esélye rá, hogy valaha is a világ négy-öt uralkodó nyelvéhez tartozzon. Ugyanakkor a csehek átkozottul balszerencsések, mert nem alkotnak nemzetet, csak valamiféle alnemzetet, s így kizárólag az alkotó nemzetek utánzására képesek. A csehek csupán másolnak, s akkor is megőrzik iskolás függőségüket, amikor lázadoznak tanítóik ellen. Ha föllépnek a német uralommal szemben, mint csehül beszélő németek járnak el. Tehet a cseh bármit, nem szabadul a sorsától, mely járulékos sors — a függőségen alapszik. Palacký, a cseh emancipáció szószólója úgy tűnt föl Grillparzer (vagy Marx) szemében, mint a német értelmiségi típusának csehül beszélő és szláv színekkel bemázolt képviselője.

Grillparzer és Palacký egyaránt Ausztria megőrzését kívánta, de teljesen eltérő módon. Grillparzer számára a megőrzés azt jelenti, hogy fönmarad a nemzetek eddigi szétválasztása uralkodókra és alávetettekre, s a monarchia biztosítja ezt a *status quó*t. Ezzel szemben Palacký úgy ítéli meg, hogy Ausztria csak akkor maradhat fön, ha teljesen átalakul: nemzetek olyan együttesévé válik, amelyben az egyenjogúság megszünteti az uralkodó és alávetett nemzetek közti különbséget. Ausztria szükségképpen szét fog esni, ha nem képes modern állammá válni, ha nem hajtja végre a mélyreható belső reformot. A monarchiának épp a saját érdekében kell a reformokhoz vonzódnia. Ausztria és Ausztria tehát nem egyforma. Grillparzer Ausztriája osztrák; a Palackýé viszont nem az, hanem ausztriai szellemű.

Az osztrákosság különbözik a „német szellemtől” és az „orosz lélektől”, s a velük folytatott versengésben öntudatosan domborítja ki a maga jellegzetes, alkotó szubsztanciáját — ami nem más, mint a legyőzhetetlen *Gemütlichkeit*. A „német szellemhez” hasonlóan az osztrák *Gemütlichkeit* is *aktivitást* fejt ki: föloldja és formába önti azt a pusztá anyagszerűséget, amiben a monarchia németül beszélő népei élnek. Ezt az anyagot annak az alkotó szubsztanciának a szolgálatába állítják, ami a „szellem” vagy a *Gemütlichkeit* névre hallgat. Ennek nyomán alkotások keletkeznek: állam, rend, kultúra, szimfónia. A Habsburg-tartományok kincseiből művek és alkotások erednek: a szubsztancia aktív tettei — ami maga az osztrák *Gemütlichkeit*.

Az osztrákság szelleme jóindulattal fordul a szlávok, de a magyarok és olaszok felé is, azt azonban nem tűri, hogy a monarchia természetes rendje megzavarodjék és fölboruljon. Az osztrákosság nem engedi meg, hogy hozzá hasonlóan a nem teljes jogú nemzetek is a történelmi események *alanyává* lépjenek elő. Amíg a szlávok a folklórral, a mondákkal és a régmúlttal azonosíthatók (Libuše, Žižka, Ottokár király), addig rokonszenvet ébresztenek egy szunnyadó és hatalomnélküli néptörzs iránt, de abban a

pillanatban, hogy a gyöngék és lesajnáltak életjelet adnak — és szubjektumként tételezik magukat —, korábbi csodálóik visszarettennek, s egységesen lépnek föl azok hallatlan merészségével szemben, akik nem hajlandók továbbra is a műélvezet és a sajnálkozó részvét tárgyai lenni, hanem a modern kor elveit *önmagukra is* alkalmazzák.

Az első világháború elején Grillparzer és Palacký vitáját Hugo von Hofmannsthal humoros hangvételben idézte föl, úgy állítva be a konfliktust, mint pillanatnyi személyes félreértést. Grillparzer „Palackýval polemizált, de miképp is fogalmazta meg kifogásait? Úgy, hogy Palacký túlságosan német, és a korabeli német eszméktől túlon túl hagyta magát elcsábítani”. Ezután olyan mondat következik, melyben a legnagyobb természetességgel bukkannak föl a régi, osztrákos előítéletek: „A csehek hozzánk tartoznak, ez Grillparzer számára isteni eredetű tény.” (Dass Böhmen zu uns gehört, dies war ihm gottgewollte Gegebenheit.) A szláv Csehország ugyanúgy Ausztriához tartozik, mint Stíria vagy Tirol, mert Csehország és az örökös tartományok szent és fölbonthatatlan egységet alkotnak.

Párbeszéd

Aki eltöprengett már Közép-Európa sorsa fölött, előbb vagy utóbb arra a következtetésre kellett jutnia, hogy bármi történik is a kontinens eme részén, az soha nem tekinthető részleges vagy regionális kérdésnek. Közép-Európa rendbetételét Palacký *egész* Európa ügyének tekintette, s Hugo von Hofmannsthal szerint Közép-Európa nem más, mint „Európa kicsiben”. A következtetés nem azt jelenti, hogy Európa sorsa ezen a területen dől el, vagy e nélkül a földrajzi középpont nélkül Európa semmit sem ér. Egy ilyen állítás csak azt jelenti, hogy Európa nem viselkedhet közömbösen saját középpontja iránt — nem fordíthat hátat neki.

Miközben mi közép-európaiak gyöngék és erőtlenekek vagyunk, nemzedékről nemzedékre Kant szövegeit tanulmányozzuk és kívülről fűjjük Puskin szavait; *ők*, akik erősek és hatalmasok, még a nevét sem ismerik azoknak, akiknek műveiről gondolkodniuk kellene önmaguk és egész Európa érdekében. Persze, tudatlanságuk a mi hibánk is. Hogy a művelt Európa a mai napig nem tudja, kicsoda Palacký, Mácha vagy Havlíček, ez azért van, mert mi magunk is tudatlanságban senyvedünk. A mi fölfogásunk Európáról gyakran provinciális, alatta marad a kontinens legnagyobb gondolkodóinak. Közülünk még senki sem próbálkozott azzal, hogy elképzeléseit beillesse az európai kontextusba. Egyikünk sem indított el egy olyan *imaginárius párbeszédet*, melyben a múlt nagy szellemei a mieinkkel társalognának Európáról és az európaiságról, miáltal visszatérnénk oda, ahol mindig is voltunk és vagyunk: az európai történetbe. Aki nem csak Közép-Európát akarja megérteni, de az európaiságot is, annak

képesnek kell lennie egy olyan párbeszéd elindítására, melyben azok az emberek szólalnak meg, akik a földi életben ugyan nem találkoztak egymással, sokszor nem is ismerhették volna egymást, de saját koruk és saját történelmi helyzetük alapján mindegyikük ugyanarról a tárgyról gondolkodott. Ebből az imaginárius párbeszédből nem hiányozhat Grillparzer és Palacký, mint ahogy Hegel, Schelling és Schlegel sem, de nem felejtethjük el meghívni és megszólíttatni Havlíček, Mácha vagy Hofmannsthal személyét — éppúgy, ahogy Montesquieu-nek, Hölderlinnek és számos további gondolkodónak is itt volna a helye.

Palacký ebben a fiktív dialógusban komoly és erős partnerekre számíthatna, akikkel együtt vallaná: Európa lényege — beleértve földrajzi közepét is — a modern korban nem lehet a kard vagy a korbács, ahogy semmi sem, ami egy *monopolisztikus* vagy monarchikus elvből fakad. Európa lényege az összes nemzet összhangján alapul, ami nem ismer semmiféle kivételességet vagy kizárólagosságot. A cseh történész bizonyára örömmel üdvözlölné az 1734-ből származó gondolatot: „Kérdezhetjük, lehetne-e a mai Európában egy olyan nemzet, amelyik a régi rómaiakhoz hasonlóan az összes többi nemzet fölött uralkodnék. Azt hiszem, minden ilyesmi erkölcsi szempontból ki van zárva.”⁸

Az imaginárius párbeszéd során alaposan meg kellene vizsgálni azt a kérdést, hogy a modern korban mely intézményeknek van egyesítő hatalma. Vajon az állam, az egyház, a közgazdaság, a technika, a bürokrácia vagy a hadsereg közéjük tartozik-e? Friedrich Schlegel vitatta Hegel fölfogását, aki szerint az állam nem más, mint az ész megtestesülése. Schlegel bizonyítani igyekezett, hogy a reálisan létező osztrák monarchia fölötté áll a porosz állam pusztá racionalitásának, mert az élet konkrétságát, egyetemességét és teljességét képviseli. Mindkettőjükkel szemben Schelling azt a fölfogást védelmezi, hogy a modern kor együttműködést követel, de az állam — mint külsődleges — és az egyház — mint belső természetű képződmény — egyúttal különbözik is egymástól. (Lásd: „Stuttgarter Privatvorlesungen” 1810.)

De a dinasztia, az állam vagy az egyház kimerítette-e minden lehetőségét, ami a rendelkezésére áll, hogy egyesítő hatalommá váljék? A szakirodalom⁹ eddig Hegel és Schlegel álláspontjának a különbségét vizsgálta, szót ejtett Közép-Európáról és Ausztriáról is, ám hallgatott a valóság ama részéről, mely a két filozófus vitáját a „Dunai térség” átfogóbb kontextusába helyezi. Palacký, Havlíček és Mácha még *további* fontos

⁸ Montesquieu: *Oeuvres complètes*, Paris 1951, 2. kötet, 19. o.

⁹ Rosenstock–Hussey: *Die europäischen Revolutionen*, Jena 1931, 425. o.; Ernst Behler: „Schlegel und Hegel”, in: *Hegelstudien* 1963, 2. kötet, 232. o.

lehetőségekre mutattak rá, amikor az egyesítés alapvető erejét nem a hagyományos intézményekben — mint állam, hadsereg, bürokrácia — fedezték föl, hanem olyan, eddig mellőzött erőknek tulajdonították, amilyen a nemzet, a civil közösség és a haza, mert ezek fölött állnak a dinasztia, az egyház vagy az állam érdekeinek. A cseh demokraták számára sem az állam, mint az ész megtestesülése, sem az eszményített rendi berendezkedés, élén a katolikus egyházzal, nem hozzák létre az egyesítés és a szabadság intézményeit.

Az elnyomott cseh nemzet történelmi helyzetéből fakadt, hogy a *rajta és vele szemben* uralkodó idegen felsőbbtség, idegen hadsereg és bürokrácia, idegen nemesség és jórészt idegen egyházi hierarchia ellenében olyan erőforrás után kellett néznie, amivel maga is rendelkezett. Ezt az egyesítő erőt a *civil közösség* eszméjében találta meg. Hogy mennyire a civil közösség eszméje határozta meg a kor légkörét, azt legjobban az 1871-es év mutatja. A cseh demokraták rokonszenveztek a párizsi kommünnel, ami önmagában is figyelemre méltó, de még meggyőzőbb az az érvelés, hogy a francia munkások a versailles-iakkal szemben és a cseh nemzet Béccsel szemben egyazon ügyet védelmezett — *a szabadon választott civil önkormányzatot*.¹⁰

Szimbiózis

Oroszország Európához tartozik, miként Cseh- és Németország is, ám ezt a tényt az oroszok esetében gyöngíti az a körülmény, hogy náluk — szembeötlőbben, mint bárhol — Európa átváltozik saját karikatúrájává: a másolat, a kópia elfödi az eredetinek a lényegét. Már Havlíček észrevette, hogy a cárizmusban az európaiság karikatúrája jelenik meg. Az oroszok utánozzák Európát, átvesszik külső jegyeit, de az európaiság lényege idegen marad tőlük.

Havlíček úgy írja le a cárizmust, mint az elnyomott parasztok és elnyomott nemesek együttesét, akik össze vannak fűzve az erőszak és az obskurantizmus kötelékével. A parasztokat és a nemeseket az a közös elképzelés köti össze, hogy az erőszak a valóság természetes része, enélkül minden rend szétesnék. A cárok jönnek, a cárok mennek, de a despotizmus marad. Aki anélkül űzi el a cárokat, hogy a cárizmus átkától megszabadulna, más formában viszi tovább a régi uralmat és a megkövült szokásokat. A cárizmus fölfogható úgy, mint az aljasság és az arrogancia szimbiózisa, ami egyaránt tetten érhető a durvaság és önkorbácsolás, az alázatosság és üdvözlés, a korlátoltság és messianizmus, a műveletlenség és góg együttes jelenlétében, mely korrumpál mindenkit, uralkodót

¹⁰ A *Slovan* című folyóirat 1871. augusztus 20-i és 27-i száma.

és alávetetteket, s bezárja őket egyfajta hamis örökkévalóságba, ahol minden folyton ismétlődik, kizárva egy új és valódi kezdet lehetőségét.

A poroszság ugyancsak egyfajta szimbiózist jelent, ahol az urak és az alávetettek egyazon akolba vannak bezárva, és a kölcsönös, vak engedelmesség alapján együttélésre vannak ítélve (Cadaverdiszplin). Kurta parancsolgatás fönn, kutya engedelmesség lenn, átítatva valami hűséggel, ami akkor is képtelenné teszi őket a lázadásra, amikor egy nyilvánvalóan rossz hatalommal kerülnek szembe.

A szimbiózis osztrákos változatában az alávetettek tisztelettel néznek föl az uraságra, a fényes külsőségekre, melyet a hintók, kastélyok, egyenruhák és tűziparádék jelenítenek meg. Ez visszahat az alávetettekre is, akik abban a fényességben keresik az igazságot, amit maguk körül nem találnak meg. Viszonzásul az uraság atyai jósággal tekint le a hűséges alattvalókra, dicséri szorgalmukat, engedelmességüket és jámborságukat, de korántsem habozik megbüntetni az ellenszegülést meg a rebelliót. De mikor az „idők szelleme”, mely forradalmi változásokat hoz, megérinti Európának ezt a részét is, színre lép a magasztos „citoyen” múlhatatlan pótléka, a kicsinyes és felületes, ám „treu und bieder” hős, a nevezetes *filiszter*. Nemcsak osztrákos, de különösen cseh változatában, melynek fő vonásai: óvatosság, dörgölözés a hatalomhoz, gőgös arrogancia a gyöngék irányában, nyálas jovialitás és halk pusmogás. A cseh filiszter „dörzsölt” virtuóz. Azon töri folyton a fejét, miképp lehetne mindent megkártyázni és mindenkinek az eszén túljárni, hogy bármilyen körülmények között a *maga számára* kedvező helyet biztosítson. Mindezt úgy teszi, hogy ravaszságát, a többiek átverését a legmagasabb életbölcsség szintjére emeli.

Poroszság, cárizmus, osztrákosság — a parazita szimbiózis három változata, mely korrumpálja az alattvalókat és az uralkodókat, beszorítva őket egy karikatúra-szerű együttélés kereteibe. Ebben a szimbiózisban a fenti tükröződik a lentiben, az alatt lévő az uralkodóban — ahogy „álmodik a nyomor”: fölkapaszkodni, vagy legalább megjárni az urat. Mind a két pólus bezárul így egy steril tükörképbe. A szimbiózis úgy jelenik meg a szereplők számára, mint „második természet”, amiben kikökhenthetetlen magától értődőségben élnek. Az a magától értődő, ami egyszer és mindenkorra elkezdődött, és mint megszokott mindennapiság egy kaptárára jár. Ezért már maga a szó, mely kétségbevonja a szimbiózis természetes voltát, új kezdetnek tör utat: bejelenti az együttélés valami egészen különböző módjának a lehetőségét.

A szimbiózis foglyaként senkinek sincs humorérzéke, lent és fent mindannyian saját úri és alattvalói szerepüket „állati komolysággal” játsszák, kinyilvánítva saját fontosságukat. Csak a *kívülről jövő* pillantás, melyet nem vakít el a tükör csillogása, csak ez leplezheti le a szimbiózist, mint nevetséges formát — egyúttal jelezve a cselekvő személyek karikatúrisztikus jellegét. Abban a pillanatban, amikor Havlíček föltárja az

alapokat, amiből az uraság és az alattvalók együttélése kinő, nyíltan kételkedni kezd a szent kettősség — Isten és császár — legitimitásában. („És mondom Néktek, ha majd lehet: / Isten nincsen, a császár mehet”, 1844). Amikor a megvesztegethetetlen jellemű közíró erre a fölismerésre jut, elkezdődik egy aligha sejtett változás, ami nem érhet véget másképp, mint a perverz szimbiózis szétzúzásával. Havlíček mindhárom szimbiózist az európaiság karikatúrájának tekintette: kipécézte nevetségességüket, és a kacagást a kritikai tudás részévé tette.

Havlíček számára demokrácia és humor kéz a kézben járnak. A demokrácia a humor termőtalaja, a humor védi a demokráciát a megmerevedéstől. A humor találékonyságot kölcsönöz a demokráciának, ízesíti az életet. Az így koncipiált és megvalósított demokrácia nem lehet csupán uralmi forma — a jogi szabályok és adminisztráció pusztá együttese, meg a szavazás és választás pusztá mechanizmusa —, de elsősorban életmódként valósul meg: az élet új stílusát teremtve meg. A demokrácia az osztrákosság, a poroszság és a cárizmus ellentétéként kel életre, mint forradalmi és fölszabadító alternatíva. Ebből következik, hogy a demokráciának valóban túl kell lépnie az osztrákosságon, a poroszságon és a cárizmuson. Nemcsak a béklyót kell széttörnie és eltávolítania, mely az erőszakosság és vak engedelmség, a filiszteri slendriánság és ravasz kisztílúság alakjában egyetlen nagy szimbiózisba — az élet megfordított rendjébe — kényszeríti az uralkodókat és az alattvalókat, de főleg és elsősorban valami egészen más alternatívát kell kínálnia a szabad embereknek: méltóbb és emberibb együttélést és együttélést.

Lázadás

Hegel és Nietzsche filozofikus mondatának, „Gott ist tot”, mintegy ellenpontját alkotja Havlíček 1852-ből származó *költői* víziója a *lázadó és lefejezett istenségről*. A „Szent Vladimir megkeresztelése” című művében az általános demoralizáció forrásaként leplezi le a felsőbbbség és az alattvalók szimbiózisát. Egy perverz mechanizmus részeként ábrázolja az uralkodó hatalmi struktúrákat: cár, udvari kamarilla, hadsereg, rendőrség, bürokrácia, egyház. Az alávetett népet ugyancsak beilleszti a gépezetbe. A mechanizmusban az isten alakja mint közvetítő jelenik meg, egyaránt kiszolgálja a felsőbbbség és az alattvalók hiúságát és önteltségét, eleget kell tennie a partikuláris érdekeknek. Az uraság, a köznép és középpütt az isten — három elem szimbiózisát hívja életre, egészében a *látszólagosságot* testesíti meg. Valamennyi szereplő csapdába van zárva, mely mindegyiküket szorongatja és megalázó lakájszolgálatra kényszeríti. A felsőbbbség előtt az alattvalók reszketnek, az uraságra isteni tisztelettel néznek, életének édességét szeretnék megízlelni. Az uraság ugyancsak apró szolgálatokat tesz, így a hiúság, az

önteltség, a különféle vágyak pusztá eszközévé alacsonyodik, kiszolgáltatva magát az udvari kamarillának, mely hízelkedők, intrikusok, besúgók, jövődömondók meg hamiskártyások gyülekezete („a kamarilla tagjait csak nőnemű szavakkal jelölik”).

Fölsimerve a méltatlan játékot, amit a felsőbbtség és az alattvalók játszanak vele, az isten ráébred, hogy önmaga sem más, mint az általánosság pusztá fikciója. Az embereknek csak azért van szükségük istenre, hogy önző érdekeiknek érvényt szerezzenek. Az egoizmus szülte meg az istenség intézményét, melynek az a föladata, hogy a reális élet bizonytalanságában a biztonság látszatát keltse. Kalmárkodás, szűkkeblőség fent és lent — az istent mindannyian a maguk alakjára szabják.

Az isten föladatai közé tartozik, hogy a felsőbbtség parancsait teljesítse, s az alattvalók panaszát és sirámain meghallgassa. Az ellentmondó, egymást tagadó és kizáró kérések mindegyike nála bizonyosan meghallgatásra talál, de mindenható hatalma nem terjed odáig, hogy ezeket egyidejűleg teljesítse is.

Abban a pillanatban, amikor az isten fölsimeri, hogy nem ő a világ egyesítő hatalma, fölmondja az engedelmisséget, megtagadja, hogy bárkinek is szolgáljon. Hisz léte pusztá játék, melynek menetét a partikuláris érdekek szabják meg.

A szimbiózis az élő emberek összekapcsolása, ám kölcsönös függőségük úgy jelenik meg, mint egy mechanizmus. A szimbiózis azt jelenti, hogy az élet és a mechanizmus kölcsönösen átjárják egymást — s ez egy élőlényekből összerakott masinéria működéséhez vezet. Ennek az élő mechanizmusnak a működését egy váratlan csapás rendíti meg: az isten, mely eddig varázserőként a gépezet működését szolgálta és fölemelte az önzést és a kapzsiságot — tehát egy teljességgel materiális törekvést — a szellem magaslatára, most hirtelen fölmondja a szolgálatot. Visszautasítja a lakájkodást, ami ember és isten számára egyaránt méltatlan. Lázadásával a gépezet működése ideiglenesen megakad, veszélybe kerül legitimitása. A látszólagos általánosság megszűnésével üresség keletkezik, az isten űrt hagy maga után. Ennek kitöltése több módon lehetséges: egyfelől a valódi egyetemesség és az igazi együvértartozás alapján, megnyitva a civil közösség kiépítésének lehetőségét, másfelől a legkülönbözőbb pótszerek gyártása és konkurenciája által, ami örök kísérletezgetésbe fullad, hogy a tátongó űrt *valamivel* kitölthessék, ami pótolná az egykori funkciót. Ennek a folyton keresett, de végleg soha meg nem lelt pótszernek az egyesítő istenség szerepét szánják, amire az urak és a szolgák egyaránt tisztelettel néznének föl. A bálvány szolgálatát istentiszteletnek neveznék el: a legmagasabb *érték* előtti jámbor hódolatnak. A közös bálvány látszólag azt jelképezi, hogy az emberek nemcsak világi életet élnek, nemcsak földközei vágyaknak és a mammonnak szolgálnak, de az új istenségben tisztelik a szellem értékeit is. Végül is a piederstálra emelt bálvány a nyilvánvaló kötelék és béklyó szerepét játssza, mely fiktív módon összefűzi az érdek és a *sóvárgás* különmeműségét, s így a külső máz eltakarja a

teljes belső széthullást, az általános elidegenülést, a mindenkinek mindenkivel szembeni ellenségeskedését.

A „Szent Vladimir megkeresztelése” nem a régi orosz krónikákat szedi versbe, hiszen a modern idők költői víziója. A cselekmény csak látszólag játszódik az egykori Kijevben, valójában napjaink megrázó eseménye. Arról a korról szól, melyben az istentelenség globálisan uralkodik. A modern kor isten nélküli és istentelen komédia, melyben pótszerek küzdenek a jogutódlásért: a legkülönbözőbb egyházak, szekták és frakciók vívnak a megüresedett helyért, harcolnak annak a térnek a megszerzéséért, ami az isten lefejezésével megüresedett. De mivel az összes pályázó csak utánzat és kópia, a konkurenciák kölcsönösen lejáratják egymást — a csata tetőpont és vég nélkül zajlik. Ami másodlagos és mellékes, az fölfelé törekszik: a haszonnal kecsegtető kiszemelt helyre — oda, ahonnan erőnek erejével kiűzték az istent. Ez a fejtetőre állított fonák helyzet a komédiázás kiapadhatatlan forrása. Amíg nem jön el egy világtörténelmi fordulat, megteremtve az igazi közösség világát, a modern kor saját tengelye körül forog: a szakadatlan, de hiábavaló keresés, a hamis istenek és bálványok fölállítása és ledöntése körül. A bálvány „mennydörögve zeng” az emberek fölött, megadva egoizmusuknak a „felsőbb megszentelést”.

Havlicsek művében nem kifejezetten a keresztény vagy a pogány isten lép föl, ahogy erre tévesen a Perun¹¹ név utalhat. A *lázkodó* és lefejezett személy azt az istent testesíti meg, akit a XVIII. századi fölvilágosítók tettek kritika tárgyává. Ez az isten nem a mennyekben lakik, de bele van vetve a világba, a földi élet működő masinériájába. Az isten és az isteni a földre van kényszerítve, mert az eszmék és ideák kifejezetten bele vannak ágyazva a társadalmi viszonyok folyamatába. Isten egyébként is csak *másodikként* mer szembeszegülni a többséggel: a kezdeményező, az első lázkodó a fölvilágosult ember (az „intellektuel” és az újságíró). Az első lázkodót a hatalom börtönbe veti, mert aki isten ellen támad, az a *felsőbbség* tekintélyét ássa alá. Az isten eközben a kritikai ész művében folytatja a maga lázadását. Előbb tehát a fölvilágosult értelmiséginek kell föllázadnia az isten ellen, fölismerve benne a fejtetőre állított szociális viszonyok eszményítését, hogy aztán a fölvilágosult szellem hatása alatt — belátva a szolgálat kínosságát — az isten is lázadni merjen. A rend és az igazságosság érdekében a világi hatalom halálbüntetéssel sújtja *mind a két* lázkodót, az értelmiségit és az istent. Biztonság kedvéért az elítélt istent előbb lovakkal tiporják agyon, s csak ezután hajtják végre a voltaképpeni ítéletet, a vízbefojtást, mert a kegyes folyó netán partra vetné az élő testet.

¹¹ *Perun*: a mennydörgés és a villám szláv istene (Ford.)

Miután az istent kivégezték, az istennélküliség kora jön el. Elmúlt a fiktív, egyetemes istenség ideje, az isten meggyilkolása iszonyú esemény, mely nyomokat hagy. Az ideiglenesség és a zűrzavar korszaka következik. Létjogosultságát veszti a felsőbbbség és az alattvalók szimbiózisa — egy ideig döcög még a rendszer, de végül az a társadalom lép a helyébe, amelyik megszünteti az urak és az alattvalók elavult osztályait. Az egyenrangúság azáltal valósul meg, hogy valamennyi szereplő átvedlik egy absztrakt rendszer produktív részévé, ami elhozza a gazdagságot, de amiből hiányzik a költőiség és az isteniség leghalványabb szikrája is.

Ennek a *költői* víziónak a háttérében Havlíček két — egymást átfedő — politikai gondolata jut kifejezésre: Mi a civil közösség? Miképpen lehet becsületesen politizálni? Annak a kérdésnek a történelmi mélységét és drámaiságát ragadta meg, hogy megvalósítható-e a civil közösség az általános és egyetemes istennélküliség korszakában, a folyton ismétlődő provizóriumok korában, amikor a becsület és a becsületesség ki van törölve az emberi együttélés szótárából. Miképpen valósítható meg a civil közösség, ha az emberek alá vannak vetve partikuláris érdekeiknek, s önző megszállottság hatása alatt cselekszenek? Hogyan létezhet a civil közösség, ha az emberek semmi általánosat nem ismernek el, ami összeköti őket a természettel, a térrel és idővel, s csak a határtalan vágy szavát értenék meg?

Megkésetttség

Gyerekes mesterkedés előírni a történelemnek, hogyan kellett volna haladnia. De ugyanilyen egyoldalúságban szenved a rejtett fatalizmus is, mely csak a végeredményt látja, s nem veszi figyelembe a történelem viszontagságos menetét, melyben keresztezik egymást a sikeres akciók és az elszalasztott lehetőségek. Az Osztrák—Magyar Monarchia uralkodó köreinek 1867 után *bőven* volt idejük, hogy támogassák és saját érdekükben érvényesítsék a dualista államból a trialista államba való átalakulást. Amikor egyesek 1918-ban, az elvesztett háború hatására elkezdtek érdeklődni ez iránt a lehetőség iránt, már késő volt. De ez az elkésetttség és a kínálkozó lehetőségek elszalasztása mégsem jelentéktelen, üres semmiség. Az elkésetttség — következményeivel együtt — maga is történelmi tény. Beérett lehetőség, mely kihúzta a talajt minden más szándék alól. Szét kellett-e Ausztriának hullani? A széthullás szükségszerű történelmi tény lett, miután az egymást követő események sorozata kizárta a lehetőségek közül Ausztria megmaradásának esélyét. Ausztria *csak* reformok által lett volna megmenthető, aminek eszméjét épp Palacký javasolta 1848 óta *mindenkinek*.

Ausztria—Magyarország 1918-ban megszűnt létezni. Szükségszerű volt-e szétesése? Vagy a széthullás különböző lehetőségek eredője volt, aminek csak egyik legfontosabb

tényezője lett volna Palacký javaslata az egyenjogú nemzetek demokratikus föderációjáról? Ennek a lehetőségnek a kizárása egyenesen vezetett a bukáshoz, a Habsburg-birodalom megszűnéséhez.

Palackýnak és Havlíčeknek a szemére lehet vetni, hogy a Habsburg-monarchiához való kapcsolatukban a lehetetlent kísértették meg: demokratikus hozzáállást vártak egy teljességgel reakciós és nem-demokratikus erőtől. És mégis, ez a szemrehányás csak részben jogos. Józan politikai számítás szerint a Habsburgok a kisebbik rosszat képviselték a cseh nemzeti ügy, de még a közép-európai demokrácia szempontjából is, mint a cárizmus és a poroszság. Palacký nem csupán a nemzeteknek, de az akkori birodalom uralkodó köreinek is olyan megoldást kínált, melynek fő gondolata így hangzott: Ausztria csak olyan előfeltételek mellett tud fennmaradni, ha megreformálja magát és az egyenjogú nemzetek föderációjává alakul, ahol mindegyik nemzet otthon érzi magát, anélkül, hogy szabadságáért, önállóságáért és nemzeti mivoltáért aggódnia kellene. Milyen Ausztriát akarunk? — kérdezte. Sem nem németet, sem nem szlávot, de igazságosat. Nem osztrákot (Grillparzer értelmében), nem osztrákosat (változatlan uralmi szerkezetben), hanem következetesen szabad gondolkodásút.

A Habsburg-dinasztia előtt az a lehetőség nyílt, hogy a brit minta alapján modern monarchia legyen, szimbólumaként a közép-európai föderáció egységének és az egyenjogúság fennmaradásának. Egy apró tény mutatja, hogy a császári ház bizonyos mértékig tudatában volt ennek a küldetésnek, amikor a saját helyzetét mint olyan erőt fogta föl, amelyiknek a Monarchia összes nemzete iránt pártatlan kedvességgel és igazságos szelidséggel kell viseltetnie. Grillparzer összegyűjtött művei első kiadásának utószavában Heinrich Laube magyarázza meg, hogy a bécsi udvar — a kezdeti lelkesedés után, ami a „König Ottokar” 1825-ös bemutatóját követte — miért lohadt le és viseltetett fönntartással. Nem lett volna ugyanis politikailag elviselhető, hogy a Habsburgok a birodalom legyőzött nemzeteinek sorsát emlegetik föl.¹²

Palacký közép-európai koncepciója fölszólítás és figyelmeztetés egyszerre. Igyekszik megmenteni Ausztriát, de tudja, hogy határozott belső reformok nélkül egy napon szét kell esnie. Két híres mondata közül az egyik így hangzik: „Ha Ausztria már régtől nem lenne. Európa, sőt a humanitás érdekében arra kellene törekednünk, hogy megszülessék.” (Frankfurti levél 1848.) A másik mondat viszont így hangzik: „Voltunk Ausztria előtt, leszünk utána is!” 1865.) Mindkét esetben *ugyanarról* van szó, s csak látszólag zárja ki egymást a két mondat. Közép-Európa alanyát ugyanis azok a nemzetek

¹² „Es passt in dieses System nicht, dass die Unterwerfung Böhmens unter das deutsche Macht- und Kulturgebiet gefeiert Würde.” Grillparzer: *Werke*, 6. kötet, 147. o.

alkotják, melyek *keresik* — konfliktusban, tévedésben és félreértésben — az együttélés és az együttlét módozatait, melyben megőriznék sajátos mivoltukat, de egyúttal kiépítenék a kölcsönös megbecsülést *mindenki* iránt, mint az egy és oszthatatlan szabadság és igazságosság képviselői iránt. Az államformák — föderáció, konföderáció, önálló alakzatok — ennek az alanyiságnak és a kereső nemzetek sajátos természetének a termékei.

Közép-Európa történelme ama hatalomnak (és szimbólumának) keresése, mely kiegyenlítené a különbségeket, legyőzné a partikularizmust, a kifelé húzó erőket és az összeférhetetlenséget, de nem a külső nyomás hatására, hanem belülről fakadó akarattal. Az ilyen rend belső erőforrásból ered, nem hasonlatos a külső erővel összetákoltt rendhez. A kérdés az, hogy a nemzetek mint történelmi szubjektumok az egyesítő hatalmat magukon kívül és maguk fölött fogják-e keresni, vagy saját magukban találják meg, s megértik, hogy együttesen tartják a kezükben az egység *szimbólumát*. A történelem meglepetésekkel és előreláthatatlan dolgokkal teli játék, és senki nem tudhatja előre, *hány* szubjektum vesz részt ebben a történésben, s ki mindenki mutatja föl azt a csalhatatlan jelet, ami bizonyítja a közös ügyből való elévülhetetlen részesedését és ezzel összefüggő belső rokonságát. Közép-Európa sorsa bizonyos fokig attól a kérdéstől függ, hány részre töredezik szét az a gyűrű, melynek mindegyik része biztatás a többieknek, hogy egyesítsék erejüket: töredékes létüket rakják össze egy kerek egészé, egy tökéletes alakzattá. Ideiglenesen együtt lehet ugyan tartani a nemzeteket nyers erővel vagy egy hamis eszmével (ideológiával) illetve e kettő kombinációjával. Amint ettől a béklyótól megszabadulnak, az a veszély fenyeget, hogy a partikularitás és a gyűlölködés keríti őket hatalmukba, s az összefogás gondolatát mindegyikük csupasz érdekké silányítja.

Ausztria szétesett 1918-ban, mert a döntő politikai erők elszalasztották a történelmi esélyt — későn jött meg az eszük, későn cselekedtek. A „rég jó Ausztria” utáni nosztalgia nem egyéb, mint új kiadása annak az esztelenségnek, ami az összeomlást okozta.

A csehek XIX. századi politikai törekvéseit a független állam megteremtése koronázta meg 1918-ban. Számukra a XIX. század 1918-ban ért a tetőpontjára. Ám ezzel az évszámmal teljesen új évszázad vette kezdetét, melynek lényegét aligha lehet megérteni Masaryk alapján, aki a demokrácia és a teokrácia harcából vezette le a „világfordalmat”. A cseh politikai gondolkodás tehát késésbe kerül, megreked a múlt századi elképzelések és forogatókönyvek szintjén. A cseh politikai kultúra egy helyben topog, amikor a tényleges folyamatok előterében nemcsak egészen új történelmi erők lépnek föl, de új szubjektumok és a történelmi szerep új pályázói is. A „csehszlovakizmus” koncepciója, mely az egységes csehszlovák nemzet létét föltételezi két — cseh és szlovák

...ággal, nem tükrözi Palacký eszméinek mélységét. A „csehszlovakizmus” nem eszme, hanem ideiglenesen érvényesülő pragmatikus elképzelés, mely saját magát és a történelmi valóságot is becsapja.

Ismétlődik-e a történelem? A történelem ismétli magát, de folyton-folyvást másképp. Ismétlődik-e a történelem? A történelem nem ismétli magát, de ugyanazok az események különböző köntösben játszódnak le. Az alaphelyzetek száma véges, de a cselekvő személyek száma és a háttér kimeríthetetlen. A történelem hősei azonban összetévesztik a valóság végtelen variabilitását és az alaphelyzetek korlátozott számát. Azt képzelik, megértették a leckét, de ismét az elődök hibáit követik el.

A csehek így olyan helyzetbe jutnak, hogy könnyen megismételhetik volt ellenfeleik korlátoltságát: az értetlen moralizátor és a nevetséges tanár szerepét fogják játszani az új, az ébredező történelmi szubjektum — a szlovákok vonatkozásában. Az elkészttség nem érti az idők szavát, olyan korszaknál ragad le, ami már a múlté. Az elkészttség nemcsak későn jön és lemarad, de mindenekelőtt nem érti, mi is történik tulajdonképpen — nemcsak a szereplők körül, de főleg saját magával. Az elkészttség a jelenen kívül él, a történelmi idő három dimenzióját fölcseréli a lezajlott történelem egydimenziósságával — így újra és újra az a veszély fenyegeti, hogy elszalasztja a soha vissza nem térő történelmi lehetőséget.

II. AZ ENYÉSZET

Közép-Európa 1938/39-ben megszűnik létezni. A pusztulás azáltal következik be, hogy a két katonai nagyhatalom összeroppantja a független és szuverén államokat, függő helyzetbe kényszerítve az egész térséget: „Anschluss”, „Protektorat Böhmen und Mähren”, „Slovenský stát”, „General Gouvernement” stb. A határok megváltoztatásával és az államok szétesésével egy olyan fenomén tör a felszínre, ami a modern kor lényegéhez tartozik. Neve: müncheni szellem, Auschwitz, elszuvasodás.

Középpont

Közép-Európa megszűnésében a középpont elvesztése tárul föl. A katasztrófa, mely Európa egyik darabját sújtotta, figyelmeztető jelként magasodik az egész kontinens fölé: Európa elvesztette középpontját és az emberiség perifériájára szorult — másodlagos helyzetbe. Az összes fordulat és változás, bárhogy nevezzük is el, csak annak a folyamatnak a része, hogy a periféria a centrum felé kerekedik. Az európai ember elveszíti középpontját, hogy a fölszabadult helyen egy hamis centrum telepedjék meg.

A középponti helyről kihullott emberiség már nem tart fenn közvetlen, baráti kapcsolatot a természettel és az idővel, a térrel és a költészettel, de mellékvágányra gördül.

Közép-Európa szétesésével olyan szakadék nyílik meg, melybe egész Európa belezuhan. A középponttól, vagyis az európaiságtól megfosztott Európa a közepszerűségbe süllyed le. Átcsúszik a közvetítő szerepébe: nem integrál, csak átad. Az átlagosság az egyetlen mérték, amit a többség elismer: hozzá viszonyít bármit, ami a keze ügyébe kerül.

Mi az a középpont, ami körül a dolgok keringenek, aminek az összes figyelmet szentelik, s ami az érdeklődés homlokterében áll? A modern kor a legkülönbözőbb ismeretek végtelen mennyiségét halmozza föl, de a leglényegesebből, vagyis arról, ami valójában történik, semmit, vagy majdnem semmit se mond. Gyártja és futószalagon önti magából az artefaktumok, hasznos dolgok, furcsa berendezések és apparátusok soha nem látott mennyiségét, de nincs hatalmában, hogy bárminek is megvesse az alapját. A legkülönbözőbb vágyak hajtják: uralkodni, birtokolni, híresnek lenni, folyton a nyilvánosság szeme előtt lenni — de hiányzik belőle az igazság és az igazságosság megkísértése. Gondoskodik a mellékes dolgokról, képzeletét különféle, az életet megkönnyítő eszközök fölfedezésére sarkallja, ám arra, ami a lényeges és a legfontosabb, nem jut idő.

Rilke és Heidegger erre a felszínességben való megragadásra az „amerikanizmus” terminust használják, ám ez a szó megtévesztő. Európa veszélyeztetettsége nem kívülről jön és máshonnan származik, hanem saját magából fakad, annak a *fölcserélésnek* a lényegéből, melyben a mellékes központiként jelenik meg, és e körül a hamis középpont körül forog minden. Európa nem került más kultúra vagy más kontinens uralma alá, de azok a folyamatok zökkentik ki, melyek a modern kor sajátosságát alkotják: a peremen lévő a legmagasabb helyet bitorolja, a másodlagos uralkodik a lényeges fölött, mely egyre inkább a peremre szorul, s mind a „normális” többség, mind az „intellektuális” kisebbség számára *nevetség*es jelentéktelenségbe fullad.

A rázúduló dolgok áramában, a mulandó, az eltűnő, a mindennapi használattal elkopó, de az élethez szükséges dolgok közepette — konfekció, autó, élelem, papír — a kultúra rendkívül egyedülálló dolgokat őriz meg. Ilyen a kút, a magányos fa a mezőn, a sas, a harangtorony, melyek révén nemzedékről nemzedékre száll az emberség és a költőiség, s csak ennek a *kétfajta* dolognak — a mindennapinak és a rendkívülinek — a harmonikus összekapcsolódása ad egy korszaknak jellegét és tartalmát.

A rossz is találékony, bár hiányzik belőle az alkotó és fölszabadító képzelet. Még 1968 nyarán a politikusok ünnepélyesen megígérik, hogy semmiféle „új München”-t nem engednek meg, s a legkülönbözőbb típusú irodalmárok egymást próbálják megelőzni az olyan javaslatokkal, hogy mit kellett volna tenni 1938 őszén, ám hónapok se múlnak el, s 1968 augusztusában München *megismétlődik*. Milyen korabeli tündér tudta volna figyelmeztetni 1938-ban a csehszlovák elnököt, hogy a főcsapást Prágára a szövetségeseink fogják mérni, akik *elárulják*, s csakis így teszik lehetővé a német agressziót? És ki tudott volna 1968 tavaszán tanácsot adni az akkori vezetésnek, hogy kivel szemben kell fölkészülni a védekezésre, amikor a fegyveres inváziót ez esetben maguk a szövetségeseink hajtották végre, és az árulás meg az agresszió egyazon történelmi szubjektumban öltött testet?

Megállapíthatjuk tehát, hogy „a történelem szavának a meghallói”, akik dúskálnak az ismeretekben, csődöt mondanak az *adott* pillanatban; azok, akik az utólagos tanácsokat osztogatják, semmit se tudnak arról, mi történik most, milyen veszélyek fenyegetnek a jelenlegi helyzetben. Nem képesek fölismerni azt a veszélyt, ami az emberek feje fölé tornyosul — azok feje fölé is, akik a történelmet csinálják vagy töprengenek rajta. Mély tudatlanságuk abból ismerhető föl, hogy a jól kigondolt magabiztos szavakat („most aztán védekezni fogunk”) olyan korban mondják, amikor a veszély nem csupán München ilyen vagy olyan kiadásában rejlik — tehát nem a müncheni szellem újabb megnyilvánulásaiban, hanem a müncheni szellem lényegében. Az összes elmúlt és eljövendő Münchennek lényege: a müncheni szellem.

A müncheni szellem alanya olyan erők előtt kapitulált, melyek meg akarják fosztani Európát az európaiságától. Az „igazi” Európa elviselhetetlenül meg hasonlik: nyugalma és jóléte érdekében normális állapotként kénytelen elfogadni, hogy megtűri maga mellett Európa karikatúráját, ami abban a két katonai nagyhatalomban ölt testet, melyeknek közülük volt Közép-Európa 1938/39-es fölosztásához.

München nem más, mint szomorújáték, melyben négy szereplő lép föl: az agresszor, aki nyíltan, a legkisebb skrupulus nélkül megszáll és bekebelez; az áldozat, aki nem képes vagy nem tud védekezni, így könnyű zsákmánynak bizonyul. A harmadik alak az az ellentmondásos figura, aki nem ért egyet az agresszorral, szavakban elítéli, de nincs meg a bátorsága és az előrelátása, hogy az agresszorban fölismerje a kor *alapvető* aljasságát, és ellenálljon neki. Habozva és kétértelműen, de hajlandó az agresszor tettét tolerálni, szemet húny fölötte, vagy locsogó moralizálásba téved, hogy „minden kor áldozatot követel”. Végül a kapituláns nyílt vagy csendes paktumot köt, viselkedését azzal magyarázza, hogy a túlélés fontosabb, mint a teljes pusztulás, vagyis az agresszív

hódításnak tett engedmény még nem jelenti azt, hogy minden remény elveszett. Ezeken a főszereplőkön kívül a müncheni szellemnek vannak epizodistái: az áruló, a kol-laboráns, a besúgó, a megfélemlített és a gyáva.

Az agresszor elé azokat vetik áldozatként, akiket a „korabeli ész” úgy ítél meg, hogy kevés jelentőséggel bírnak, valahol a peremvidéken fekszenek, ezért le lehet mondani róluk, hogy a támadó föllépése lassuljon vagy megálljon. Ez esetben mások esnek áldozatul, s a megbékélés indoklásának örök formulája van: valamiről le kellett mondani, hogy megmentjük a többség biztonságát és nyugalma. Max Scheler jegyezte meg, hogy a modern agresszivitásnak — amit a filozófus nem habozott azonosítani a korabeli kapitalizmussal — a védtelenek esnek áldozatul, kiknek nincs erejük, hogy a túlerővel szemben hatékonyan védekezzenek: a nők, a gyermekek, a természet. A huszadik század második felében a kíméletlen agresszió áldozatainak listájára további tételek iratkoztak föl: a város, a táj, a beszéd, a lélek.

A müncheni szellem révén az is föltáru, mit jelent az adott szó és ígélet megszegése. Az adott szó megszegésekor minden egyes hang megsérül. A szavaknak ugyancs nincs jelentése, ha elvesztik kifejező és fölszólító hatalmukat, s már nem tette, hűségre, barátságra és bátorságra szólítanak föl, hanem üresen kongó fecsegéssé válnak. Amikor a szó ereje elvész és a beszéd erőtlenné válik, megszűnik a felelősség is — a szó és a tett alapvető egysége. Amikor a beszéd üres fecsegésbe fullad, a cselekvés csak arra irányul, hogy megszerezze a kényelmet és a lét üres kellékeit.

A szó és a tett elválasztásával a beszéd pusztá időtöltéssé silányul: szép szavakra, melyek mögöl a földhözragadság durva sodrása tör elő.

Az adott szó kötelez és felelősségre von. Aki ígéletet tett, elkötelezte magát, hogy kiáll a szava mellé, bizonyítva jellemét. Ahol nem érvényes az adott szó, ott a gyávaság és a jellemtelenség az úr.

Theresienstadt

A városnevek a történelmi események különlegességét jelképezik, ezért összefüggés létezhet München és Auschwitz között. A bajor fővárosban megkötött paktum utat nyitott Közép-Európa megszüntetéséhez, s az európaiságra halálos csapást mért. München nélkül nem lenne Auschwitz. A második világháborúból okulva olvassuk Oswald Spengler 1919 őszéről származó mondatát: „das wirkliche Europa hört an der Wechsel auf”. A mondatot ironikus jóslatként lehet olvasni: Európa a végét járja és a Visztula mellett fog elpusztulni — az auschwitzi táborban.

Münchenből Auschwitzba egyenes út vezet, de az úton a megálló és átszállóhely Terezínél van, vagy pontosabban Terezín ősi városának az *átváltoztatásában*

Theresienstadt koncentrációs gyűjtőtáborává. Ez a transzformáció teljesen egyedülálló: általában egy tábor a „tágas mezőn” és a „szabad ég alatt” szokás fölverní, ahol csak néhány napig éjszakázik az ember, majd továbbáll a következő táborhelyre. De Terezín városának az átváltoztatása Theresienstadt táborává a következőt jelenti: Megmaradnak a téglá- és kőházak, de ideiglenes szállásként szolgálva, megmaradnak az utcák, de külön tömböket alkotnak, megmarad a tér is, de *Appellplatz* formában működik. Mi történik a városból táborrá való átalakulásban? Mit jelent az, hogy egy késői barokk várerődítményből 1941-ben gyűjtőtábor lesz, átszállóhely a gázkamrák felé? Mit árul el ez az átváltozás az adott korról, és hogyan függ össze Közép-Európa megszűnésével? A két folyó találkozásánál, melyek közül az egyik, a nagyobb, a már Sztrabón által emlegetett Albis (Elbe, Labe) az európai folyóhálózathoz tartozik, egyesítő és elválasztó határ egyaránt — hirtelen, szinte egy éjszaka alatt létrejön egy hibrid és masszív alakzat: a város-láger. A bekerített város a permanens rögtönítelő bíróság állapotában van, átrakodó helyként szolgál az emberanyag számára, melyet az egész megszállt Európából gyűjtenek össze, s melyet arra a célállomásra küldenek, aminek neve: halál. Csak abban a pillanatban, amikor Közép-Európa tönkre van téve, szét van morzsolva és ki van törölve a történelem térképéről, csak akkor változik át Terezín városa Theresienstadt gyűjtőtáborává, csak ekkor és *nem* korábban tudnak elindulni a vonatok, melyek a megszállt Európából zsidókat szállítanak a kijelölt helyre, Auschwitzba. Az eladdig ismeretlen hely a Visztula közelében hirtelen olyan régióba kerül, amely már nem képez átmenetet a két hódító hatalom és a biztonságot nyújtó nyitottság között. Auschwitz egy másik térség részévé válik, ami a katonai tábor, a harctér, a stratégiai elő- és utóvéd tere — ami a gyarmatosítás és a kiűzés helye.

Auschwitz csak azért válhatott végállomássá az említett milliók számára — eme megjelöléssel: „Endlösung” —, mert a müncheni szellem kiemelte az *európaiság* teréből, belevetve a tábor és a táboriság zárt világába.

A filozófusok a görög „logosz”-t olyan történészként írják le, mint amilyen az egybegyűjtés meg az összpontosítás. A *logosz* azt jelenti, amit Ferdinand Lassalle mond: „sowohl sagen als sammeln”.¹³ Az emberi tömeg tábornak nevezett gyűjtőhelyének van-e egyáltalán valami köze a görög szó eredeti jelentéséhez? Megnyilvánul-e a modern idők „logosza” a koncentrációs táborokban? Vajon az jellemzi-e a modern kort, hogy gyűjti és összpontosítja az emberi *tömegeket* a legkülönbözőbb típusú gyűjtőhelyekre: munka-, átnevelési-, büntető-, katonai-, vagy épp koncentrációs és megsemmisítő táborba? Az egész modern emberiség nem két vagy több táborra van osztva? Egyfelől

¹³ Ferd. Lassalle: *Die Philosophie Herakleitos*, Berlin 1858, 2. kötet, 326. o.

a „mi” táborunkra („világunkra”), másfelől az „ellenséges” táborra („világra”)? Vajon ez az egybegyűjtés és koncentráció („sammeln”), ami modern korunk kísérője, nem a görög „logosz” szó durva tréfája, nevetése és karikatúrája? Vagy a tábor valamennyi változatánál van valami *eltolódás* az antik logosztól az újkori „ratio” felé?

A megsemmisítő táboroknak nem volt semmiféle értelmes céljuk, s létezésük előtt megáll az ész: értelmüket ész nem fogja föl. Az ész nem érti, miért hozták létre őket, de ezzel csak azt bizonyítja, mennyire keveset ért a modern idők egész menetéből, s hogy mennyire elvakultan határozta meg magát, az ész egyik változata, a „ratio” alapján. A nihilizmus a modern kor bajjóslatú előjele, pusztít a pusztítás kedvéért, tetteit *nem indokolja*. A romboló erő nem ismer és nem ismer el racionális érveket. A pusztítás, mely ok nélkül és értelmetlenül emberek millióit küldi a gázkamrákba, annak a romboló erőnek a legégbekiáltóbb megnyilvánulása, ami a modern kor egészét sújtja. Ez a pusztítás tovább tart a koncentrációs táborok fölszámolása után is, nem kötődik hozzájuk. A romboló erő a természetet semmisíti meg, nyersanyagok és energiák lelőhelyévé degradálva azt, pusztítja a lelket, amikor szétárad a manipulálható pszichés folyamatokban. A pusztítás behatolt már a városokba és a tájba, belemar a nyelvbe és az érzékelés képességébe. Eredeti produktumai: a közömbösség, a kedvetlenség és az unalom.

Azoknak a rendszereknek, melyeket „totalitárius”-nak szoktak nevezni, alapvető jellemzője nem a koncentrációs táborok létezése, hanem a *táborszerűség*, vagyis az egész társadalom átformálása egyetlen hatalmas táborrá, amit egy szervezett kisebbség irányít és felügyel, betöltve a rendőri, a bürokratikus és a katonai diktatúra funkcióit. Ennek a militáns kisebbségnek mersze van a történelem irányításához is.¹⁴ Az egész társadalom táborrá való átváltoztatása és a táborszerűség uralma az emberek fölött azt jelenti, hogy kizárják és visszaszorítják az emberi lét két alapvető dimenzióját. Az egyik a *metafizikai dimenzió*, amit ideológiával helyettesítenek, a másik a *civil polgári dimenzió*, amit párthűséggel pótolnak. A polgári társadalomnak (nemcsak a termelők és a fogyasztók, de a polgárok társadalmának) totalitárius megszüntetése kizárja az állampolgárt a közéletből. Egyidejűleg bevezeti a vezetők (funkcionáriusok, aparatsziók) és a vezetettek (a parancsok meghallói és végrehajtói) dichotóm modelljét, mely a forradalom jelszavai alatt lép életbe a burzsoázia és (vagy) plutokrácia ellen. Hegel a maga idejében figyelmeztetett arra a veszélyre, ami a német „bürgerlich” szóban rejlik,

¹⁴ „Die Geschichte will geführt sein. Führung ist ein Wort, das es nur im Deutschen gibt.” H. Knittermeyer: „Das Gesetz der Sittlichen”, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 1940, 14. kötet, 244. o.

mert megkülönböztetés nélkül két jelentést kapcsol össze: a *bourgeois*-t és a *citoyen*-t. A náciizmus szellemi előkészítői számára a „bürgerlich” nemcsak az eladhatóságot és a korrupciót jelenti, de a nyugati mintájú parlamenti demokráciát is. A plutokrácia elleni nemzeti forradalom jelszavai alatt 1933-ban megszűnik a polgári társadalom, melynek helyét egy megfegyverezett tábor foglalja el.

Kizárólag megfegyverezett és fentről irányított táborként változhat egy társadalom azzá, hogy fönntartás nélkül, önként manipulálható tulajdona legyen mindazoknak, akik uralkodnak, és saját kezükbe kaparintják a politikai hatalmat. A *kisajátításnak* eme különleges módszere két dolgot takar: egyrészt a hatalmon lévő kisebbség (der Führer, die Partei) abszolút igényét a nemzet és a tömegek kizárólagos irányítására, másrészt a vezetettek és uralom alatt tartottak föltétlen alávetését, akiknek csak egyetlen föladatuk marad: a felsőbb parancsok és irányelvek teljesítése. A korabeli jelszavak és szófordulatok világosan mutatják, hogy a tábor-jellegű berendezkedésben a nemzet és a társadalom egyaránt lesüllyed egy ellenőrizhetetlen hatalmi kisebbség vagyonává, mely ezzel a tulajdonával kedve szerint rendelkezik. A „Der Führer und *sein* Volk”¹⁵ jelszót kiegészíti ez a szólam: „Die Partei und ihre Massen.” (Ezzel azonban nem szabad elleplezni azt a valóságot, hogy bizonyos mértékig a piac is a maga képére formálja az embereket, amikor bevonja őket saját működésének az erőterébe.)

A tábor (láger, campus) egészen egyedülálló mozgékonytságot és dinamikát fejez ki, ami azáltal uralja a XX. századot, hogy elsősorban úgy jelenik meg, mint minden dolog *mozgósíthatósága*. A modern ember mindenhez úgy közelít, mint manipulálható objektumhoz, vagyis olyan dologhoz, ami bármikor parancsra és utasításra vár, ami a hívásra *köteles* előlépni. Mindennek ez az általános mozgósíthatósága nem a militarizmus megjelenése és következménye, hanem a modern ember teljesen alapvető viszonyát fejezi ki a világmindenséghez. Ez a mozgékonytság másodsorban úgy valósul meg, mint likvidálhatóság és likvidáció, mint a dolgok és a valóság irányítható és birtokolható folyamatokká való föloldása, ami egyúttal annak a művészete, hogy mindent, ami ellenáll és szembeszegül, ami nem hangzik egybe és nem tartja a lépést, átváltoztassanak valami folyékonnyá, cseppfolyóssá és föloldhatóvá, ami belesimul a sodrás fő áramába. Az ellenszegülő megsemmisítése csupán része és marginális megjelenési formája annak az általános *fölordódásnak*, mely az áramlás, sodrás és előzőnlés gyorsuló folyamatában valósul meg. Olyan nagy szellemek is, mint Lukács György, bedőltek ennek a *szemfényvesztő* jelenségnek, nem vették észre ferdeségét és fonákságát; olyannyira azonosultak tényszerűségével, hogy fölemelték a filozófiai

¹⁵ H. Freyer: *Der Staat*, 1926, 108. o.

módszer — a dialektika — rangjára. A híres mondat, hogy a dialektika föloldja a merev dolgokat és beilleszti őket a történés folyamataiba, valamint hogy a valóság „komplex folyamat”¹⁶ — nem a dialektikus módszer jellemzője, mert eszményíti a modern kor föl nem ismert fonásait.

A modern kor univerzális mozgékonyasága harmadsorban különös jelentőséget tulajdonít a transzportnak. A transzport jelentése: egyik helyről a másikra átlendülni, folyton mozgásban lenni, szünet nélkül menetelni, sietni, megelőzni és előretörni. Mindezek a folyamatok, mozgalmak és törekvések nem ösztönösen és ellenőrzés nélkül bontakoznak ki, hanem szervezeten; és a szervezet a modern valóság egyik alapelemévé válik. Az első világháború elején Walter Rathenau, a német szervezés nagy tehetsége így írt: „A németek jellegzetessége, hogy bárhová állítják őket, összenőnek a föladatukkal és elfeledkeznek egész addigi létükről”.¹⁷ Az az ember, aki föladatával és küldetésével annyira összenő, hogy ettől nem tart távolságot (semmin se töpreng el vagy ütközik meg), a rábizott föladattal együtt *egy szimbolikus formát* alkot — csak ez az ember változhat hirtelen, látható átmenet nélkül nem-emberré: vak engedelmességgel teljesítve *bármilyen* munkát vagy funkciót.

A gyűjtőtábor, amelynek Theresienstadt a neve, valami mást jelent, mint az ostromállapot és a városban táborzó hadsereg: a gyűjtőtábor csak a modern kor találmánya. Az ilyen tábor úgy működik, mint egy hosszú transzport közbülső állomása, az emberi anyag átrakodó helye, melynek útja végül a krematóriumba vezet. Ebben a táborban egybegyűlnek az emberek, de nem maradnak együtt; megérkeznek, hogy ismét elmenjenek; ideiglenesen egy helyre vannak összezárva, hogy végül a földön vagy a levegőben mint hamu és füst szóródjanak szét. A táborokban gyűlik az emberi anyag, s további földolgozásra vár a tökéletesen működő technika által. Az anyag hatalmas mennyiségét nagyjából részben tehervagonokban szállítják a célállomásra, mint a cementet, a fát, a marhát vagy bármely más árut.

A transzport ezzel a paranccsal kezdődik: „Alles mitnehmen!” Ebbe a két szóba van elvarázsolva a bizonytalan jövő. Ez néha elbocsátást és hazatérést jelent, gyakorta kivégzésre való kiszólitást, de többnyire fölkészülést az útra a következő állomásig. A tábor az állandóság hiánya, az örökös sodródás megnevezése — útrakelés és érkezés —, mely kifejez egy helyet, ami nem szállás és megtelepedés, de közbülső megálló a következő cihelődésig. A tábor megtestesíti az értelmetlenséget: állandóan úton lenni. Hajsza, örökös mozgás, semmi megállapodás, csak be- és kikergetés — ezekkel a

¹⁶ Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923, 196 és 222. o.

¹⁷ W. Rathenau: *Deutschland's Rohstoffversorgung*, Berlin 1916, 19. o.

szavakkal jellemzi a gyűjtőtábor mindennapjait elhunyt barátom, Emil Utitz.¹⁸ Lökődösik, hajtják, űzik az embereket, az ország tele van a legkülönbözőbb transzportokkal: előrenyomuló és hátráló hadseregekkel, foglyokkal, menekültekkel, kitelepítettekkel és betelepítettekkel, halálmenetekkel.

Otthonukból nemcsak a külső, idegen hatalmak űzik ki az embereket, de saját nyughatatlanságuk is hajtja őket: erőltetett kíváncsiságuk — utazni az utazás kedvéért —, hogy megrövidítsék folytonos unalmukat, lerázzák az otthontalanság és a sehová nem tartozás érzését, azt az egzisztenciális bizonytalanságot, amit a gondolkodó így nevezett el: *das Unbehagen*.

A kitaszotttság és az otthontalanság nemcsak az elűzött, kiűldözött és kiutasított embereket érinti, de azt a többséget is, amely elvesztette a középpontot — tehát a valódi otthonát —, és egyik dologból a másikba kap, egyik céltalanságtól a másikig; folyvást abban a csalóka reményben, hogy a szépség és az otthon *máshol* van.

Elszuvasodás

A kor lényegét a költő ismeri föl, és találó nevet ad neki: elszuvasodás (kostižernost). Az 1938-as évben összpontosuló korszak az elszuvasodás kora. Szuvasodó idő, mely földhöz nyom és megfoszt a tartástól, gerincroppantó kor, mely gyávaságot szül: hazug szavak és beváltalan ígérek kerülnek napirendre, elkövekezik a csontvázak és a halállovagok ideje, akik bejárják a tájat s maguk után csak vér és pestis nyomait hagyják. A szuvasodás a csontvelőt támadja meg, a csont belső részét roncsolja; az időt és annak lényegét rágja át, az időt átváltoztatja nem-idővé, egy teljesen kedvezőtlen korszakká. A szuvasodás alattomosan, belülről támad, suttyomban, figyelmeztetés nélkül rág szét, majd hirtelen az egész építmény összeroppan és szétesik. A szuvasodástól megtámadott organizmus (nemzet, társadalom, állam) már nem képes az agresszióknak ellenállni. A szuvasodástól megérintett idő tehetetlen a gátlástalanság áradatával szemben, s átfordul egy szégyenérzést nélkülöző korszakba.

Mi képes ellenállni az elszuvasodásnak, milyen rezisztencia fékezi és szelidíti meg vadságát? Milyen tett képes az elszuvasodás korában „kiegyenesíteni a nemzet gerincét”?

¹⁸ Emil Utitz: *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře* (Az élet pszichológiája a terezíni koncentrációs táborban), Praha 1947, 3. o.

A szuvasodó idő megrabol. De nem ennek ellenkezőjét mondja a költő? „Kishitűek, csak a csontrágó időnek köszönheti” — Prága — „a szépségét”¹⁹.²⁰ Tehát az elszuvasodás adja és növeli a város szépségét? Az ilyen idő egyáltalán nem osztogat semmit, legkevesbé szépséget. Egyet tesz: mint kontraszt és ellentét, kidomborítja a város szépségét. Az elszuvasodó idő ugyanis nagy provokátor. A szuvasodással sújtott idő a provokációk kora: pusztulásában és romlásában egészen más időket *idéz föl és hív elő*.

A szuvasodással szembeszegülő város, mely menedéket nyújt a harcban, nem egyszerűen emberek és lakóhelyek halmaza, de élő egész, melyet egyaránt alkotnak homlokzatok és tornyok, Bach és Mozart zenéje, és egy kórusdal is, amelybe a nemzet emlékezete és a fejedelem hadvezéri alakja van belefoglalva: „A fejedelem súlyba helyezte dárdáját.” Abból áll a tudás, hogy ismerjük a dolgok súlyát és nyomatékát. Aki a tudást birtokolja, gondosan mérlegeli a szavakat és a tetteket, s csak akkor cselekszik, ha ennek értelmét és következményeit előre megfontolta. A merész tett mérlegelésből fakad. Aki fölmérte a szabadság súlyát, s tudja, mit jelent a szabadság, csak az képes tisztelni, csak az méltó rá. A tudás azt jelenti, hogy különválasztjuk a jelentős és a jelentéktelen dolgokat, döntünk az egyik mellett, míg a másikat elvetjük. Mint halandó lénynek, aki hibázik és saját tapasztalataira van ítélve, az embernek meg kell ismernie a nyomort és a szenvedést, hogy tisztelje az életet, meg kell pillantania a szuvasodó időt, hogy egészen más időkbe vágyódjék el, s megértse, hogy milyen a termő, termékeny és megtermékenyített idő. Ezért a szuvasodó időben valami olyasmi *emelkedik ki*, ami a termékeny időben született, s mint egy termő idő termése él és túlél. Csak a szuvasodó időben derül ki, hogy mi a város és mi az építészet. Az elszuvasodás elherdál és elfecsérel mindent, ami magasztos és ami magasságokba tör, s ezért a gerinctelen korokból hiányzik az architektúra is.

A fejedelem *súlyba helyezi* dárdáját: mérlegel, megméri fegyverét, vajon bírja-e a terhet. Számot vet mindkét lehetőséggel: föladja a harcot vérontás nélkül, nem szennyeződve be az erőszaktól, *vagy* szembeszáll a támadással, kockáztatva a maga és mások életét. Ki az, aki eképp helyezi súlyba fegyverét? A *történeti fejedelem*, aki elveti a kardot, vagy a költő fejedelme, akit a *képzelet* hívott életre, hogy oltalomra vezesse népét a sorsdöntő pillanatban, amikor a tényleges szereplők egytől egyig csődöt mondtak és kapituláltak? A dárda súlyának megmérése hasonlatos a szavak súlyának mérlegeléséhez. Aki mérlegeli a szavak súlyát, az a fegyverek súlyát is képes megmérni.

¹⁹ Parancs János fordítása

²⁰ Fr. Halas: *Torso naděje* (A remény torzója), Praha 1938.

Ezért tudja, hogy a fegyver milyen elviselhetetlen teher, s csak a kivételesen bátrak veszik vállukra — viselik a felelősséget.

Mind a két — történeti és imaginárius — fejedelem egyetlen személyben: a nemzet megmentőjének mitikus alakjában olvad össze. A két különböző, egymást kizáró alakot egybeforrasztja a név, mely nem tesz különbséget és felöleli mindkettőt: Vencel fejedelem. A nemzet tovább él és megőrződik ebben a *fájdalmas* meghasonlottságban, mely újra és újra nehéz választás és veszélyes döntés elé állítja: harcolni vagy kapitulálni? Megvédeni a szabadságot, vagy harc nélkül lemondani róla?

Tragikus lény

A város ellenszegül az elszuvasodásnak, de az *élő* embereket, akik nyílt harcban szembefordulnak vele, legyűri a túlerő. Közép-Európa pusztulásakor így születik meg a tragikus lény. A térség nem csupán Švejk, a legkomikusabb *irodalmi* alak bölcsője, hanem a történelmi tragédiákban *élő* embereké is. A tragikus lénynek mindaddig nincs neve. Mindmáig nem jött el a pillanat, hogy az utódok az egykor élt emberekben ismerjék föl az adott kor tragikus hőseit, akik ellenálltak a rossznak, s ebben a konfliktusban elpusztultak. Hogy egy ilyen fölfedezésre sor kerüljön, előbb az egykor élőknek alá kell merülniük a feledésbe, kiszabadítva magukat a kortársak emlékeiből, s csak ezt követően, a történelmi emlékezet tárhatja föl életük és művük tragikus lényegét. Az emlékek és az emlékezet szétartó utakon jár és ellenkező irányba halad. Az emlékek rendszertelenül gyűjtik egybe a fontos és kevésbé fontos dolgokat, a történelmi emlékezet viszont a lényegest őrzi meg és domborítja ki. Az emlékek azt őrzik a halottról, ami a személyes élmények törmelékei közt maradt fenn: kirívóan vagy izléstelenül öltözködött, bottal vagy kalap nélkül járt, pénzt kért kölcsön vagy félelmetesen spórolós volt stb. Ezek a forgácsok és szilánkok részei ugyan az életműnek, de nem képezik az alapját. Az emlékidéző tanúk ezért rendre csodálkoznak, hogy ez és ez a személy, akit normális emberként közelebbről vagy távolabbról ismertek, micsoda különleges és abnormális tetteket vitt véghez. Ehhez hasonlóan, a nagy ember mindennapiságának a leírását betetőzik a hősiességről alkotott *saját* elképzelésükkel, és a földészett személyt a korabeli irodalmi heroizmus pózába stilizálják. Mivel a kortársak többnyire nem tudják, hogy a maguk korában mi történik és miért, a tragikus lényt félresiklott, kirívó alaknak látják, s csak az utólagos történelmi kép állapítja meg, *ki ő* voltaképpen.

A tragikus lénynek egy szemmel többje van („ein Auge zuviel”). A kivételes tisztánlátás különbözteti meg a tragikus lényt a többi embertől, s közvetlenül ez okozza pusztulását. Akinek eggyel több szeme van, jobban látja, mi történik *körülötte*, és azt is belátja, amit

látóként *tennie kell*, amit *megtenni* köteles. A tragikus lény nyitott szemmel ítéli meg a maga korát és helyzetét, s tisztánlátása révén olyan helyzetbe bonyolódik, amelyből csak egyetlen kiutat talál: a maga halálát. Az 1938-as évet nem lehet csupán előjátéknak tekinteni, amit kizárólag a később bekövetkezett események, vagyis a háború határoz meg. E rövidke időszakasz lényege nem az, hogy az utolsó háború előtti év, de egy privilegizált történelmi pillanat, melyben hirtelen föltárul a valóság, megvilágosodnak a történések, melyek addig és azután rejtve maradnak, vagyis egymástól látszólag függetlenül mennek végbe. Aki 1938-ban nyitott szemmel nézte az európai helyzetet, *egyaránt* el kellett könyvelnie Münchent és a müncheni szellemet, a koncentrációs táborokat és a politikai pöröket *mindkét* diktatúrában, melyeknek egyikével sem tudott azonosulni. Miközben mások *szemethunytak* München, a náciizmus vagy a sztalinizmus fölött, a tisztánlátó *mindezeket együtt* — mint a rosszat — észleli, s egyikkel sem tud lepaktálni. Maga a látó egy kilátástalan helyzetbe bonyolódik bele: vitába keveredik nemcsak mindhárom létező fenyegetéssel, de a *többséggel* is, mely realisztikusan gondolkodik, s az egyik veszély elleni harcban hajlandó tolerálni, elnézni és bagatellizálni a másik és másfajta rosszat.

Akiknek egy szemmel többjük van, azoknál keverednek gyanúba, akik behunyják szemüket a fenyegető veszély előtt, akik nem akarják az ujjukat megégetni. Aki *egyidejűleg* kritizálja a müncheni szellemet, a koncentrációs táborokat és a politikai pöröket, *valamennyi* oldalon gyanút kelt, kényelmetlenné válik, senkit sem kötelez le.

Nem szívesen látott személlyé válik, a befolyásos egyesületekből ki van golyózva. Bár magatartásával a közösséget követeli, a szabad és gondolkodó emberek közösségét, mindenhol ki lesz közösítve, ahol a realista politikát művelik. Mivel *mindkét* diktatúrát elítéli, s nem titkolja a müncheni szellemmel és a kapituláns magatartással szembeni lenézését sem, csak idő és viszonyok kérdése, hogy a megbírált oldalak közül melyik ítéli el morálisan és melyik totalitárius rendszer küldi halálba.

Magában a halálban nincs semmi tragikus; a halál az ember természetes sorsa. Abban a pillanatban válik tragikussá, amikor a saját bátorságának az árát fizeti meg az ember, aki nem ijedt meg a rossz látszólagos mindenhatóságától és szemtől szemben föllépett ellene. Halálának pillanatában, kísérje azt akár a szó, akár a hallgatás, fölizzik a bármiféle rossztól való megszabadulás parazsa.

III. ÚJJÁSZÜLETÉS?

Képes-e Közép-Európa föleszmélni abból a katasztrófából, melybe 1938/39-ben és a következő években taszított? Újjászülethet-e Közép-Európa? Közép-Európa része

Európának, vele áll vagy bukik. A fenyegetés, melynek ki van téve, mindig egész Európát érinti.

Közép-Európa a Kelet és a Nyugat közt fekszik, a Német- és Oroszország közti térségben, de ez a „közöttiség” nemcsak a térségre értendő, mert elsősorban választás kérdése. Közép-Európa pörösködést jelent a demokrácia és a háromfejű nem-demokratikus szimbiózis — osztrákosság, poroszság és cárizmus — között. Ez a bizonyos „között”, mely azonos Közép-Európával, elhatározó *döntés* egyfelől az uniformizálás és a gleichschaltolás, másfelől a tarkaság és a pluralizmus között. Ez egyúttal *választás* a gyűlölködés, civakodás és széttagoltság, illetve az egység és a kibékülés vágya között.

Amikor annak idején Palacký azt a gondolatot fejtette ki, hogy a „villamos- és gőzerő” alkalmazásával a világ „új mértéket” nyer, nem sejtette, hogy szavainak lényege egy *kérdés*: Vajon a „villamos- és gőzerő”, vagyis a tudomány, az ipar és a technika elterjedése áldást vagy átkot hoz-e az emberiség számára? Mert mi is ez az „új mérték”? Milyen teret mér ki az embernek és a természetnek, a kultúrának és a nemzeteknek, az időnek meg a képzeletnek? Mi ez a mérték, mely fölmeri a modern kort, s méretei mérvadóak lesznek: Az új mérték milyen időt mér ki és milyen Európa születik belőle?

Palacký iszonyodott az uniformitástól és a steril egyhangúságtól, melyet — mint Európára leselkedő veszélyt — számára a pángermanizmus és a cárizmus testesített meg. De az „új mérték”, mely megadja a modern idők arculatát, nem rejti-e szintén magában a gleichschaltolás, az uniformizálás és a szürkeség veszélyét? Nem alakul-e át a „villamos- és gőzerő” föltartóztathatatlan haladása, vagyis a tudomány, az ipar és a technika egybetömörülő csoportja egy új *szimbiózissá*, ami még drasztikusabban fosztja meg az embereket és a természetet, a történelmet és a kultúrát a maga szabadságától, mint ahogy a tökéletlen történelmi szimbiózisok — a poroszság, az osztrákosság és a cárizmus — képesek voltak erre?

Nem lehetséges-e tehát Közép-Európának mint annak a helynek az újjászületése, ahol vita folyik az európaiság lényegéről, ami azonos azzal a kérdéssel, hogy Európa *egésze* miképpen tud bánni az „új mértékkel”? Ugyanakkor az „új mérték” nem foglalja-e magában azt a fenyegetést, hogy Európa, beleértve középső részét is, az európaiság egyetlen nagy *karikatúrájává* válik, mert fölébe kerekedik az új és modern *szimbiózis* gleichschaltoló hatalma.

(1969)

Utószó húsz év után

A szerzők régi szövegeiket a szokásnak megfelelően elnézést kérő jegyzetekkel látják el, hogy ennyi év után mi mindent látnak másképp és pontosabban, utalva arra, miképpen okultak az időből és az idő miképpen pontosította érzékeny műszerüket. Semmi ilyet nem mondok. De nem dicsérgetem a föltételezett előrelátást vagy a rálátás élességét sem. Csak a korok egyedülvalóságára figyelmeztetek. Vannak privilegizált pillanatok, amikor a valóság *maga* tárja föl saját lényegét, s minden attól függ, hogy találta-e egy *írnok*, aki híven lejegyzí, ami a felszínre került. A kivételes időkben, amikor egy pillanatra föltárulnak a valóság kincsei, s lényegük fölmerül a rejtett mélységekből, fontosabbak a jegyzők, mint a jósök és a próféták.

Az 1968-as évben, megváltozott körülmények között, más szereplőkkel és elütő korabeli színezettel ugyanaz történt meg, mint amit Közép-Európa 1938-ban már átélt. A figyelemre méltó történelmi és politikai játéknak három szereplője van: az agresszor, a kapituláns és az áldozat. A jelenetnek „müncheni szellem” a címe, s ami megismétlődik, az nem komédia, hanem bohózat. A *megismétlődő* játék világos és félreérthetetlen: egy bizonyos térben és időben a modern kor lényegét *jellegetesen* fejezi ki. A müncheni szellem nem ennek vagy annak az évnek az egyedülálló terméke, s nem határolható be helyileg sem. Nemcsak privilegizált idő, de privilegizált tér is van, ahol koncentráltan játszódik le az, amit a valóság globálisan tartalmaz. A müncheni szellem nem egy olyan történelmi tény, ami elmúlt és mögöttünk van, de folyton történő történés, ahol mindnyájan érintve vagyunk. A müncheni szellem a jelenünk: bele van építve a XX. század *alapjaiba*. Úgy látszik, 1938 és a rákövetkező évek a modern kort olyan színben tüntetik föl, hogy az egyes szerepeket *különböző* személyekre osztották ki: az agresszorra, a kapitulánsra és az áldozatra, akik közül senki sem hiányozhat, mindhárom *szükséges* a modern kort ábrázoló előadáshoz. Ám a modern kort az akceleráció és a folytonos tökéletesíthetőség jellemzi. A cselekmény, melynek kezdetén három személy lépett föl, egyre gyorsuló és *egyszerűsödő* folyamattá válik, amelynek működtetését egy számítógép végzi. A történet ma úgy játszódik le, hogy a korábbi három helyett csak egyetlen szereplő lép a színre, aki egyszemélyben agresszor, kapituláns és áldozat. A müncheni szellem napjainkban az agresszíven működő *rendszerben* ölt testet, ami a kapituláció rendszere, s egyúttal olyan rendszer is, aminek a természet és a földgolyó, a táj és a beszéd, de elsősorban a lélek *esik áldozatul*. München „szelleme” („l’esprit de Munich”, ahogy a franciák mondják) a terjedő és terjeszkedő üreslelkűség, ami mindent utolér és megérint a maga erőszakos természetével, mert mindent *megenged* magának. A müncheni korszakban minden meg van engedve: mert meg van engedve minden, ami elkészíthető, elérhető és legyártható.

Korunk elvesztette mértékét, s mint mértéktelenség, irdatlanság és grandiozitás jelenik meg. Egyúttal banalitásként: elszegényítő és nivelláló átlagossággént. A mérték elvesztésével a *különbség* tűnik el, ami megkülönbözteti a valódi valóságot s a képekbe és jelszavakba vetített valóságot. A tömegmédiákban reprodukált valóság megkülönböztethetetlen *szürkeséggé* folyik össze, mely nem ismeri a jó és rossz, az emelkedett és alantas közti különbséget, mint ahogy a valódi és a fiktív közötti különbséget sem. A banalítás a rossz rejtekhelye, illetve a rossz átváltozott a mindenhol jelenlévő banalitássá, melyet adottságnak tekintenek. A modern ember megbékélt hű és tántoríthatatlan kísérőjével, a Semmi felé haladó rosszal, akinek rendelése szerint cselekszik: Megengedjük neked a komfortot, ha lemondasz ember mivoltodról, vagyis arról a képességedről, ami különbséget tesz a jó és rossz között, s tehetetlenségében alámerülsz a megalázó közömbösségbe.

A modern idő, mely a válság és a müncheni szellem kora, nem hanyatlás, hanem összetűzés, egyfelől a nekilendült s egyre tökéletesebb jómódot gyártó, de egyúttal rombolást hozó masinéria *őrültsége* és másfelől azok *bolondsága* között, akik nem sodródnak az árral, hanem szemben úsznak vele, nem sietnek, de meg-megállnak, s van bátorságuk, hogy a nyilvánosság előtt föltegyenek egy kérdést: Mire jó tulajdonképpen ez a hajsza? Közép-Európában ugyancsak él az európaiság, mint őrültség és bolondság harca. Közép-Európa ma is európai tér, vagyis olyan hely, ahol a romboló őrültség — melyet az elvakultság, süketség és csököttség hajt mindazzal szemben, ami van — találkozik a fölszabadító bolondsággal, melynek kürtjét olyan emberek fújják, akik tiltakoznak a masírozó agresszivitás ellen, lefestik természetét, rámutatnak nevetséges-ségére és jelentéktelenségére. Ezek közé a nagy és nemes bolondok közé tartoznak Közép-Európa szülöttei: Franz Kafka éppúgy, mint Jaroslav Hašek vagy Jan Patočka.

(1992 november)

(A cseh nyelvű kéziratból fordította: *Berkes Tamás*)

TÁJÉKOZÓDÁS

EGY SZOCIALISTA NACIONALIZMUS-ELMÉLET FELÉ*

SHLOMO AVINERI

I.

Hannah Arendt egyik legmeglepőbb fölfedezése *A totalitarizmus gyökerei* című munkájában az az állítása, hogy „a modern antiszemitizmus akkor növekedett meg nagyságrendekkel, mikor a hagyományos nacionalizmus hanyatlásnak indult”.¹ Ahelyett hogy az antiszemitizmust és a rasszizmust általában a nacionalizmus legszélsőségesebb és legpusztítóbb elburjánzásával azonosítaná, Arendt azt választja, hogy tőle idegen jelenségnek tekinti, reakciónak a nacionalizmus kudarcára. Könyvének egy másik helyén azt fejtegeti, hogy az európai társadalmak valamennyi osztályát, amikor konfliktusba kerültek az állammal, elárastotta az antiszemitizmus, „mivel az államot képviselő egyetlen társadalmi csoportnak a zsidóság tűnt”.²

Ez kétségtelenül rendkívüli nézet, s nem ez a hely alkalmas annak részletes kifejtésére, hogy Arendt, zsidó gondolkodó léte, milyen messzemenően internalizálja a zsidóságnak az európai gazdasági életben játszott szerepéről és a modern államban betöltött hatalmáról alkotott általános tézisébe az antiszemita zsidóság-képet és elméleteket. A nézetek ilyen affinitása nem tulajdonítható pusztán Heideggerrel való szoros kapcsolatának sem. Egy sokkal alapvetőbb szinten Arendt elsőként ismerné el azt, hogy a totalitárius ideológia áldozatai időnként — jóllehet öntudatlanul — magukévá teszik az üldözőik által rájuk vetített képeket és sztereotípiákat. *Eichmann in Jerusalem* című munkájában Arendt végig energikusan ebben az irányban fejt ki gondolatait, talán szélsőségükig hajtva őket; a modern zsidó életről és az antiszemitizmus okairól adott elemzése egy másik, kifinomult és tudományos igényű példája lehet az áldozat ilyen brutalizálásának.

* „Toward a Socialist Theory of Nationalism”, *Dissent* 1990, 447—457. o.

¹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei* (ford. Braun Róbert, Seres Iván et al.) Európa, Bp. 1992, 7. o.

² I. m. 30. o.

Akárhogy is van, Arendt nyilvánvalóan idioszinkretikus nézete az antiszemitizmus erősödése és a nacionalizmus hanyatlása közötti összefüggésről a nacionalizmus jelenségéről alkotott általános fölfogásához kapcsolódik, s így közvetlenül összefügg fő témánkkal, azaz a marxizmus álláspontjával a nacionalizmusról. Totalitarizmus-tanulmányában Arendt azt állítja, hogy a „nemzetállamok politikai közössége akkor jött létre, mikor egyetlen csoport már nem volt képes a hatalom kizárólagos birtoklására”.³

Itt nyilvánvalóan Marx visszhangzik, de ez a visszhang összetett és nincs világosan kifejtve. *Louis Bonaparte brumaire 18-ája* című munkájában Marx azoknak az osztályviszonyoknak a kifinomult elemzésére vállalkozott, melyekből Louis Napóleon, konzervativizmusnak és radikalizmusnak e különös keveréke eredt. A történelem bizonyos pillanataiban — fejtegeti Marx — az osztályviszonyok olyan finoman kiegyensúlyozódnak, hogy nincs osztály, amelyik képes lenne egyedül megszerezni a kizárólagos politikai hatalmat: mindegyik osztály elég erős ahhoz, hogy megakadályozzon bármelyik másik osztályt a politikai hatalom ellenőrzésében, de egyik sem elég erős ahhoz, hogy jogot formáljon magának az állam fölötti kizárólagos ellenőrzésre. Ilyen egyensúlyi helyzetben egy Louis Bonapartéhoz hasonló személyiség mindenki számára jelent valamit, egyszerre jelképez egy történelmi mítoszt és egy radikális üzenetet, egyszerre jeleníthet meg különböző és szembenálló osztályérdekeket, s így vetődhet föl, „mintha az állam teljesen önállósult volna”.⁴ A társadalmi és gazdasági osztályszervezettségétől való ilyen kvázi-autonómia Marx számára a III. Napóleon személyébe sűrített „törvénytelen születésű” kormányzati forma egyedülálló természetének a titka.

Ami Marx számára egyedülálló kivétel volt, nyugtalanító jelenség, s természetesen nem felelt meg a gazdasági infrastruktúra és a politikai felépítmény közötti viszonyról alkotott marxi tétel általános sablonjának, azt Arendt a modern nemzetállamok keletkezésének általános magyarázó modelljévé teszi. Ez Marxnak Louis Bonapartéről írt tanulmánya alkotó potenciáljára mutat (bizonyára egyike ez az általa valaha írt társadalmi és politikai elemzések legárnyaltabb és legdifferenciáltabb darabjainak); de ugyanakkor megmutatja a dilemmákat is Marxnak a modern állam és a modern nacionalizmus keletkezésével összefüggő kérdésekről kialakított álláspontjában.

³ I. m. 44. o.

⁴ Marx és Engels *Válogatott Művei*, Kossuth, Bp. 1983, I. köt. 475. o.

II.

Valamennyi történelmi jelenség közül, melyet Marx tárgyalt, a nacionalizmusnak, a nemzeti mozgalmaknak és a nemzetállam megjelenésének a földolgozása a legkevésbé kielégítő. Ezzel problematikus örökséget, valóságos „fekete lyukat” hagyott hátra a szocialista mozgalom számára, ahol ennek a XIX. és a XX. század egyik leghatékonyabb társadalmi és politikai erejével kellett szembenéznie.

Marx soha nem dolgozta ki szisztematikusan a nacionalizmus kérdéskörét, csak számos kijelentést hagyott ránk erről, műveiben szétszórva. Ezek némelyike nagyon általános szinten van megfogalmazva, míg a többi újságcikkekben kommentált egyes történelmi eseményekre adott válasz. Ezeknek a szétszóró utalásoknak a gondos elemzése megmutatja, hogy Marxnál két nacionalizmus-értelmezést különíthetünk el, egy 1848 előtti és egy 1848 utáni. Az 1848 előtti „premodern” paradigmának szeretném nevezni, az 1848 utáni „burzsoá” paradigmának.

A premodern paradigma (1. paradigma) *locus classicus*-a a *Kommunista Kiáltvány*-ban található. Itt Marx emlékeztet, tömör kifejezésekkel vázolja föl a tőkés piac egyetemesítő hatalmát. Ez az egyetemesítő nyomás Marx szerint megszüntet minden partikulárisat, legyen az helyi avagy nemzeti. A tőkés termelési mód Marx szerint az első, amely „[...] valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciók nagy bánatára kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak, és napról napra pusztulnak. Új iparok szorítják ki őket, amelyeknek meghonosítása minden civilizált nemzet életkérdésévé válik, olyan iparok, amelyek már nem hazai nyersanyagot dolgoznak fel, hanem a legtávolabbi égővek nyersanyagát, és amelyek gyártmányait nemcsak magában az országban, hanem a világ minden részén fogyasztják. A régi, belföldi termékekkel kielégített szükségletek helyébe újak lépnek, amelyeknek kielégítésére a legtávolibb országok és éghajlatok termékei kellenek. A régi, helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép. És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is. Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak. A nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mindinkább lehetetlenné válik, és a sok nemzeti és helyi irodalomból világirodalom alakul ki.”⁵

S továbbá:

„A népek nemzeti elkülönülése és ellentétei már a burzsoázia fejlődésével, a szabad kereskedelemmel, a világpiaccal, az ipari termelés és az ennek megfelelő életviszonyok

⁵ I.m. 140—141. o.

egyformaságával egyre inkább és inkább eltűnnek.”⁶ Innen ered Marx szállóigévé vált kijelentése, hogy „a munkásoknak nincs hazájuk”, s az a posztulátuma, hogy a jövőben „a proletariátus uralma még inkább eltünteti majd őket” (ti. a nemzeti elkülönülés formáit).⁷

A nemzeti különbségek ebben a paradigmában a többi *premodern* jellegzetességhez, a helyi szokásokhoz vagy az öltözködéshez hasonló: valamennyit fölszámolja a burzsoázia egyetemesítő rohama, s a proletárforradalom még tökéletesebben integrálja őket a világkultúrába.

Marxnak a nacionalizmusról alkotott gondolataiból ez az aspektus lett, kozmopolitizmusként és internacionalizmusként, a szocialista mozgalom örökségének jellemzője. Közben maga Marx finoman változtatott a nézetein, anélkül azonban, hogy ezt valaha is elismerte volna. A *Neue Rheinische Zeitung* szerkesztőjeként napról napra figyelemmel kísérte az 1848—49-es forradalmak eseményeit. Ezek során első ízben jelent meg jelentős politikai erőként, nagy súllyal a nacionalizmus, alkalmanként sokkal erősebbnek bizonyulván az osztályérdekekénél is. Marxnak ebben a korszakában született publicisztikai írásai hemzsegnek a különböző nemzeti mozgalmak jelentkezésére és a közöttük történt összeütközésekre vonatkozó megállapításokról — essék bár szó a németországi vagy az itáliai, a lengyel- vagy a csehországi, a magyar- vagy a horvátországi mozgalmakról. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen hatalmas erőt, mely látványosan megváltoztatta és újrarájzolta Európa térképét, határokat és államszervezeteket rendezett újra, nem lehetett többé alárendelni a premodern paradigmának, a premodern gazdasági formák pusztá függelékeként, melyet a tőkés piacgazdaság egyetemesítő erői éppen most készülnek belesöpörni a történelem személtládájába.

Marx 1848—49 után, főként a német és az olasz egység felé vezető fejlődés kérdéseire adott válaszként fejlesztette ki a 2. paradigmát. Ez a burzsoázia igényelte területi konszolidáció és mind hatalmasabb piacok *modern* felépítménybeli kifejeződéséként értelmezi a nacionalizmust. Ebben a paradigmában a nacionalizmus — távol állva a preindusztriális korszak bármiféle egzotikus és romantikus vagy romanticizáló ereklététől — Eric Hobsbawm későbbi kifejezésével élve: a kapitalizmus építőköve.

E szerint a paradigma szerint a kapitalizmusnak nagy gazdasági egységekre van szüksége: nem képes lényege szerint működni és fejlődni például a 37 kisállamra és városállamra osztott Németországban, melyek mindegyikének saját törvényei, vámelőírásai, politikai struktúrája és valutája van. Németország egyesítése, s éppúgy

⁶ I. m. 152. o.

⁷ I. m. 151—152. o.

Olaszországé, többé már nem pusztán a romantikusok álma, képzeletbeli, megfoghatatlan teuton erdőségekről vagy római dicsőségről; hanem a burzsoázia közvetlen gazdasági érdeke. A nemzeti ideológiák nem mások, mint ezeknek a gazdasági érdekeknek a legitimációi, felépítménybeli stratégiái. A *Zollverein*, a többségükben északnémet államok vámuniója, ami megelőzte Németországnak Bismarck alatt bekövetkezett politikai egyesítését, a modern nemzetállamok létrejöttének modellje. A nacionalizmus Marx számára nem premodern jelenség többé, hanem a kapitalista fejlődés és iparosodás sűrített kivonata.

Emiatt támogatta Marx, ha nem is elvi, csupán hasznossági megfontolásból, Németország egyesítését és Olaszországot úgyis: bármi, ami a tőkés rendszer fejlődését segíti, végső fokon természetesen a halálát is sietteti. Csak nagy vonalakban továbbmenve: a nagy egységek létrejötte hozzájárulhat a proletariátus adekvát osztálytudatának fejlődéséhez, ahhoz, hogy ne tereljük azt mellékvágányokra másodlagos erőfeszítések. Marx ezért támogatta az 1870–71-es porosz–francia háborúban Poroszországot: a háború hasznát abban látta, hogy az elősegíti a német egyesülést, s ezen keresztül az iparosodás és a kapitalizmus fejlődését, végső fokon a munkásosztály megerősödését. Mindannyian elképzelhetjük, hogy egy ilyen álláspont, mely figyelmen kívül hagyta a háború közvetlen okait, nem illett össze a radikális mozgalmon belüli más nézetekkel, azokkal, melyek az etikai megfontolásokra helyezték a hangsúlyt, s nem illett össze a Bismarck személye által jelképezett kormányzat oppozíciójával. A pusztán „erkölcsi” megközelítéseket kerülő Marxot azonban ez nem riasztotta vissza a „haszonelvű” megközelítéstől.

Ennélfogva tökéletesen odaillik a 2. paradigma következményei közé, hogy Marx szembehelyezkedett azoknak a különböző közép- és kelet-európai népeknek a nemzeti mozgalmaival, melyek megpróbáltak elszakadni az Osztrák–Magyar Birodalomtól, vagy önkormányzatot kivívni azon belül — elsősorban a csehekkel és a horvátokkal. Ezek és más, a Habsburg-birodalmat „balkanizálni” próbáló szláv csoportok eszerint reakciósak abban az értelemben, hogy esetleges sikerük lelassítaná az iparosodást és a gazdasági fejlődést Közép- és Kelet-Európában, s így akadályozná a proletariátus végső győzelmét. A cseheknek, a horvátoknak és a szerbeknek nem szabad önálló államokat létrehozniuk, éppen ellenkezőleg, a nagyobb német-osztrák piacba kell integrálódniuk. Hasonlóképpen érvel Marx egy másik esetben: Dániát végső fokon le kell nyelnie Németországnak — s Mexikót a fejlettebb és kapitalizálódottabb Egyesült Államoknak. „Progresszív” az, ami segíti a tőkés fejlődést, és „reakciós” az, ami hátráltatja, s az utóbbival szembe kell helyezkedni.⁸ A fejletlenebb területeknek és népeknek integrálód-

⁸ Engels esetében a szláv népek nem-történelmi természetéről elejtett néhány leereszkedő

niuk kell a fejlettebbekben, s a burzsoáziával nem rendelkező cseh nép végső fokon csak így, Német-Ausztriához kapcsolódva lesz képes ipari társadalommá fejlődni. Marxnál említést se találunk sehol az önrendelkezési jogról, se annak nyomát, hogy nemzeti mozgalmat pusztán e mivoltáért támogatott volna.

Marx álláspontja egyenes és világos, tökéletesen illeszkedik általános nézeteihez a fejlett és fejletlen társadalmak közötti viszonyokról⁹: teljes mértékben eszközként értékeli a nacionalizmust, és mentes annak önértékként való elismerésétől.

Mégis itt válik nyilvánvalóvá egy különös inkonzisztencia. Ha adott az elméleti érv, mely a nagyobb gazdasági egységeknek kedvez, s a fejletlenebb régiók fölszívódását részesíti előnyben a nagyobbakba és fejlettebbekben, úgy azt várnánk, hogy Marx támogatja a lengyel területek integrálódását abba a három birodalomba — a németbe, az osztrákba és az oroszba —, melyek fölosztották egymás között a történelmi lengyel államot. Ha Marx következetes, akkor a lengyelek sorsa nem különbözhetne a csehekétől, szlovénekétől, horvátokétól. A lengyeleknek rendkívül archaikus feudális társadalmi szerkezetük volt, nem volt lengyel etnikumú burzsoázia, a kereskedelmet zsidók és németek tartották a kézben. Marx mégis, egész életében, erősen támogatta a lengyel függetlenséget, a lengyel politikai integrálás helyreállítását.

Lehetne azzal érvelni, hogy a lengyel függetlenség oly nagy mértékben központi követelése volt az európai baloldálnak a XIX. században, ami rendkívül nehézzé, ha nem politikailag lehetetlenné tette volna Marx számára az elhatárolódást, azt, hogy bármiféle elméleti megfontolásaira való tekintettel a lengyel függetlenséggel szemben lépjen föl. Úgy tűnik azonban, hogy más meggondolások játszottak szerepet: egy átfogó forradalmi stratégiával összefüggő elgondolások diadalmaskodtak végül Marx általános elméleti elképzelésein.

Marx az 1848—49-es forradalmak kudarcától kezdődően annak a félelemnek a megszállottja lett, hogy Nyugat- vagy Közép-Európában bármiféle forradalmi mozgalom győzelmének a kivívását megghiúsíthatja egy cári orosz katonai intervenció. Ez a félelem nem volt alaptalan: mind 1812—14-ben, mind 1848—49-ben orosz katonai erők biztosították Európában a reakciós és konzervatív rezsimek győzelmét. Előbb Napóleonnal és a francia forradalom örökségével, utóbb a bécsi, prágai és budapesti

kijelentése adott némi mérget ezekhez a megjegyzésekhez. Néhány délszláv kritikai megjegyzést illetően vö. France Klopčič: „Friedrich Engels und Karl Marx über die ‚Geschichtslosen‘ slawischen Nationen”, *Marxismus und Geschichtswissenschaft*, ITH Tagungsbericht 19 (Wien 1984), 217—249. o.

⁹ Lásd a Karl Marx *On Colonialism and Modernization* c. általam szerkesztett kötet (Garden City 1968) Bevezetését, 3—31. o.

liberális fölkelésekkel szemben. A reakciós európai rezsimeknek mindkét esetben az oroszok segítségével sikerült javukra billenteniük az erőegyensúlyt, s így megerősíteniük vagy visszaszerezniük a népeik fölötti uralmat. Az 1850-es években Marx legfontosabb aggodalmainak egyikévé vált ez a félelem az orosz intervenciótól. Ebből az okból támogatta Lengyelország függetlenségét. Úgy gondolta, hogy a valóban független Lengyelország újra-megalakulása Oroszország komoly meggyöngyölését jelentené, s ami még fontosabb, ütközőállamot teremtené az így meggyöngyült Oroszország és a Nyugat között. Ezzel megnehezítené és valószínűtlenebbé tenné egy orosz ellenforradalmi intervenciót. Hasonló, Oroszországot szem előtt tartó okokból támogatta Marx az 1860-as és az 1870-es években az Oszmán Birodalom megerősítését célzó brit politikát. Úgy értékelte a helyzetet, hogy a szláv nemzetállamok létrejötte a Balkánon Oroszország jelentős megerősödéséhez vezetne, az Oszmán Birodalom széthullása pedig egyenesen Konstantinápolyig és a Boszporusz partjáig tenné lehetővé a cári hatalmának kiterjesztését. Ez jelentősen megnövelné Oroszország képességét arra, hogy beavatkozzék Európában, és gátat vessen a forradalmi fejlődésnek. Ebben az összefüggésben Marx a pánszlávizmust az orosz birodalmi törekvések pusztá eszközének tekintette, s így — a pánszláv ideológiával való kapcsolatuk miatt — szembehelyezkedett a cseh és a szerb nacionalizmussal is.

Ezek a nézetei Marxot azoknak a brit konzervatív politikusoknak a különös szövetségesévé tették, akik a keleti kérdésben követett politikájukat a levantei orosz befolyás korlátok közé szorításának rendelték alá. Éppígy ezek a nézetei vezették őt oda, hogy az 1877–78-as orosz–török háborúban elszenvedett kezdeti orosz kudarckor nyomán fölvetődjék benne egy oroszországi forradalmi helyzetnek és a cári birodalom végérvényes széthullásának a lehetősége, s így azé a lehetőség is, hogy az európai forradalmi mozgalom fölszabadul egy újabb orosz ellenforradalmi katonai intervenció lidércnyomása alól.

III.

Marxnak a nacionalizmus kérdésében elfoglalt álláspontja összetett, s ez az összetettség a szocialista mozgalom kétértelmű öröksége maradt: ez utóbbi a nemzeti kérdéssel kapcsolatos politikájában éppoly messzire került Marxtól, mint amennyire támaszkodott rá, mint vezetőre. Az a tény, hogy Marx gondolkodásában két paradigma volt jelen, s a másodikat jelentős mértékben befolyásolták stratégiai megfontolások is, nem könnyítette meg egy koherens nacionalizmus-elmélet kikristályosodását. Ugyancsak gátolta, s időnként bensőleg is ellentmondásossá tette a szocialista politika artikulálódá-

sát ezzel a jelenséggel szemben a nemzeti mozgalmak fejlődésének fölgyorsulása a XIX. század vége felé.¹⁰

Bárhogyan is, az az eszköz-elvű megközelítés, ami a második, a „burzsoá” paradigmát jellemzi, nagyjából uralkodó maradt. Ezt talán Trockij összegezte a legtömörebb módon, amikor úgy fogalmazott, hogy „a nemzetállam a tőkés viszonyok játékához felállított legalkalmasabb, leghasznóhajtóbb, természetüknek leginkább megfelelő aréna”.¹¹

Mindezek után ez az általános elmélet és védelmezői a különböző szocialista mozgalmak politikai küzdelmeinek sodrában — különösen Kelet-Európában, valamint a szovjet államnak polgárháborún és külső katonai beavatkozáson át vezető megteremtésekor — szembetalálták magukat az elveiknek ellenszegülő politikai valósággal, mely pont az ellenkező irányba szorította őket. A soknemzetiségű cári birodalom viszonyainak hatására jelent meg Lenin gondolkodásában és forradalmi stratégiájában az az eszme, hogy a régi birodalom valamennyi nemzetének meg kell kapnia a forradalomtól az önrendelkezés és a kiválás jogát. Elképzelései nyilvánvalóan nem Marx gondolatainak alapultak, s azt is elmulasztotta meghatározni, hogy mi a nemzet, de végképp rendkívül nehéznek bizonyult fönntartani őket a bolsevik forradalom politikai valóságának fordulatai közepette — mint ezt Ukrajna és a transzkaukáziai köztársaságok története is megmutatta az 1917 és 1923 közötti években.

Még mindezen események előtt Leninnek tisztáznia kellett a nemzeti kérdés ügyében elfoglalt pozícióját a szocialista mozgalmon belül. Ez a vita olyan különmemű kérdésekben tetőzött, mint a zsidó és a lengyel szocialista pártok helye az átfogó orosz szocialista mozgalom struktúráján belül. Lenin vitáinak részleteinél a Zsidó Szocialista Szövetséggel, s annál a kérdésnél, hogy ezek milyen mértékben határozták meg a későbbi szovjet álláspontot a zsidókérdésben és a cionizmus kérdésében, nem szükséges itt hosszasan időznünk.¹² Elégedjünk meg annyival, hogy a nyers politikai szük-

¹⁰ Az újabb keletű kritikai irodalom némelyikére lásd Walter Connor: *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Princeton 1984); továbbá Roman Szporluk: *Communism and Nationalism* (New York — Oxford 1988), különösen I. és III. rész.

¹¹ Leon Trotsky: *The History of the Russian Revolution* (London 1967), III. 39. o. Trockij tökéletesen tudatában volt annak, hogy egy ilyen elmélet nem illeszkedik bele a kapitalizmus valóságos történelmi születésének semmiféle konkrét elemzésébe. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy közvetlenül a következő mondatban meg is jegyzi: Hollandiában és Angliában a tőkés termelési mód kibontakozása megelőzte a nemzetállami alakulatét, s hogy általánosításait alapvetően a német *Zollverein* példájából vonatkoztatta el.

¹² Lásd Jonathan Frankel: *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862—1917* (Cambridge 1981), különösen 171—257. o.

ségszerűségnek a Lenin és követői által fölhasznált, magas elméletté szerkesztett, csavarosnál csavarosabb érvekkel való kombinációja bőségesen megmutatja: mennyire inadekvát volt valójában a Marx által a nemzeti kérdésben követőire hagyott örökség.¹³

Ugyanezt láthatjuk a Lenin és Rosa Luxemburg között Lengyelország függetlenségének kérdéséről lezajlott vitában. Lenin támogatta a független Lengyelország visszaállítását, s azt tanácsolta a lengyel szocialistáknak, hogy egy eljövendő, független lengyel államon belül harcoljanak a munkásosztály győzelméért. Az ő véleménye szerint a lengyelek éppen úgy rendelkeztek az Oroszországtól való elszakadás jogával, mint a finnek, vagy a balti nemzetek — s ugyanúgy a Németországtól és a Habsburg Birodalomtól való elszakadás jogával is. Rosa Luxemburg és pártja — a párt nevét óvatosan választották meg: a „Lengyel Királyság és Litvánia Szociáldemokrata Pártja” név egyértelműen kizárta a német vagy osztrák uralom alatt álló lengyel területeket — viszont elleneztek a lengyel függetlenséget. Úgy érveltek — a marxi burzsoá paradigmát követve —, hogy a tőkés, s ennél fogva a proletár fejlődésnek is érdekében áll az, ha nem tördelik szét a nagy gazdasági egységeket, s hogy a lengyel társadalom alulfejlett szerkezete hátráltatná a gazdasági és a társadalmi fejlődést, ha Lengyelország függetlenné válnék. Paradox helyzet, hogy miközben a lengyel kérdésben kialakított luxemburgi álláspont szöges ellentéte a marxinak — mely, mint emlékszünk rá, forradalmi stratégiájának szegletkövét látta egy független Lengyelországban —, érvelését, mely a nagy gazdasági egységeket helyezi előtérbe, hitelesen lehet előadni a marxi második paradigma elméleti építményén belül. Luxemburg számára a nacionalizmus nem más, mint a közös kultúrán alapuló szolidaritás őszinte érzését kihasználó, és a burzsoá demagógia által cinikusan manipulált „hamis tudat”.¹⁴ Bárhogyan is, a legfontosabb lengyel szocialista párt, a PPS más irányt vett: eltérő, ti. lengyel nemzeti motívumokból, de a lenini megközelítést követte. Az, hogy a PPS vezetője, Josef Piłsudski a nacionalista kijáraton át végül otthagyta saját pártját, s később a lengyel hadsereg parancsnokaként Varsó kapuinál szembeszállt a Vörös Hadsereggel, újra csak azt igazolja, hogy milyen végletesen hajlítható volt valójában a nacionalizmusról kialakított marxi álláspont. Politikai vezérfonalként aligha lehetett bármire is használni,

¹³ Leninnek a nemzeti kérdésben született írásairól könnyen hozzáférhető, részletes lista található: James M. Blaut: *The National Question* (London — New York 1987), 220—221. o.

¹⁴ Ebben a témakörben született írásainak használható gyűjteménye angol nyelven: Rosa Luxemburg: *The National Question — Selected Writings*, ed. H. B. Davis (New York — London 1976).

s különösen nem egy forradalmi helyzet feszültségekkel terhes és állandóan változó légkörében.

Lenin főként imperializmus-elméletével járult hozzá a nacionalizmus marxi elméletéhez és annak a XX. századi viszonyokra való alkalmazásához. Ebben kiszélesítette a marxi 2. paradigma hatókörét. Úgy érvelt, hogy a kapitalizmus kibontakozásával megjelenő nacionalizmus az imperialista terjeszkedés korszakában egyetemes dimenziójúvá fokozódik föl. Bárhogy is, ebben a folyamatban a nacionalizmus dialektikusan tökeellenes erővé válik, amikor a gyarmatokon a gyarmati népeknek az európai tőkés hatalmak részéről történő kizsákmányolására visszahatásként megjelennek a nemzeti mozgalmak. Másfelől, ezekre a nemzeti fölszabadító mozgalmakra válaszként, magukon az imperialista társadalmakon belül megjelenik a nacionalizmus sovínisza formája.¹⁵

Miközben ezek a gondolatok nyilvánvalóan a marxi 2. paradigmán alapulnak, annak alapvető eszméit fejlesztik tovább, előidézik a nemzeti mozgalmak politikai osztályozásának egy új kettősségét. Amíg Marx a nagy egységek — Németország, Olaszország — politikai egyesítését célzó nemzeti mozgalmakat tekintette progresszívoknak, ellentétben a kis népek (pl. csehek) reakciónak nevezett nacionalizmusával, most viszont Lenin az ázsiai és afrikai nacionalizmusokat tüntette ki a progresszív jelzővel, reakciónak tekintette viszont az európai nacionalizmusokat. Lehet, hogy ez a megkülönböztetés politikailag hasznosnak bizonyult, noha alkalmilag szokatlan szövetségekkel terhelte meg a kommunistákat (mint az 1930-as évek palesztinai kommunista—iszlám szövetsége esetében, amikor a szovjetek a jeruzsálemi muftit támogatták), a marxista osztályelemzés szempontjából azonban problematikus volt: a legtöbb európai szocialista mozgalom a II. világháborúig nem szakított saját országának imperialista nacionalizmusával, s a Francia Kommunista Párt esetében az algériai francia uralom támogatásáig ez jócskán jellemző maradt az 1950-es években is.

Ez indította egy, a lenini álláspont védelmét célzó újabb keletű kísérlet szerzőjét a következő kijelentésre: Lenin nézeteinek ereje annak köszönhető, hogy „nyitva hagyta a nacionalizmus természetének, szerepének, s a szocializmushoz való viszonyának a kérdését”.¹⁶ Megjegyzését ő nyilvánvalóan dicséretnek szánta, valójában azonban

¹⁵ A legfontosabb szövegek a következők: a nemzeti és gyarmati kérdésekkel foglalkozó bizottság jelentése a Kommunista Internacionálé II. kongresszusára (1920); a nemzetiségek kérdéséről valamint a imperializmusról és az önrendelkezés jogáról írott jegyzete.

¹⁶ Lenin álláspontjának egy újabb, részletesen alátámasztott és a nemzeti fölszabadító mozgalmakat a burzsoá nacionalizmustól megkülönböztetni próbáló szovjet kifejtésére lásd K. N. Brutens: *National Liberation Movements Today* (Moscow 1977), 2 köt. Egy rokonszenvező nyugati megfigyelő korábbi kísérlete arra, hogy a nemzetiségi kérdésben kialakított szovjet

elismerte, hogy Lenin kudarcot vallott a nacionalizmus általános elméletének és egy marxista szocialista elemzéshez való viszonyának a kifejtésében.

IV.

Az utolsó évtizedben néhány komoly kísérlet született marxista körökben arra, hogy helyreállítsák és újrafogalmazzák azt, ami a nacionalizmus marxista—leninista elméleteként vált ismertté. Ezek a marxizmus rekonstrukciójára irányuló kísérletek szélesebb összefüggésrendszerének részét alkották, melyek annak néhány elméleti eredményét és radikális emancipációs vízióját próbálták kimenteni a szovjet valóság romhalmazából. Olyan őszinteséggel és elfogulatlansággal fejtették ki azt, hogy a marxi paradigma a nacionalizmus tekintetében inadekvát, ami ritkán fordult elő a szocialista és kommunista mozgalomban a téma korábbi vitái során.

Számos, az újbóloldal különböző csoportjaihoz kapcsolódó marxista teoretikus található, aki első ízben ismerte el azt, hogy Marxnak és a marxizmusnak soha nem volt nacionalizmus-elmélete, illetve azt, hogy minden elmélet, amit a nacionalizmusról a marxizmus kialakított, inadekvát volt és tökéletesen hibás. Így John Ehrenreich, aki két különböző cikkében is leszögezi: „Ideje bevallanunk, hogy marxistaként egyszerűen nem értjük a jelenséget (ti. a nacionalizmust)”.¹⁷ Ehrenreich, aki „destruktív műveknek”¹⁸ nevezi saját tanulmányait, nem kínál alternatív elméletet, de reméli, hogy vitát kavart, s kizökkenti az ortodox marxistákat a proletár internacionalizmusról szóló kegyes közhelyeik önelégült ismételtetéséből. Hasonlóképpen Régis Debray: ő egy hosszú interjúban próbálta meg rekonstruálni a marxizmusból való kiábrándulásának folyamatát. Ebben rámutat a nacionalizmus kérdésére, mint olyan területre, melyen a

belpolitikát igazolja, egy csaknem elfelejtett könyvben található: Hans Kohn: *Nationalism in the Soviet Union* (New York 1933).

¹⁷ John Ehrenreich: „The Theory of Nationalism: A Case of Underdevelopment”, *Monthly Review*, vol. 27, no. 1 (1977), 67. o. Lásd még ugyancsak tőle: „Socialism, Nationalism and Capitalist Development”, *Review of Radical Political Economists*, vol. 15, no. 1 (1983), 1—40. o. Ebben azt állítja, hogy „kudarcot vallott a marxistáknak az az erőfeszítése, hogy elméletileg megemésszék a nacionalizmus valóságát..., s ez a kudarc mélyen benne gyökerezik magának a marxista gondolkodásnak a természetében”(1. o.).

¹⁸ I. m. 29. o.

marxista elmélet inadekvát volta az első kételyeket támasztotta benne a marxizmussal szemben általában.¹⁹

Nicos Poulantzas, aki láthatóan tökéletesen kétségbeesnék bármiféle marxi eredetű alkotóelemnek egy nacionalizmus-elmélet számára történő megmentésétől, egy Lévi-Strausst visszhangzó, bár végső soron pusztán tautologikus megfogalmazáshoz tér vissza, amikor azt mondja, hogy „terület és hagyomány felvételének alapjául tér és idő fogalmi mátrixa szolgál”, s az államnak az osztálystruktúráktól való totális öntörvényűségét posztulálja nacionalizmusként.²⁰

A másik oldalon Horace Davis tanulmányaiban megpróbálja megőrizni Lenin néhány tézisének egy olyan érvelés révén, hogy míg a nemzeti fõlszabadító mozgalmak általában „emancipatórikusak”, vannak esetek, mint néhány osztály nélküli törzsi társadalomban Afrikában, ahol a nemzeti küzdelemnek nincsenek osztályösszetevõi, ismét más esetekben pedig a nemzeti küzdelem valamennyi osztály küzdelmévé válik, mint Castro esetében.²¹ Miközben elismerjük azt, hogy a nacionalizmus osztályalapjának lenini elemzése újrafogalmazásra szorul, addig az a modell, mely Davis komoly és részletező tanulmányában látszik megformálódni, olyan mértékben meg van terhelve fõnntartásokkal és kivételekkel, hogy az összefüggéstelenség felé hajlik. Egy másik marxista tudóst, John Blautot ez késztet arra a meggyõzõdésre, hogy amennyiben valaki megpróbál belekontárkodni a lenini modellbe, úgy annak következtében a marxizmusnak már semmiféle politikai cselekvéshez nem marad megfelelõ vezérfonala.²²

Változékony új akkordot pendítenek meg az 1970-es évek végén és az 1980-as évek elején azok a marxista szerzõk, akik az észak-írországi, kisebb mértékben a walesi és skóciai vagy quèbeci fejlõdés hatásai közepette éltek és dolgoztak. A nacionalista tendenciák jelentkezése ezeken a helyeken összekapcsolódott a szélsõbal ideológiákkal. Jenkins és Minnerup kifejtik könyvükben, hogy szemben a marxizmussal, mely „a haladás minden fajtáját konvertálta a nacionalista láz ellenszereként felfogott kozmopolita álomba az Egységes Világról”, többé nem kerülhetõ el, hogy elismerjük a nacionalizmus öntörvényû erejét és emancipatórikus hatalmát, s ne az osztályharc puszta járulékának tekintsük:

„A nemzetállam távol áll attól, hogy a legmodernebb gonoszság sötét forrása legyen, valójában az emberi fejlõdés tetõpontját képviseli a politikai emancipáció területén.

¹⁹ Régis Debray: „Marxism and the National Question”, *New Left Review*, No. 105 (1977), 25. o.

²⁰ Nicos Poulantzas: *State, Power, Socialism* (London 1978), 97 skk. o.

²¹ Horace B. Davis: *Towards a Marxist Theory of Nationalism* (New York — London 1978), 202—240, 189—191. o.

²² Blaut, i. m., különösen 68 skk. o.

Azon a közös nézetükön, hogy a nemzetállam a termelőerők fejlődése által régen meghaladott anakronizmus... (hadd osztozzanak) a burzsoá liberalizmus és a marxista szocializmus.”²³

Osztozik ebben a tekintélyromboló revizionizmusban Tom Nairn is, aki az újbaloldaliak közül talán a legradikálisabban gondolkodik a nacionalizmusról. Számos publikációjában egy összetett, s talán össze is zavart képet mutat be arról, hogyan képzei el a nacionalizmus beillesztését a marxizmusba. Egyfelől „a modern fejlődés patológiájának” nevezi a nacionalizmust, s jó ortodox marxista módján a gazdasági tényezőkre visszavezethetőnek tekinti. Ezt azonban új módon tenné: szerinte a nacionalizmus a kapitalizmus *egyenlőtlen* fejlődésének a következménye (ezért „patológia”). Forrásai transznacionálisak abban az értelemben, hogy a fejletlenebb társadalmak felsőbb osztályainak, akiket a legközvetlenebbül sújt a gazdasági fejlődés egyenlőtlensége, ezek révén sikerül bevonni a gyarmati társadalmak többi osztályait a nemzeti felszabadító mozgalomba. Másfelől minden nacionalizmust erre a modellre redukál, s ennél fogva a fasizmus és a castroizmus egyaránt ugyanabba a kategóriába tartoznak, lényegüket tekintve egyek, legfeljebb ennek az egységnek két, noha világosan megkülönböztethető következményekkel járó oldalát alkotják — bármennyire is különbözően ítéljük meg őket forradalmi szempontból. Az, hogy egy marxista tudós azt állítja, hogy „a nacionalizmus archetípusa a fasizmus”²⁴, s még támogatja is a nacionalizmus némelyik formáját, sugallja annak elismerését, hogy a nacionalizmusnak nincs rögzített osztálymátrixa, s így Nairnnek még azt is el kell fogadnia, hogy a nacionalizmus-elmélet „a marxizmus hatalmas történelmi balsikere”.²⁵ Mindezt aztán állványzatként használja egy építményhez, amelyben eljátszadozik Britannia szétadarabolását pártoló és független kelta nemzetállamok megjelenésének lehetőségét fontolgató gondolataival, melyek teljes összhangban vannak a marxizmus ilyen értelmezésével.

Mint várható, a marxista paradigma ilyen tökéletes lerombolása visszahatást idézett elő. A klasszikus marxi pozíció helyreállítását célzó legkifinomultabb kísérlet Eric Hobsbawmtól származik. Erudícióját, a történelmi elemzés és az elméleti kifinomultság kombinációját mind szolgálatába állítva fog hozzá Hobsbawm annak lerombolásához, amit merőben értelmetlen revizionista ömlengésnek tekint. Ezt lendülettel, szellemesen

²³ Brian Jenkins — Gunter Minnerup: *Citizens and Comrades-Socialism in a World of Nation States* (London — Sidney 1984), 144—145. o.

²⁴ Tom Nairn: „The Modern Janus”, *New Left Review*, No. 94 (1975), 17. o.

²⁵ Tom Nairn: *The Break-Up of Britain?* (London 1977), 329. o.

és nyilvánvaló türelmetlenséggel teszi, s miközben időnként karikaturizálja ellenfeleinek nézeteit, kimutatja, hogy amikor a marxista hagyományon belül szólalunk meg, nem léphetünk túl bizonyos fogalmi határvonalakat. Kifejti, hogy a revizionisták, s különösen Nairn, tökéletesen félreértették a nacionalizmus történelmi funkcióját. Mindamellet el kell ismernie, hogy maga a marxizmus sem kínál — s nem is szabad ajánlania — általános elméleti és politikai választ a nacionalizmus jelenségére. Megéri a fáradságot némileg hosszasan idéznünk tőle:

„A marxistáknak [...] megállapodásra kell jutniuk a nacionalizmus *politikai ténye* kérdésében, s meg kell határozniuk álláspontjukat annak különös megnyilvánulásai kapcsán. Marxtól kezdődően többnyire és *szükségképpen* ez sosem volt elméleti elvek kérdése, hanem mindig a változó körülmények *pragmatikus* megítéléséé — kivéve a luxemburgi kisebbséget, mely hajlott rá, hogy a nemzeteket *en bloc* gyanúsna tartsa. Elvi okok alapján a marxisták soha nem álltak ki egyetlen nemzet független államisága mellett sem, de ellene sem.”²⁶

A XIX. században — fejti ki Hobsbawm — a nacionalizmus megjelenése Európában a kapitalizmus „építőkövét” alkotta, annak ellenére, hogy akadtak még példái a „balkáni” nacionalizmusnak is. A XX. században a dolgok megváltoztak. Mindenekelőtt a kapitalizmus további fejlődése — amelynek az *első* szakaszban szüksége volt a nemzeti államokra — most a multinacionális fejlődés felé irányul, s a nemzetállamok jelentősége csökken. Az európai birodalmak dezintegrálódása tökéletesen megszüntette az antiimperializmus és a nemzeti fölszabadító mozgalmak összekapcsolódását. A neokolonializmussal való konfrontáció nem az önrendelkezésért folytatott küzdelem többé, mert azt már kivívták a dekolonizáció során.

Ebben a megváltozott világban, folytatja érvelését Hobsbawm, a Nairn által védettekhez és támogatottakhoz hasonló nemzeti mozgalmak már nagyon különböznek XIX. századi elődeiktől. A XIX. század klasszikus nacionalizmusa különböző provinciák és régiók *egyesítését* célozta egy nemzetállamba és egy gazdasági piacba. A XX. század második felének új nacionalizmusai nem egyesíteni akarnak, hanem éppen ellenkezőleg, a fejlett tőkés államok (Britannia, Spanyolország) *feldarabolását* célozzák, s mint ilyenek reakciók. Hobsbawm fanyar kommentársorozatot ír arról, hogy mit eredményezett az új szuverenitás-fetisizmus:

²⁶ Eric Hobsbawm: „Some Reflection on *The Break-Up of Britain*”, *New Left Review*, No. 105 (1977), 9. o.

„Az ENSZ tagjainak többségét Szász-Coburg-Gothával és Schwarzburg-Sonderhausennel egyenértékű köztársaságok alkotják hamarosan a XX. század végén... Nincs az a zátony a Csendes-óceánon, mely ne várná örömmel a függetlenséget és a megfelelő alkalmat elnöke számára, ha történetesen hellyel rendelkezik egy flottabázis számára, melyért fizetőképesebb államok fognak konkurálni, vagy egy szerencsés természeti ajándékkal, mint a magnézium, vagy pusztán elegendő tengerparti fővennyel és csinos lánnyal ahhoz, hogy turistaparadicsommá válják... Amikor az ENSZ-ben a Seychelle-szigetek szavazata éppen annyit érhet, mint Japáné, akkor csak az égbolt a határ Man szigete és a Csatorna-szigetek számára...”²⁷

Hobsbawm bírálata bizonyára visszaadta a vitának történeti komolyságát, s kiszabadította azt a korábbi résztvevők némelyikének korlátozottabb, szektás érdekeltségi köréből. Mindennek ellenére ő sem volt képes a Marx második paradigmájában posztulált pusztán eszközelvű megközelítésnél fundamentálisabb marxista álláspontot javasolni a nacionalizmussal kapcsolatban. A probléma megmaradt ott, ahol Marx óta az ő követői mindig is hagyták attól való vonakodásukkal, hogy a nacionalizmus jelenségét saját lényege szerint fejték ki.

V.

Merre induljon ma a marxizmus?

A marxi nacionalizmus-elemzés alapvető tévedése az a kísérlet volt, hogy megpróbálta annak valamennyi jelenségét — kulturális aspektusát is beleértve — társadalmi-gazdasági okokra redukálni, s megtagadni tőle és a kultúrától általában az öntörvényű státust az emberi dolgok rendszerében. A nacionalizmus, ha pusztán egy felépítménybeli jelenségnek tekintjük, természetesen csak egy oldala a történelmi fejlődés általános marxi elemzésének, mégis extrém módon megnehezíti a marxisták számára azt, hogy a konkrét nacionalista mozgalmakat értékeljék. Van alapja annak az érzésnek, hogy a marxi második paradigma, a *Zollverein* példájára alapozott általánosításai révén, leszűkítette a nacionalizmus valóságos hatókörét, hogy a *Zollverein* történetesen nagyon korlátozott modell egy olyan rendkívül hatalmas és egyetemes társadalmi jelenség magyarázatára, mint amit rendszerint a nacionalizmus általános fogalma alá rendelünk.

Éppúgy azonban, ahogy az irodalomról is találhatunk differenciáltabb nézeteket, akár magánál Marxnál, *obiter dictá*inak némelyikében (pl. a görög klasszikusokról szóló

²⁷ I. m. 6—7. o.

eszmefuttatás a *Grundriss*-ben, ahol Marx elismeri, hogy érvényességük túlmutat azon a konkrét osztályszerkezeten, melyből írásaik erednek) — maga a szocialista mozgalom vet föl a nacionalizmus leírására alternatív, le nem szűkítő modelleket is, mind a marxista hagyományon belül, mind annak perifériáján. Egy szocialista nacionalizmus-elmélet iránti érdeklődés fölélesztésére irányuló bármiféle kísérletnek számításba kell vennie ezeket. Éppen ezért ezek közül a kísérletek közül fogunk itt fölidézni néhányat, mint amelyek egy szocializmusról és nacionalizmusról lefolytatandó jövődöbéli vita lehetséges kontextusát alkotják.

(I) Moses Hess írásaiban Marx reduktivizmusának jó kiegészítését találhatjuk meg. Annak ellenére, hogy Marx a *Kommunista Kiáltvány*-ban lekicsinyló megjegyzésekkel illette Hesst, számos gondolatuk összhangban volt és egész életükben összhangban maradt, noha Hess soha nem hozott létre olyan elméleti építményt, mely összemérhető lenne a marxi életművel. De talán éppen azért, mert soha nem volt rendszerépítő, Hess sokkal inkább összhangban volt a saját korában végbemenő társadalmi változásokkal, míg Marxnak alkalmanként minden jelenséget bele kellett erőszakolnia elméleti rendszere Prokrusztész-ágyába. Hess később proto-cionista művével (*Róma és Jeruzsálem* 1862) vált ismertté, a nacionalizmusról vallott nézetei azonban nem korlátozódtak a zsidókérdésre. Éppen ellenkezőleg, mivel általában fölismerte a nacionalizmus jelentőségének növekedését, ezt alkalmazta a zsidóság kérdéseire is.

Hess nézetei a nacionalizmusról szorosan kapcsolódtak annak a Mazzininak a gondolataihoz, aki a nemzetet a szolidaritás laboratóriumának tekintette, ahol az embereket arra nevelik, hogy ne önző módon viselkedjenek, ahol megtanulják, hogyan emelkedjenek fölül egy közösséghez alkalmazkodva pusztán individuális érdekeiken. Hess is közvetítő elemnek tekintette a nemzeti közösséget, s így bevezetett egy olyan hegei elméleti dimenziót, mely különös módon hiányzott Marxnál: számára a közvetítés egyetemes szinten kizárólag az osztály-szolidaritásban összpontosult, ami aligha olyan fajtája a konkrétságnak, amelyet a közvetítés hegei fölfogása igényel. Mi több, a proletariátus győzelmével és az osztálykülönbségek megszűnésével még ez az aspektus is kiküszöbölődne, föloldódna egy rendkívül elvont humanitás-eszmében, mely az egész emberiséget átfogja. Ezzel szemben Hess azt állítja, hogy „a nemzetiség (Nationalität) egy népnek az individualitása. Akárhogyan is, de ez az az individualitás, mely a cselekvésre készítő elem. Az emberiség, mint ahogy nem lehet valóságos (wirklich) elkülönülő individuumok nélkül, éppen úgy nem lehet valóságos elkülönülő és különböző nemzetek és néptörzsek (Nationen und Volksstämme) nélkül. Hasonlóan

bármely más létezőhöz, az emberiség sem valósíthatja meg önmagát közvetítés nélkül, szüksége van az individualításra mint közvetítőre.”²⁸

Hess számára a forradalom, mely el fogja törölni az osztályokat, meg fogja szüntetni a nemzeti konfliktusokat is — de a nemzetek létét nem. A kultúrának és részeinek — szokások, hagyományok — egyenként öntörvényű létezésük van, melyek összefüggenek az osztályszerkezettel (mint a zsidók egyenlőtlen társadalmi-gazdasági struktúrája esetében a diaszpórában), de nem redukálhatók kizárólagosan erre. Hess szerint az alávetett nemzetek emancipációja önmagában sarokköve a proletárforradalom ügyének, s míg Marx úgy képzei, hogy a legtöbb nemzet fölszívódik a két vagy három nagy európai kultúra által dominált nagyobb gazdasági egységekbe, Hess egy olyan jövőt posztulál a forradalom utáni időszakra, melyben minden nemzet szabad lesz és saját kultúrájának a fejlesztésére képes — s ez vonatkozik még a legkisebb nemzetre is, tartozzék bár a germán vagy a latin, a szláv vagy a finn, a kelta vagy a sémita fajhoz.²⁹

(II) Hess nézeteinek — ha eltekintünk a szocialista cionista mozgalom behatárolt szférájától — nem volt nagy hatásuk. Az osztrák szocialista párt azonban sokkal szélesebb skálán került szembe hasonló kihívással. Gyakran utaltak az ausztromarxizmusnak arra az egyedülálló hozzájárulására a szocialista elmélethez, hogy bevezette a történelmi és gazdasági elemzésbe a nem-reduktivista aspektusokat; noha — nyilvánvaló történelmi okokból — ezt ma sokkal kevésbé méltányolják, mint kellene.³⁰ De a nemzeti kérdésben az osztrákok különösen összetett helyzettel szembesültek. Egyre súlyosbodó problémát jelentett, hogy az ausztriai—magyarországi iparosodással proletarializálódott és Bécsbe tódult korábbi parasztok többsége nem volt német nemzetiségű és nem is beszélt németül: csehek, szlovákok, magyarok, horvátok, szlovének, lengyelek, és zsidók voltak. A szocialista párt, mely eredetileg német anyanyelvű bécsi aktivistákra épült, gyötrelmes kérdéssel találkozott, amikor politikai

²⁸ Cikk a *Kölnische Zeitung* 1843. október 14-i számában, lásd in Moses Hess: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837—1850*, ed. W. Monke, 2. kiad. (Berlin/DDR — Vaduz 1980), 251. o.

²⁹ *Rom und Jerusalem*, in Moses Hess: *Ausgewählte Schriften*, ed. H. Lademacher (Köln 1962), 320. o. Hess egy palesztinai zsidó szocialista állami közösségről alkotott látomásában ezt a szíriai és egyiptomi független arab államok fölélesztésére való fölhívással kapcsolja össze. Vö. e tanulmány szerzőjének *Moses Hess — Prophet of Communism and Zionism* c. munkájával (New York 1985), 228. o.

³⁰ Lásd Tom Bottomore — Patrick Goode (eds.): *Austro-Marxism* (Oxford 1978), különösen 102—135. o.; Norbert Leser: *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Wien 1968).

propagandáját németül próbálta megvalósítani egy ilyen soknyelvű, nem-német proletariátus körében. A pártvezérek hamar fölismerték, hogy a nem-német munkások a szó szoros értelmében egyáltalán nem értik meg, sőt, ami még rosszabb, a német nyelvi hegemonia egy újabb példájának tekintik őket, s a szocialista üzenet tökéletesen elvész ebben a félreértésben. Következésképpen az osztrák párt elhatározta, hogy különböző nyelvi szekciókba szerveződik, így aztán egy munkás Bécsben csatlakozhatott pl. egy cseh, vagy akár egy szlovén szocialista klubhoz, melyben az ő anyanyelvét, s nem a németet használták. Ez föderalista struktúrát adott az egész pártszervezetnek, melyben a kulturális pluralizmus a politikai szerveződés és gyakorlat kiindulópontja lett.

Mi több, néhány olyan ausztromarxista, mint Otto Bauer és Karl Renner, elméleti szinten is megpróbálták összekapcsolni az osztálystruktúrát a nemzeti kérdéssel egy kifinomult történelmi megközelítés segítségével. Úgy érveltek, hogy az alávetett nemzetek, mint például a csehek, elveszítették saját felsőbb osztályukat, amikor a német Habsburgok leigázták őket — akár vérfürdő, akár asszimiláció révén. Következésképpen az ilyen nemzeti elitek eltűnése azt jelentette, hogy a cseh nemzet paraszti nemzet maradt — társadalmi és politikai vezetők és kulturális elit nélkül, gazdasági függésben a német anyanyelvű földesuraktól. A tőkés fejlődés így a hagyományos német anyanyelvű elittel indult meg, s a cseh parasztokból lett proletárok kettős, gazdasági és kulturális kizsákmányolásnak találták magukat alávetve. Az osztrák szocialista párt hozzáfogott, hogy megmentse a cseh alsóbb osztályoknak ezt az elszegényített kulturális szféráját, s így egyszerre adott a cseh (vagy horvát) munkásnak gazdasági és kulturális lehetőségeket is.

Ez nyilvánvalóan vonzó terv, s az ausztria—magyarországi kontextusban egy „harmadik utat” is próbált szolgáltatni a német nyelvi hegemonia és a birodalom különböző nemzetiségeinek xenofób nacionalizmusa között, mely nemzetiségek nacionalista mozgalmi a dualista monarchia szétdarabolását, s annak romjain számos nemzeti állam létrejöttét kívánták. Az ausztromarxista alternatíva meg kívánta őrizni a régi birodalmat, de úgy, hogy a nemzeti és társadalmi elnyomás hegemonisztikus struktúráját nemzeti és kulturális csoportok föderációjává alakítja át. Ez egy valóban internacionalista szocializmus modellje, melyben a nemzetek nincsenek egymásnak alárendelve, hanem egy pluralista struktúrában élnek együtt. Bauer és kollégái még azt is megtervezték, hogy egy ilyen szocialista föderatív állami közösségben két képviselőház lesz: az egyik területi, a másik nemzeti és nyelvi alapon. Az első foglalkozik majd az állam valamennyi polgára számára nyilvánvalóan közös kérdésekkel, a második pedig — melybe a választás joga fönntartva valamennyi specifikus csoport tagjai számára — a nevelés, a nyelv, a kultúra, a történelmi örökség stb. problémáival. Ebben a pluralisztikus rendszerben látták az ausztromarxisták a garanciát a gazdaságilag erősebb

csoportoknak (pl. a német-osztrákoknak) a gyöngébb és kevésbé fejlett nemzeti entitások fölötti hegemoniájával szemben.

Ezeknek az eszméknek a befolyását természetesen föl lehet ismerni különböző alakokban olyan változatos közegekben, mint a szovjet nemzetiségi politika, a jugoszláv modell, a szocialista cionizmus és a baszk vagy québeci nacionalizmus némely aspektusa.

(III) Ebben az összefüggésben Sztalin is megérdemli, hogy alakját földidézzük. Miközben nemzetiségi politikájának, amit Lenin, majd saját maga hajtott végre, sok esetben katasztrofálisak és brutálisan elnyomók voltak a politikai következményei, nem lehet tagadni azt sem, hogy a kultúra szintjén a Szovjetunió néhány kisebb népe a kulturális újjászületését köszönheti ezeknek az elveknek. Míg a nemzetiségi problémával foglalkozó 1913-as brosúrájában Sztalin vitatta az ausztromarxisták nemzetiségi politikájának nem-területi aspektusait, igazi nemzet-meghatározása — melyhez a szovjet gyakorlat nem mindig ragaszkodott — mégis érzékenységet tanúsított a nacionalizmus kulturális aspektusai iránt, s meghaladta a klasszikus marxi leszűkítő paradigmát. Érdemes idézni Sztalin nemzet-meghatározását:

„A nemzet a nyelvnek, a területnek, a gazdasági életnek valamint a kultúra közösségében megnyilvánuló lelkiakatnak a történelmileg kifejlődött állandó közössége.”³¹

Mialatt nyilvánvalóan óvatosnak kell lennünk, nehogy a Sztalin iránti érdeklődés újjászületését támogassuk, gondolatainak ezt az aspektusát nem kell egészen elfelejtenünk, s különösen azért nem szabad ezt tennünk, mert nyitottságával egészen közel áll a kulturális dimenziók öntörvényűségét fölismerő pluralista megközelítéshez, mely az ausztromarxista hagyomány sajátja.

(IV) S végül egy cionista szocialista gondolkodó, Chaim Arlosoroff — Izrael határain kívül eléggé ismeretlen — hozzájárulása a kérdéshez. Arlosoroff Ukrajnában született, Németországban tanult, s az 1920-as években települt Palesztinába. Cionizmusát a szocializmus és a nemzeti kérdés közötti viszony általános elméletének szakkifejezéseivel próbálta meghatározni. Húszéves korában írt egy brosúrárt *A zsidó népi szocializmusról* címen, melyért — hivatkozása szerint — köszönettel tartozott az orosz narodnikoknak és a német ifjúsági mozgalmi hagyománynak egyaránt. Mielőtt az 1918 utáni Európa viszonyai közt a specifikus zsidó problémával kezdett volna foglalkozni, megvizsgálta a Szocialista Internacionálénak a nemzetközi osztályszolidaritás megerősítésére irányuló törekvése 1914 nyári kudarcát. Arlosoroff szerint a marxista hagyomány elvont internacionalizmusa a felelős: újra meg újra elismételték a nemzeti határokon átnyúló

³¹ Az idézet Sztalin brosúrájának német szövege alapján, *Der Marxismus und die nationale Frage* (Wien 1913), 10—11. o.

nemzetközi szolidaritás általános kötelezettségét, anélkül azonban, hogy ezt intézmények és magatartási minták konkrét közvetítésébe horgonyozták volna le. (Hessre emlékeztető érv a közvetítéshez való ragaszkodás.) Következésképpen a munkások a szocialista mozgalomban nem találták a kultúrájukból és örökségükből adódó konkrét tudatosságuk számára szóló választ — s ezért elmentek valahova máshová. Arlosoroff 1919 feszült légkörében csaknem profetikusan figyelmezteti a szocialista mozgalmakat, hogy elvont univerzalizmusukat cseréljék föl egy olyan univerzalizmussal, melyet konkrét identitás közvetít a történelmi kultúrákkal, másképp elveszíthetik a munkásosztály támogatását a szélsőjobboddallal szemben. Még ha a munkást el is idegenítik társadalmának az elitjétől és magasabb műveltségétől, akkor is rendelkezik egy konkrét kulturális tudattal, ami környezetének és nemzetének nyelvéhez és művelődéséhez köti:

„A nemzeti élet és sors közössége éppoly erősen megdobogtatja a munkások szívét, mint a társadalom bármely más tagjáét. Ő is szereti az anyanyelvét, melyen időnként a bölcsődalokat énekelték neki, melyben ősei lelke élt és hatott. Ő is szereti szülőhazáját, szülőföldjének népét, annak különféle szokásait és hagyományait (Sitten), sokszínű alkotásait, hazája égboltját, s a szülőföldje városait és földjeit. Ő is magával hordozza nemzete műveltségét: az ő léte és érzelmi élete annak léte és élete.”³²

A Második Internacionálé — Arlosoroff véleménye szerint — figyelmen kívül hagyta a munkásosztály konkrét tudatának ezt az aspektusát, s egy olyan elvont egyetemességgel helyettesítette, amely soha nem gyökerezett a proletariátus gyakorlatában. Innen ered törékenysége az 1914 nyarán bekövetkezett nacionalista támadással szemben.

Arlosoroff továbbá figyelmeztetett arra, hogy amennyiben a világháború után önmagát újraéleszteni próbáló, újonnan szervezett szocialista mozgalom nem fogja tudomásul venni a proletár élet konkrét tudatvilágának ezt a kulturális tartalmát, akkor a munkásosztály csatlakozhat valahová máshová — olyan mozgalomhoz vagy olyan vezetőhöz, amely vagy aki szól ezekről a kérdésekről. Emlékeztünkbe idézve, hogy ezt 1919-ben írták, nem lehet tudomásul sem vennünk ennek az állításnak a profetikus erejét.³³

A szocializmust így egy antinacionalista egyoldalúsággal terhelték meg, mely — a tizenharmadik századi fölvilágosodás egyetemesség-eszméihez közelítvén őt — nem teszi különösképpen alkalmassá, hogy megmérkőzzék a tizenkilencedik század végének és a huszadik századnak a kihívásaival. E vakságban és ebben a szegénységben a marxizmus

³² Viktor Chaim Arlosoroff: *Der jüdische Volkssozialismus* (Berlin 1919), 11. o.

³³ I. m. 37. — Lásd e tanulmány szerzőjének Arlosoroff c. munkáját (London 1989), különösen a 2. és 4. fejezeteket.

osztozik riválisával, a klasszikus liberalizmussal. Mindkettőnek — egyformán a fölvilágosodás univerzalista eszméinek utódai lévén — nehézségeket okoz az olyan történelmi entitások legitimációjának megértése és elismerése, melyeket nem lehet tisztán univerzális kritériumok alá rendelni. A proletariátus azért van a központban Marxnál, mert „egyetemes” osztály; a piac pedig — természetesen — az emberi viselkedésmód egyetemes alakjának sűrítője a liberalizmus számára.

A nacionalizmus viszont a partikulárisral függ össze, de ez a partikuláris beleszövődhet — mint az ausztrómarxistáknál történt — az egyetemesség birodalmába. Ez az érintkezés emberi alakja, s talán a legerősebb, mert közvetlenül a nyelvhez kapcsolódik. A modern kommunikáció verbalitása messze áll attól, hogy eltörölhessék, s ezáltal csak még mélyebben horgonyozódik le az emberi lény konkrét tudatába. Ez valódi kihívás bárkinek a számára, aki a gondolkodást közösségi viszonynak tekinti.

(Fordította: *Keresztes György*)

A CSEH FILOZÓFIA HATVAN ÉVE

JOSEF ZUMR

A cseh társadalmat néhány súlyos nemzeti és társadalmi megrázkódtatás érte az utóbbi évtizedekben. Ezek következményeképpen természetesen átmenetileg megszakadt a történelmi folytonosság, mindenekelőtt a nemzeti élet kifejezési formáinak területén. Stabilizáló tényezőkké, amelyek ilyen helyzetben segítettek helyreállítani a megszakadt folytonosságot, azok a szellemi értékek váltak, amelyeket a nemzet kezdettől fogva az európai tradíciókkal gyümölcsöző kölcsönviszonyban hozott létre. E szellemi értékek között a filozófia a cseh nép újabb kori történetében mindig jelentős szerepet játszott. A cseh filozófia jellemző vonása volt és maradt mindmáig, hogy szinte soha nem zárkózott be akadémikus falak közé, vagy hermetikus rendszerekbe. Ellenkezőleg, aktívan részt vett minden társadalmi küzdelemben és kultúrmozgalomban.

Ha meg akarjuk érteni a filozófia mai helyzetét a Cseh Köztársaságban, röviden el kell időznünk a háború előtti korszaknál, mivel az akkori és a mai helyzet között — három komoly fordulatot jelentő szakasz közvetítésével, amelyeket az 1939—1945 közötti évek, az 1948-as év és az 1970—1989-es évek képviselnek — sokkal mélyebb összefüggés áll fenn, semmint első pillantásra gondolnánk. Amikor az ember a háború előtti időszakról beszél, mindenekelőtt a harmincas éveket kell tekintetbe vennie, amikor a viszonylag stabilizálódott demokratikus viszonyok lehetővé tették a filozófia szabad fejlődését. A filozófiai irányzatok közül, amelyek ebben az időben jelentősebb szerepet játszottak, a következőkre szeretnénk felhívni a figyelmet (természetesen nem formálunk igényt arra, hogy ezzel a cseh filozófia egész problematikáját kimerítsük): 1. a hagyományos pozitivisták irányzat, 2. a Masaryk filozófiájához csatlakozó humanista vonal, 3. a strukturalizmus, 4. a fenomenológia és 5. a marxizmus.

1. A pozitivisták irányzat nem azért került itt az első helyre, mert filozófiailag a legjelentősebb, hanem inkább azért, mert a legelterjedtebb volt. A legkülönbözőbb világnézeti tendenciákat fogta át, amelyeket gyakran — ha jogtalanul is — „a cseh józanság” fogalmával foglaltak össze, amelyen valójában egy eklektikus alapra épült mérsékelt reformizmust kell érteni. Eklektikusak voltak ennek az irányzatnak a metodológiai kiindulópontjai is: Mill klasszikus alaptételeiből és az ő pozitív módszeréből indult ki ez az irányzat, amelyet a mindenkori szükségletek szerint kiegészített

speciális, főleg a természettudományokból átvett metodikai elvekkel. Példaként megemlíthetjük a cseh pozitivizmus legjelentősebb képviselőjének, Josef Tvrďýnek (1872—1942) a nevét, aki megkísérelte az evolúció-gondolat kvantitatív felfogását Samuel Alexander „emergent evolution”-eszméjével¹ kiegészíteni. Ebben az összefüggésben megemlíthetjük rajta kívül Josef Král (1882—1979) és František Fajfr (1892—1969) nevét is. A metafizikai és ontológiai problémák iránti érdeklődés, amelyet részben Masaryk filozófiája is ösztönzött, azt eredményezte, hogy a pozitivisták, néhány kivételtől eltekintve (mint pl. Albina Dratvová, 1894—1970), nem tudtak mit kezdeni a neopozitivizmus problematikájával. Ennek az irányzatnak a hatóköre már a harmincas évek végén erősen szűkülni kezdett.

A többi irányzat többé-kevésbé határozott antipozitivistá álláspontjára reagált a modern tudomány és a modern tudat válságára, amely elsősorban a hagyományos pozitivizmus válsága volt.

2. Thomas G. Masaryk (1850—1937) maga is a pozitivizmusból indult ki, de annak csak tudományos-kritikai belátásait vette át, eszközül az általános értékválság kutatásához. Ezt a válságot ő az ész, akarat és érzület egységeként megragadott ember harmonikus fölfogása segítségével próbálta meghaladni. Ebben főleg a protestáns hagyomány keresztény értékeire és a demokrácia eszméjére támaszkodott; ez utóbbit nemcsak mint politikai intézményt, hanem egyben mint humanista világnézetet értelmezte. Nézetei és különösen személyisége révén a cseh filozófiának szinte minden irányzatát befolyásolta, s e század első felének legnagyobb tekintélyeként tisztelték. A közvetlenül Masarykhoz csatlakozó gondolkodók közül elsősorban Emanuel Rádl (1873—1942) érdemel említést, aki az itt szóban forgó időszakban a pozitivistá szcientizmus kritikáját követve — azt a kritikát, amelynek csúcspontja egy abszolút erkölcsi világrend elismerése volt — különösen a teológiai momentumokat emelte ki Masaryk filozófiájából²; itt van továbbá Josef Lukl Hromádka (1889—1970), aki protestáns teológusként önálló, a dialektikai teológiához közelálló utat követ, amely a keresztényi aktivitást hangsúlyozza a világban és emberfölfogásával az elidegenedést bírálja a modern ipari társadalomban³; Jan Blahoslav Kozák (1888—1974) pedig a racionalista, egy időben a fenomenológiától is befolyásolt kriticismus álláspontjáról

¹ Tvrďý, J.: *Nová filosofie* (Az új filozófia), Praha 1932.

² Rádl, E.: *La question religieuse en Tchécoslovaquie*, Prague 1922; *Útečka z filosofie* (A filozófia vizsgálata), Praha 1946.

³ Hromádka, J. L.: *Křesťanství v myšlení a životě* (A kereszténység a gondolkodásban és az életben), Praha 1931.

oldja meg ugyancsak az erkölcsi értékek, valamint a tudomány és a hit közötti viszony problémáját.⁴

3. Jelentős helyet foglal el ebben az időben a strukturalizmus. Az alaklélektan, a funkcionális nyelvészet egyes metodológiai elveiből és különböző filozófiai alaptételekből kiindulva, amelyek megpróbálták meghaladni a kvantitatív evolucionizmus és a mechanikus kauzalitás koncepcióit, a cseh strukturalizmus már 1930-ban, Josef Ludvík Fischer (1894—1973) munkájában, megfogalmaz egy olyan metodológiai álláspontot, amelyet ontológiai és társadalmi síkra is kiterjeszt. Ezen a területen a strukturalizmus úgy lép föl, mint az emberi szükségletek által meghatározott gazdasági viszonyok szocialista (de nem marxista) átalakításának követelése, s mint a strukturális demokrácia követelése, amely értelmes szervezéssel minden szociális erőt felszabadít az individuum javára; a kapitalista rend elidegenedett, mechanikus viszonyai így humanizált strukturális valósággá alakulnak át.⁵ Ezzel a strukturalizmus a nem-kommunista értelmiségi baloldal ideológiája lesz. A harmincas évek első felében J. L. Fischer alaposan kidolgozza a strukturalista módszert a noétika⁶ és a szociológia területén⁷; ezen az utóbbi területen vele párhuzamosan Inocenc Arnošt Bláha (1879—1960) és Emanuel Chalupný (1879—1958) is hasonló elveket fejt ki. A strukturalizmus talaján áll ebben az időben a Cercle Linguistique de Prague is, amelynek fő képviselői — Jan Mukařovský (1891—1975), Roman Jakobson (1896—1982), Vilém Mathesius (1882—1945), Bohuslav Havránek (1893—1978), Nikolaj Trubeckoj (1890—1938) stb. — műveikben olyan formát adtak a strukturalista módszernek, amely világos filozófiai beállítottságról tanúskodik. Különösen fontos szerepet játszik közöttük Mukařovský esztétikai koncepciója, amely az esztétikai funkció, az érték, a norma és a jel fogalmának vizsgálatával járult hozzá az esztétikum sajátos lényegének tisztázásához. A Hegel által inspirált dialektikus módszer segítségével magyarázza meg Mukařovský az esztétikai struktúrák dinamikus kapcsolódását a társadalmi valósághoz.⁸

4. A fenomenológiai irányzat intézményi alapja az 1934-ben alapított Cercle Philosophique de Prague volt, amely mind a cseh, mind a Prágában élő német

⁴ Kozák, J. B.: *Věda a duch* (A tudomány és a szellem), Praha 1938.

⁵ Fischer, J. L.: „O dvojím řádu” (A kettős rendről), *Česká mysl* 26 (1930), 347—353. o.

⁶ Fischer, J. L.: *Základy poznání* (A megismerés alapjai), Praha 1931.

⁷ Fischer, J. L.: *Krise demokracie* (A demokrácia válsága) I—II, Brno 1933; *La crisi della democrazia*, Torino 1977.

⁸ Mukařovský, J.: *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty* (Esztétikai funkció, norma és érték mint társadalmi tények), Praha 1936; *Aesthetic Function, Norm and Value as Social Facts*, An Arbor 1970.

filozófusokat egyesítette. Alapító tagja volt például a német esztétikus, Emil Utitz (1873—1956) és a prágai Német Egyetem akkori docense, Ludwig Landgrebe (1902—1991). A Prágai Kör vendégül látta E. Husserlt is, aki itt egy előadássorozatot tartott — ez volt az alapja „Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia” című utolsó könyvének. A fenomenológia az objektivista szcientizmussal szemben nemcsak a tudományosság és a tudás új koncepcióját alkotta meg, hanem fölfedezett és kidolgozott egy új módszert is a megismerő szubjektumnak önmagához és az őt közvetlenül környező világhoz való viszonyának, tehát az emberi praxis elementáris szférájának megközelítésére; ezáltal új aspektussal gazdagította a filozófiai antropológiát. Ez az a problematika, amelynek a cseh fenomenológia fő képviselője, a Husserl-tanítvány J. Patočka (1907—1977), életművének lényeges részét áldozta. Háború előtti munkásságának központi kérdése a primer, eleve adott életvilág és annak struktúrája volt, valamint az ember aktivitása ebben a világban. Szerves összefüggésben azzal a problematikával, amelyet akkoriban a cseh filozófia más áramlataiban főadatnak tekintettek, s eleven dialógusban az európai filozófiával, Patočka olyan művet alkotott⁹, amelynek hosszú időn át nem akadt folytatója. A fenomenológiához tartozónak vallotta magát ebben az időben Ladislav Rieger is (1890—1958), akinek fenomenológiai korszaka később, amikor marxista lett, képessé tette őt rá, hogy elkerülje a dogmatikus álláspontokat.

5. A marxista elmélet és filozófia, amely a cseh országrészekben egy nagyon erős kommunista munkásmozgalommal szorosabb vagy lazább összefüggésben fejlődött, a harmincas években önálló eredményeket tudott fölmutatni. Marxistának vallotta magát akkoriban az alkotó értelmiség, elsősorban a művészek jelentős része; s a művészet problematikájából igen fontos filozófiai konzekvenciák is folynak. A cseh (és részben a szlovák) viszonyok specifikuma úgy jellemezhető, hogy a poétizmus és szürrealizmus által képviselt modern avantgárd művészet nemcsak negatív reakciót fejez ki a polgári társadalom válságára, hanem főadatul tűzi ki magának, hogy — még ennek a társadalomnak a föltételei között — azt a marxi eszmét, amely az ember szabadságáról mint minden emberi alkotóerő megvalósításáról szól, művészi eszközökkel, a művészi aktivitás révén realizálja. Különös elismerés illeti meg e koncepció kidolgozásában a cseh avantgárd teoretikusát, Karel Teigét (1900—1951), aki megpróbálta bebizonyítani, hogy az avantgárd mozgalom nem mint szolgálóleány lép a szocialista osztályharc színterére,

⁹ Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1936; *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye 1976; *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990.

hanem az alkotás belső kényszeréből, saját fejlődése eredményeként és attól a szükséglettől hajtva, hogy megvalósítsa a szabad ember általános emberi ideálját. Ezeket a következtetéseket Teige a korabeli civilizáció és kultúra marxista elemzéséből vonta le.¹⁰ A marxista irodalom- és művészetszociológiával foglalkozott ez idő tájt Bedřich Václavek (1897—1943) és Ludvík Svoboda (1903—1978), akiknek az érdeklődése azonban az általános szociológiára és a történelemre, különösen a szovjet marxizmus történetére összpontosult. A materialista történelemfelfogás problematikájával, különösen a cseh történelemmel és az európai forradalmi mozgalmak történetével összefüggésben, Kurt Konrad (1908—1941) foglalkozott, valamint Závist Kalandra (1902—1950), aki ezenfelül a cseh marxisták körében az elsők között mutatott rá Freud jelentőségére abban a kérdésben, hogy milyen szerepe van a pszichikai tényezőnek a történelemben, mint ahogyan a személyiség struktúrájában is. Egy másik marxista, Jaroslav Kabeš (1896—1964) elsőként fedezte föl már a húszas évek közepén a cseh filozófia számára a fiatal Marxot. Választ keresett Marxnál, és később a jelentős cseh gondolkodóknál is (L. Klíma, Fr. Bílek, Ot. Březina) az emberi egzisztencia értelmére vonatkozó alapkérdésre. A kommunista mozgalomhoz kapcsolódó európai marxista gondolkodás a harmincas években a megerősödő sztalinizmus hatására egyre intoleránsabb és dogmatikusabb lesz, ezért azután számos értelmiségi elfordul tőle. Csehországban a specifikus föltételek és kultúrhagyományok következtében legjobb képviselői megőrzik azt a képességet, hogy a más eszmeáramlatokból érkező impulzusok számára nyitottak maradjanak és befogadják őket. A cseh filozófiai gondolkodás ezzel megteremtette saját hagyományát, ami lehetővé tette számára, hogy később kapcsolódjon ezekhez az impulzusokhoz.

* * *

Az 1939—1945 közötti háborús évek olyan pillanatban törték meg a cseh filozófia fejlődésének folytonosságát, amikor készen állt arra, hogy érett eszméket és megalapozott műveket produkáljon. A kultúrintézmények és a filozófiai társaságok tevékenységét megbénították, a főiskolákat bezárták, a sajtót a megszállók cenzúrájának vetették alá.

¹⁰ Teige, K.: *Liquidierung der „Kunst“. Analysen, Manifeste*, Frankfurt 1968; *Il mercato dell' arte*, Torino 1973; *Arte e ideologia 1922—1933*, Torino 1982; *Surrealismo — Realismo socialista — Irrealismo 1934—1951*, Torino 1982.

Egyes jelentős gondolkodók a kivégző osztagok előtt lelték halálukat, mások hosszú éveket koncentrációs táborokban töltöttek vagy emigrációba kényszerültek. Mindezek a körülmények, majd ráadásul az 1945 májusában létrejött társadalmi-politikai helyzet azt eredményezték, hogy a cseh filozófia a háború után nem folytathatta egyszerűen ott, ahol 1939 márciusában abbahagyta. Amint a filozófiai munka számára az elemi fizikai föltételeket újból megteremtették, a filozófiának először is szellemileg tisztába kellett jönnie az új valósággal. És éppen ebben a szituációban vált lehetségessé, hogy mélyebb összefüggéseket fedezzenek föl a háború előtti törekvésekkel, hiszen valamennyi irányzat, amelyről eddig beszéltünk, valamilyen módon elébe ment az 1945 után létrejött társadalmi valóságnak. Ennek a ténynek rövid áttekintése lesz a tárgya a most következő fejtegetéseknek.

1. Azok közül a filozófusok közül, akik a pozitívizmus zászlaja alá álltak, főleg J. Král maradt meg a régi állásponton; ő a marxizmushoz igen kritikusan viszonyul; érdeklődése Masaryk filozófiájára irányul, amelyet a pozitívizmus szellemében interpretál.¹¹ A klasszikus pozitívista módszer csak ritkán lép a színre a háború utáni cseh filozófiában; csupán a szaktudományokban jelenik meg kritikátlan és vulgarizált formában.

2. A Masaryk filozófiájához kapcsolódó eszmék körében azokat a gondolkodókat kell megemlítenünk, akik számára Masaryk kiindulópont volt az új társadalmi és politikai valósággal való elmélyült konfrontációhoz. Ezek közé tartozik elsősorban J. L. Hromádka, aki — mindenekelőtt a modern kereszténység fölött gyakorolt saját korábbi kritikájához valamint a keresztény emberről mint aktív és vidám emberről alkotott pozitív eszményéhez kapcsolódva — az ilyen ember számára keresi a helyet a szocializmusban. Elismeri a kereszténység marxista kritikájának jogosságát, de relativizálja annak végkövetkeztetéseit, s ő maga a teológiát saját keresztény emberideálja álláspontjáról bírálja. Az Isten nem az ember fölött vagy vele szemben áll, hanem az emberért van jelen, a keresztényekért éppúgy, mint az ateistákért, s ezért kaphat teret a hit a szocialista társadalmi rendben is. A hit az egyoldalú modern szcientizmusnak és a technika uralmi igényének korrigálására is szolgálhat.¹²

¹¹ Král, J.: „Positivism, dialektický materialism a filosofie” (Pozitívizmus, dialektikus materializmus és filozófia), *Česká mysl* 40 (1946—1948), 210—232. o.; *Masaryk, filosof humanity a demokracie* (Masaryk, a humanitás és demokrácia filozófusa), Praha 1947.

¹² Hromádka, J. L.: *Doom and Resurrection*, Richmond-Virginia 1945; *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, Hamburg 1961; *Das Evangelium auf dem Wege zum Menschen*, Wittenberg 1963; *Gospel for Atheists*, Geneva 1965; *Das Evangelium bricht sich Bahn*, Berlin 1968; *Mein Leben zwischen Ost und West*, Zürich 1971.

Hromádka fölfogásához közel áll Jan Milič Lochman (1922) a cseh újjászületés szellemi értelmének és a modern társadalomban a keresztények helyének keresésében.¹³ Az E. Rádl által átvett Masaryk-tradíció is folytatókra talál a cseh protestánsok körében a háború után, amiről ékesen tanúskodik Josef Bohumil Souček (1902—1972) gondolatilag markáns profilú műve¹⁴; ide tartoznak Ladislav Hejdánek (1927) tanulmányai is. Hejdánek intenzív eszmei és szervezői tevékenységet fejt ki, különösen a hetvenes és nyolcvanas években, mint vezető képviselője a cseh disszidensmozgalomnak, amelyre számos tanulmányban filozófiailag reflektál.¹⁵ A Masaryk-hagyományhoz csatlakozik, s ezt összeköti a husserli fenomenológiával az USA-ban és 1989 óta ismét Prágában működő Erazim Kohák (1933).¹⁶ De térjünk vissza a kronológiához. Közvetlenül a háborút követő időszakban J. B. Kozák arra törekszik, hogy Masaryk filozófiáját leválassza a konzervatív értelmezésekről¹⁷; később megalkotja saját ontológiai rendszerét — a kotextualizmust.

3. A cseh strukturalizmus egyenetlenül fejlődik a háború után. Az esztétikai és az irodalomtudományi strukturalizmus az 1945—48 közötti években érte el csúcspontját J. Mukařovský művében.¹⁸ Mukařovský strukturalizmusa szorosan kapcsolódott a modern avantgárd művészethez és kétségkívül annak problematikájából keletkezett, akkor is, ha fogalmilag más forrásokból indult ki. Mind az avantgárd művészetre, mind a strukturalizmusra hatott a marxizmus. Ez különösen abból látható, hogy Mukařovský teljesen elhagyja az immanens struktúrák koncepcióját és a struktúrákat mint társadalmilag meghatározottakat fogja föl. A társadalom a jel tartalmi fölfogása szempontjából is meghatározó; belőle hozza létre a strukturalizmus a föltételeket a művész személyisége és a mű mint a művész alkotása közötti viszony mélyebb megértéséhez is. Ezen a módszertani-elméleti síkon a strukturalizmus többé nem szorosan vett, speciális diszciplínaként jelenik meg; egy általános esztétika filozófiai

¹³ Lochman, J. M: *Náboženské myšlení českého obrození* (A cseh újjászületés vallási gondolkodása), Praha 1952; *Die Not der Versöhnung*, Hamburg 1963; *Church in a Marxist Society*, New York 1970.

¹⁴ Souček, J. B.: *Víra a svět* (A hit és a világ), Praha 1948; *Slovo — člověk — svět* (A szó — az ember — a világ), Praha 1982.

¹⁵ Hejdánek, L.: „Pravda a skutečnost” (Igazság és valóság), in: *Osvrchovanost víry*, Praha 1959; *Lettere a un amico*, Bologna 1979; *Wahrheit und Widerstand. Prager Briefe*, München 1988.

¹⁶ Kohák, E.: *Masaryk on Marx*, Lewiston 1969; *Idea and Experience: Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, Chicago 1978; *Jan Patočka: His Thought and Writings*, Chicago 1982.

¹⁷ Kozák, J. B.: *O lidu a lidech* (A népről és az emberekről), Praha 1948.

¹⁸ Mukařovský, J.: *Kapitoly z české poetiky* (Fejezetek a cseh költészetből) I—III, Praha 1948.

alapja lesz. Nemcsak történelmi paradoxon, hanem eszmei tragédia is az a tény, hogy ezt a strukturalizmust nem sokkal 1948 után likvidálták a magukat marxistának valló szektások és dogmatikusok, s hogy alkotója maga is megtagadta. Tíz évig tartott, amíg a cseh filozófiában ismét lehetővé vált, hogy a strukturalizmusról tudományosan gondolkodjunk. — Bár a cseh strukturalizmus fő képviselőjének, J. L. Fischernek a filozófiai művét egy bizonyos időre szintén háttérbe szorították, fejlődésének folyamata azonban nem szakadt meg. Fischer a háború utáni időszakban ontológiai kérdésekre koncentrált, különösen a mennyiség és a minőség kategóriáinak elemzésére és ezeknek más kategóriákkal való összefüggésére. Ebből a elemzésből egy dinamikus világkép születik, egy belsőleg strukturált univerzális lét, amelyben az egyes struktúrák minősége nem esik áldozatul a mennyiségüknek, s amelyben minden reális struktúra egyedi jellegű. A fölérendelt egész csak akkor funkcionál megfelelően, ha minden alkotórésze a maga specifikus módján funkcionál. Fischer ezzel egy más síkon tér vissza háború előtti koncepciójához, amelynek kiindulópontja az elidegenedett, mechanisztikus világ, célja pedig a humanista társadalom volt.¹⁹ A cseh strukturalizmus jellemző jegye, ami negyvenéves fejlődése során megkülönbözteti a többi párhuzamos törekvéstől, elsősorban konkrét dialektikája, negatív viszonya a valóság formalizálásához és kvantifikálásához, valamint erőteljesen fejlett történelmi érzéke.

4. A fenomenológiai gondolkodás útja 1945 után is szorosan J. Patočka nevéhez fűződik. Ebben a korszakában Patočkanak két érdeklődési területét lehet megkülönböztetni. Az első a történetfilozófiai problematika az antikvitástól az újkorig (beleértve Comeniusról írt tanulmányait is), a második a szisztematikus munka a fenomenológiáról.²⁰ A két terület között összefüggés van, amennyiben Patočka a történelmi problematika keretében megpróbálja a filozófiai elméletek történetét mint adalékot körvonalazni a filozófiai szisztematikához, továbbá amennyiben az általa tárgyalt problémák halmazában mindig újra fölbukkan központi témája — az életvilág-téma, s az életvilág elsőbbsége a tudomány világával, azaz a tudomány által teremtett

¹⁹ Fischer, J. L.: *Filosofické studie* (Filozófiai tanulmányok), Praha 1968; „Philosophical Foundations of Science. Ganzheit, Struktur und Kausalität” in: *Philosophische Studien. Acta Universitatis Palackianae Olomouensis*, t. 52, Praha 1970.

²⁰ Patočka, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (Arisztotelész elődei és követői), Praha 1964; *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie* (Bevezetés a husserli fenomenológia tanulmányozásához), Praha 1966; „Bibliographie der Übersetzten und fremdsprachigen Schriften von Jan Patočka”, in: *La Responsabilité — Responsibility. Entretiens de Prague, Institut International de Philosophie 1990* (Édition publiée et dirigée par P. Horák et J. Zmr), Prague 1992.

világképzzel szemben. Az életvilág szférájában, amely az elementáris emberi praxis világa, Patočka érintkezési pontot lát azzal a gyakorlati-emberi aktivitással, amelyet a fiatal Marx hangsúlyozott. Ennek a problémának a korábbi kezelésétől abban különbözik Patočka új megközelítése, hogy még mélyebben kutatja az életvilág adottságának előfeltételeit (különösen a karteziánus *ego* következetes megtisztítását minden metafizikai maradványtól), és abban, hogy ennek a világnak új leírását nyújtja (különösen a mozgásnak mint az életvilág — az emberi világ — egyik alaptényezőjének leírásával). A patočkai beállítódás a késői Husserl eszméihez kapcsolódik, a klasszikus fenomenológiai beállítódások fölhasználása mellett. A hetvenes években Patočka intenzíven foglalkozik a történelemfilozófiával (ezt tanúsítják a híres *Eretnek esszék*) és ennek következtében politikailag erősen elkötelezi magát az emberjogi mozgalom mellett (Charta 77).

A francia ill. német egzisztencialista befolyás korszaka az 1945—1948-as években inkább csak receptív jellegű volt, s nem hívott életre a filozófiában figyelemre méltó kísérleteket — néhány kivétellel, mint amilyen pl. Václav Navrátilé volt (1904—1961). Egyébként megelégedett pusztá ismertetésekkel. Pedig a cseh filozófia adta az egzisztencializmus egyik nagyon eredeti előfutárát, nevezetesen Ladislav Klímát (1878—1928), akinek műveit ugyan kiadták életében, de kora kontextusában nem talált általános megértésre. Csak a totalitarizmus uralma alatt lett, a világ abszurdításáról szóló fölfogása révén, befolyásos tekintély a nem-hivatalos, párhuzamos kultúrában.²¹

5. Ezen a helyen kell fölhívnunk a figyelmet néhány filozófusra, akik a legkülönbözőbb irányzatokhoz tartoztak, majd 1945 után kezdtek áttérni a marxizmusra, s ennek intenciói szerint alkottak új műveket. A fenomenológus L. Riegeren kívül ilyen mindenekelőtt Jiřina Popelová (1904—1985), Comeniusról szóló értékes munkák, valamint történetfilozófiai és axiológiai tanulmányok szerzője.²² Továbbá ide tartozik Otakar Zich (1908—1984), akinek érdeklődése a modern logikára, a matematika filozófiájára és a természettudományok metodológiájára terjedt ki.²³

²¹ Klíma, L.: *Sternenhoch herceg szenvedései*, Budapest 1990; *Je suis la Volonté Absolue*, Langres 1984; *Instant et Éternité*, Paris 1990; *Traité et Dictats*, Paris 1990.

²² Popelová, J.: J. A. Komenského cesta k všenápravě (J. A. Komenský útja a pánszofiához), Praha 1958; *Etika*, Praha 1962; *Rozpad klasické filosofie* (A klasszikus filozófia széthullása), Praha 1968.

²³ Zich, O., *Úvod do filosofie matematiky* (Bevezetés a matematika filozófiájába), Praha 1947; „Sur l'Interprétation Cinématique des Conditions Logique”, in: *Acta Universitatis Carolinae*, Praha 1962.

Új tudományos és pedagógiai aktivitást fejt ki a világháború után a marxista filozófus L. Svoboda, akinek érdeklődési körébe a marxizmus szisztematikus értelmezése és a cseh filozófia története, valamint az esztétika tartozik.²⁴ Munkái, józan objektivitásuk folytán, ellensúlyt képeznek a sztalinista dogmák ideologizáló exegetáival szemben. Prágában 1945—1948 és 1959—1962 között működött Arnošt Kolman (1892—1979), aki egyébként a Szovjetunióban és később svéd emigrációban élő cseh marxista volt, s számos munkát írt a modern logika, a természettudományok és a kibernetika területéről.²⁵

* * *

A kommunista párt hatalomra kerülésének éve: 1948 egy időre ismét megtörte a cseh filozófia fejlődésének folytonosságát. A nem-marxista gondolkodást hivatalosan nem engedélyezték, s azoknak a filozófusoknak a munkáit, akik nem fogadták el a marxizmust, nem volt szabad kinyomtatni. Az intellektuális életbe számos fiatalember lépett be, akik forradalmári lelkesültséggel juttatták érvényre — a dogmatikus sztalinizmust. De körülbelül az ötvenes évek közepétől a marxista táboron belül differenciálódási folyamat játszódott le, amely később nyílt konfliktushoz vezetett a sztalinisták és az úgynevezett revizionisták között, ami azonban kedvező talajt is teremtett a marxista gondolkodás pluralitása számára és nagyobb teret adott a nem-marxista filozófiának. Ezt a folyamatot azok a filozófusok kezdeményezték, akik filozófiatörténettel, különösen a hazai filozófia történetével foglalkoztak. A cseh filozófia történészei, saját kutatási területük konkrét anyagából kiindulva, az 1953—55-ös években lezajlott viták során meghatározott közös metodológiai álláspontokra jutottak, amelyek leküzdötték a dogmatizmus primitív sematikus és apriorisztikus eszközeit. Természetesen nemcsak a történelmi tények iránti elementáris érdeklődés megújulásáról vagy a történelmi valóság leírásának alapjairól volt szó; sokkal inkább arról, hogy a filozófiatörténet problémája filozófiai probléma lett, azzal, hogy egy konkrét történelmi totalitás szellemi reprodukciójának tekintették, az eszmék és a társadalmi valóság egyidejű megismerési folyamatának. Ezeknek a metodológiai elveknek az első szintetizált

²⁴ Svoboda, L.: *Nástin socialistické ideologie* (A szocialista ideológia vázlatja), Praha 1946; *Studie o F. X. Šaldovi* (Tanulmányok F. X. Šaldóról), Praha 1947.

²⁵ Kolman, A.: *Kritický výklad symbolické metody moderní logiky* (A modern logika szimbolikus módszerének kritikai ábrázolása), Praha 1948; *La cibernética y el cerebro humano*, Montevideo 1958, *Bernard Bolzano*, Berlin 1963; *Dějiny matematiky ve středověku* (A matematika története a középkorban), Praha 1968.

eredményeit 1958-ban egy kollektív munka foglalta össze, amely a cseh filozófia történetének monografikus vázlatát kínálta. Az „A filozófia a cseh nép történetében” című könyvben²⁶ a következő szerzők tanulmányai jelentek meg: Karel Kosík, Milan Machovec, Robert Kalivoda, Jiřina Popelová, Jiří Černý, Jan Patočka, Arnošt Kolman, Irena Michňáková-Šnebergová, Josef Zúmr, Radovan Richta, Ivan Dubský és Slavomil Strohs. A legtöbb szerző később monográfiává dolgozta ki a témáját. A két legjobb cikk, Karel Kosík munkája a XIX. századi cseh radikális demokratákról²⁷ és Robert Kalivoda írása a cseh huszitizmusról²⁸, nemcsak a szóban forgó metodológiai követelményeket juttatta érvényre, hanem a történelmi anyag alapján egy sor szisztematikus kérdést is kidolgozott. Az alkalmazott metodológiai elvek értelmében a két munka nemcsak adalékot nyújtott a csehországi filozófia történetéhez, hanem elméleti vázlatot is egy meghatározott humanista és demokratikus cseh történelemfilozófiához, s így részt vett az aktuális harcokban, amelyek arra vonatkoztak, merre is tartson tovább a cseh társadalom.

Mivel mindkét említett mű megcáfolt különböző dogmatikus elméleti-módszertani koncepciókat és fogalmakat, így egyidejűleg előkészítette a talajt a marxizmus nyitott rendszerként való fölfogásához is. Ezt a fölfogást sok cseh tudós a hatvanas évek eleje óta más filozófiai diszciplínákban is érvényesítette az általános metodológiáról és a szisztematikus filozófiáról írt cikkekben, a nevek teljes felsorolása azonban meghaladná a vázlat kereteit; közülük csak a következőket nevezzük meg: Lubomír Sochor, Milan Sobotka, Lubomír Nový, Laroslava Prešková, Jan Kamarýt, Josef Cibulka stb.

A marxizmus nyílt rendszerként való fölfogásának áttörésével együtt létrejöttek a feltételek ahhoz, hogy a marxizmus valóban dialógust kezdjen a nem-marxista irányzatokkal, s hogy végre helyreállítsa a megszakadt folytonosságot a hazai tradíciókkal.

Ebben ismét jelentős szerepet játszik K. Kosík (1926) és „a konkrét dialektikájáról” szóló munkája²⁹. Kosík a konkrét totalitás és a praxis marxi fogalmaiból indul ki és ebben az összefüggésben megpróbálja átdolgozni a kortárs fenomenológia és

²⁶ *Filosofie v dějinách českého národa*, Praha 1958.

²⁷ Kosík, K. *key macro Česká radikální demokracie* (A cseh radikális demokrácia), Praha 1958.

²⁸ Kalivoda, R.: *Husitská ideologie* (A huszita ideológia), Praha 1961; *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*, Köln—Wien 1976.

²⁹ Kosík, K.: *Dialektika konkrétního* (*Studie k problematice člověka a světa*), Praha 1963; *Die Dialektik des Konkreten* (*Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*), Frankfurt/M. 1967; olaszul: Milano 1966; spanyolul: Mexico 1967; magyar kiadás Bojtár Endre fordításában: Gondolat, Bp. 1967.

exisztencializmus számos kulcskérdését. Ezzel a problématerülettel foglalkozott még Csehszországban pl. Milan Průcha, Jiří Černý, Karel Michňák, Jiří Pešek, Ivan Dubský, Antonín Mokrejš, Marie Bayerová, Jan Šindelář stb.

A cseh filozófiának egy másik iránya a hatvanas években a cseh strukturalizmus és a háború előtti művészeti avantgárd lehetőségeihez kapcsolódik. A strukturalista problematika fölélesztésére az első kísérlet Křetoslav Chvatík és e tanulmány szerzője tette 1958-ban.³⁰ Az egész problematika szisztematikus kifejtése azonban R. Kalivoda (1923—1989) érdeme.³¹ Az ő érdeklődésének homlokterében az esztétikai problémája áll, mint az egyik legfontosabb érték, amely az ember alkotó aktivitásához kapcsolódik. Továbbá érdekli az ember lényegének kérdése, olyan kérdés, amelyet ő az avantgárd-hagyomány álláspontjáról, Freud és Marx fölhasználásával, a szexus és az éhség dialektikáján nyugvó közvetlen emberi természet és e természet szublimálása fogalmával old meg. Végül foglalkozik a szabadság problémájával, amely szerinte lehetőség ahhoz, hogy az ember minden alkotóképességét megvalósítsa. A szabadság megvalósításának lehetősége úgy jelenik meg számára, mint egy szakadatlan, a jövő felé nyitott folyamat, amelynek alapföltételei közé tartozik a döntési szabadság lehetősége is, ezt pedig csak egy toleráns társadalom szavatolhatja. Hasonló problematikával foglalkozott az említetteken kívül Vratislav Effenberger, Ivan Sviták, Oleg Sus és mások is.

A hatvanas évek filozófiájának egy másik vonulata a neopozitivisták problémákból indul ki, s vizsgálódásai a tudományra, a szemantikára, a modern logikára, a kibernetikára stb. terjedtek ki. Ennek az irányzatnak a kifejlesztésében, amely szintén jelentős szerepet játszott a dogmatikus klisék cáfolatában, nagy érdemeket szerzett elsősorban Ladislav Tondl (1924)³², valamint sokan mások (Karel Berka, Miroslav Jauris, Miroslav Mleziva, Pavel Materna, Ota Weinberger, Jiří Zeman stb.).

A hatvanas években a nem-marxista filozófusok is, mint Jan Patočka, viszonylag szabadon fejthették ki tevékenységüket. Egy jelentős csoportjuk a „Tvář” (Az arculat)

³⁰ Chvatík, K.: „Významný pokus o řešení noetické problematiky estetiky” (Jelentős kísérlet az esztétika poétikai problémájának megoldására), *Nová mysl* 1958, 64 skk. o; lásd még: *Tschechoslowakischer Strukturalismus*, München 1981. Zumr, J.: „Teoretické základy Hostinského estetiky” (Hostinský esztétikájának elméleti alapjai), *Filosofický časopis* 1958, 6, 301 skk. o.

³¹ Kalivoda, R.: *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Praha 1968; *Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1970; olaszul: Torino 1971; franciául: Paris 1971; spanyolul: Barcelona 1971.

³² Tondl, L.: *Problémy sémantiky* (A szemantika problémái), Praha 1966; *Problems of Semantics. A Contribution to the Analysis of the Language of Science*, Dordrecht 1981.

című havonta megjelenő kulturális folyóirat köré tömörült, amelynek *spiritus agens*-e a fiatal drámaíró, Václav Havel volt. Ennek a csoportnak a vezető filozófiai személyiségei közé tartozott Ladisláv Hejdánek és a katolikus orientációjú egzisztencialista, Jiří Němec.

* * *

A cseh filozófia pozitív fejlődését 1970 után megint megszakította a neosztalinista restauráció. A legtöbb nonkomformista marxistát elbocsátották az egyetemi tanszékekről és az akadémiai intézetekből, és munkáik nem jelenhettek meg. A nem-marxisták — mint pl. Patočka professzor — szintén erre a sorsra jutottak. A többiekre, akik a helyükön maradtak, erős ideológiai nyomást gyakoroltak. Ennek ellenére sikerült, különösen a nyolcvanas években, néhány értékes könyvet és tanulmányt hivatalosan kiadatni. Ilyenek pl. Milan Sobotka, Vilém Herold, Milan Mráz, Petr Horák, Jaromír Loužil, Pavel Floss, Miroslav Pauza, Václav Tomek, Jaroslav Střítecký, Jaroslav Hroch kollégák történelemfilozófiai munkái, és Karel Berka, Rudolf Steindl, Jan Kamarýt, Jiří Zeman, Pavel Baran, Petr Kožátko, Jindřich Zelený, Karel Pstružina, Jan Pavlík kollégák szisztematikus orientációjú munkái stb.

Az igazi, eleven filozófiai élet azonban a föld alatt folyt. Számos szamizdat-könyvet és folyóiratot adtak ki, és százával szervezték az előadásokat és a szemináriumokat, gyakran külföldi vendégek részvételével is. Különösen aktívak voltak e tekintetben Jan Patočka tanítványai és barátai; ebben a körben a husserli és heideggeri filozófiát ápolták. Ehhez a csoporthoz tartozik többek között Radim Palous, Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Jan Vít, aki a 27 kötetes szamizdat kiadású Patočka Összegyűjtött Művei szerkesztője, továbbá Miroslav Petříček, Petr Rezek, Miloslav Bednář, Zdeněk Pinc stb.

A hetvenes és a nyolcvanas évek folyamán, új jelenséggént a modern cseh gondolkodás tradíciójában, kialakult egy erős katolikus orientációjú áramlat, amelyhez Václav Benda, a „Paraf” című földalatti filozófiai folyóirat szerkesztője, továbbá Zdeněk Neubauer, Jan Sokol, Stanislav Sousedík, Karel Floss tartoztak.

Az otthon üldözött és elnyomott filozófusok munkáikat — minden nehézség ellenére — külföldön publikálták, túlnyomórészt idegen nyelveken. A legnagyobb számú ilyen publikáció Ladislav Hejdánektől, Robert Kalivodától, Milan Machovectől³³, Zdeněk Neubauertől, Jan Patočkától, Stanislav Sousedíktől és Ladislav Tondltól ered.

³³ Machovec, M.: *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972; *A Marxist Look at Jesus*, London 1976; *Rückkehr zur Weisheit*, Stuttgart 1988.

Ebben az időszakban lényegileg újrászületik Masaryk filozófiája és egész világnézete, amelynek különösen az etikai elvei most a közéletben is érvényre jutnak.³⁴

A strukturalizmus sem merítette még ki lehetőségeit, amit többek között a Jan Mukařovský születésének századik évfordulója tiszteletére rendezett nagy nemzetközi konferencia tanúsított 1991 szeptemberében. Mukařovský műveit egyébként az utóbbi húsz év alatt Japántól Észak-Amerikáig számos fordításban kiadták.³⁵

Ezzel szemben ezekben az években és különösen napjainkban mélyen lesüllyedt a marxista filozófia befolyása. Kifejezetten a marxizmushoz, de igen személyes, módosított változatához, tartozónak vallja ma is magát Ivan Sviták (1925)³⁶, aki egy kissé a cseh filozófia „enfant terrible”-je és Egon Bondy (1930), a cseh *underground* legendás személyisége, filozófus, költő és szépiró, aki már 1948 óta megpróbált egy nem-hivatalos, párhuzamos kultúrát létrehozni.³⁷

A posztmoderneknek sincsenek eddig széles körben követőik. A legjelentősebbek közé tartozik Václav Bělohradský (1944), aki fölváltva Olaszországban és Prágában működik.³⁸

³⁴ Machovec, M.: *Thomas G. Masaryk*, Graz 1969; *Masarykův sborník* (Masaryk gyűjtemény) VII. hrsg. von M. Machovec, P. Pithart, M. Pojar (eredetileg szamizdat 1985), Praha 1992; *Masarykův sborník* VIII. (hrsg. von Institut T. G. Masaryks), Praha 1993; *T. G. Masaryk und die Brentano-Schule*, hrsg. von J. Zmr und Th. Binder, Praha — Graz 1992.

³⁵ Mukařovský, J.: *Kapitel aus der Aesthetik*, Frankfurt/M. 1970; *Arte y semiologia*, Madrid 1971; *Il significato dell'estetica*, Torino 1973; *Studien zur strukturalischen Aesthetik und Poetik*, München 1974; *Čeko kózo bigakuronšú. Biteki kinó no geidžucu šakaigaku*, Tókjo 1975; *The Word and Verbal Art. Selected Essays*, New Haven—London 1977; *Escritos de estética y semiótica del arte*, Barcelona 1977; *Strukture, Sign and Funktion. Selected Essay*, New Haven—London 1978.

³⁶ Sviták, I.: *Lidský smysl kultury* (A kultúra emberi értelme), Praha 1968; *Man and his World*, New York 1970; *Unwissenschaftliche Anthropologie*, Frankfurt/M 1972; *The Dialectic of Common Sense*, Washington 1979.

³⁷ Bondy, E. (Fišer, Z.): *Útěcha z ontologie. Substanční a nesubstanční model v ontologii* (Az ontológia vigasztalása. Szubsztanciális és nem-szubsztanciális modell az ontológiában), Praha 1967; *Dějiny indické filosofie* (Az indiai filozófia története), Praha 1991.

³⁸ Bělohradský, V.: *Il mondo della vita: un problema politico*, Milano 1981; *La modernità e oltre*, Genova 1988.

A totalitárius rezsím széthullása, amelynek pusztulásához a filozófia jelentősen hozzájárult, új perspektivákat nyitott meg a filozófiai gondolkodás számára. Most csak a cseh filozófusokon múlik, élni tudnak-e ezekkel a lehetőségekkel.

(A német nyelvű kéziratból fordította *Rózsahegyi Edit*)

A SZLOVÁKIAI FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS TÖRTÉNETE. BEVEZETÉS*

JÁN BODNÁR

Mint köztudott, sokáig tartotta magát nálunk az a nézet, miszerint a filozófiának Szlovákiában nincsenek hagyományai. Ez a hozzáállás negatívan hatott a múlt gondolati örökségének kutatására. Ma már elfogadott tény, hogy a filozófiának nálunk is vannak hagyományai, hogy nálunk is végbement bizonyos gondolati erjedés, bonyolult eszmei küzdelem, amelyen belül polarizálódtak a haladó és a reakciós eszmék, materialista és idealista pozíciók. Igaz ugyan, hogy főként a régebbi korok eszmei produktumai nem rendelkeznek a kiforrott filozófiai koncepciók, irányzatok, nézetek formájával, s hogy az esetek többségében nem is filozófiai kategóriákban és fogalmakban fejeződnek ki, hanem a kulturális alkotások különböző alakzataiba alakultak át. Mindenesetre azonban léteztek, s háttérül szolgáltak a nemzet kulturális, nemzeti, szociálisemancipációjáért folytatott harcának és szellemi törekvéseinek. Ez azt jelenti, hogy a múltunk részterületeit bemutató semmilyen kép sem lehet teljes a filozófiatörténeti folyamatok elemzése nélkül. Ebben kell látni a filozófia más tudományos diszciplínákkal szembeni specifikumát (azok ugyanis a múlt hagyományainak egyes részeit dolgozzák föl) és helyettesíthetetlen szerepét múltunk komplex, összefoglaló szemléletének kidolgozásában.

Már most hangsúlyozni kell, hogy a szlovákiai filozófia összefoglaló történeti földolgozásának megvan az „előtörténete”. Többéves elmélkedések, viták, komoly javaslatok, elsősorban pedig hosszan tartó kutatómunka előzték meg; ennek bizonyítékai a „Fejezetek a szlovák filozófia történetéből” (1957) és „A szlovák filozófia történetének áttekintése” (1965). Ezek az első jelentősebb művek — amelyek marxista pozíciókból próbálták fölvezetni filozófiánk fejlődésének összefoglaló képét —, továbbá számos monográfia, amelyek az egyes fejlődési szakaszokat, esetleg jelentősebb képviselőiket jellemezték.

* *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*, Veda, Bratislava 1987, I. köt. 7—12. o.

Feltárultak, természetesen, „fehér foltok” is, általánosságban vagy torzószerűen megvizsgált korok, személyek, szellemi irányzatok; sőt sürgős föladatként mutatkozott meg a megelőző kutatás alapvető elméleti és módszertani kiindulópontjainak az átgondolása és ártértékelése is. Ezért már a bevezetőben figyelmet kell szentelnünk az említett fehér foltokkal összefüggő kérdéseknek és munkánk elméleti-metodológiai vonatkozásai továbbgondolásának.

1. A szlovákiai filozófiai gondolkodás történetéről, nem pedig a szlovák filozófia történetéről írott munkát terjesztünk elő. Ez a látszólag jelentéktelen szemantikai csúsztatás a filozófiatörténeti anyaghoz való hozzáállásunkban jelentős következményekkel járt. Fölhozok közülük néhányat. Nagy általánosságban ismertek a szlovákiai körülmények elődeink nemzeti szabadságvesztése után. Tudjuk azonban azt is, hogy a IX. században, az első szláv államformán, a Nagymorva Birodalmon belül kialakultak annak a föltételei, hogy Európa szívében olyan nemzet formálódjon, amely képes befogadni és továbbfejleszteni a görög-római kulturális és eszmei hagyományokon épülő akkori civilizáció eredményeit. E kor legjelentősebb történelmi tette Cirill és Metód missziója, valamint az ószláv nyelv vele kapcsolatos fölvétele volt. Az ószláv nyelv így „[...] irodalmi nyelvvé vált, és Európa szívében kultúrnyelvi szintre — mint amilyen a görög, latin és héber volt — emelkedett... Annak ellenére, hogy a Nagymorva Birodalmon belül keletkezett irodalom vallásos tartalmú volt, rendkívül aktuális korabeli problematikát fejezett ki, ugyanis szenvedélyesen védelmezte a szláv nyelvi és nemzeti jogokat” és — tegyük hozzá — közvetítette a római és a bizánci műveltség elemeit elődeinknek. A Nagymorva Birodalom fölbomlásától a reneszánszig terjedő időszak eszmei szempontból a középkori kultúra és művelődés ideje. Az egyház megerősödésével párhuzamosan institucionalizálódtak eszközei és hatásformái, a világnézeti horizontot a keresztény vallásos tanítás és közvetve a vallásos filozófia határozta meg. A középkori műveltség kozmopolita jellege korlátozta a nemzeti kultúra fejlődését a szellemi élet minden területén — nálunk annál is inkább, mivel nemzetiségi és szociális elnyomás fokozta, ami kifejeződött az iskolák lassú, megkésett fejlődésével, a művelődés központjainak alapításával stb. Mégis, már a X. illetve a XI. század végén Szlovákia területén is kolostorok, kolostori, káptalani és udvari egyházi iskolák keletkeznek, amelyekben a keresztény hittan mellett az alacsonyabb szinten grammatikát, retorikát, dialektikát, a magasabb szinten pedig a matematika alapjait, hangtant, asztronómiát tanítottak. Kétségtelen, hogy küldetésüket a keresztény vallásosság szellemében való nevelésben kell látnunk, hogy színvonaluk hűen tükrözte a sötét középkort, a bigott vallásosságot, az elmaradottságot. A szellemi aktivitásnak valóban nem megfelelő föltételeiről van szó velük kapcsolatban; viszont az egész feudális Európában bennük vegetált a műveltség, a gondolkodás fejlődése és a megelőző korok

öröksége. Belőlük és velük szemben indult meg a reneszánsz áradata. Ezeket a tényeket azért említjük, hogy jelezzük: mennyire függ össze az a kérdés, hogy a szlovák filozófia történetét avagy a szlovákiai filozófia történetét írjuk-e meg, azzal a kérdéssel, mikor kezdődik a filozófia fejlődése nálunk. Az első lehetőség ezt a kezdetet legalább a reneszánsz korába, vagy tán még hozzánk közelebb eső időpontra, a nemzeti megújulás kezdetére helyezi. A második, általunk választott alternatíva viszont megköveteli a kezdeteknek a Nagymorva Birodalom korába való kitolását valamint területeink középkori kultúrájának és szellemi hagyatékának a föltárását. Kidolgozásuk nélkül nehéz elképzelni a szlovákiai gondolkodás fejlődésének komplex és összegező földolgozását.

2. A szlovákiai filozófia történetének kutatástervezete, amely munkánk alapjává lett, lehetővé tette, hogy föloldjuk azt a régi dilemmát, amely kérdésessé tette azon személyiségek besorolását, akik ugyan szlovák származásúak és némely esetben ezt ki is nyilvánítják, s tevékenységük, nézeteik, alapállásaik többé-kevésbé meghatározták szellemi áramlatainkat, személyes levélváltásaik pedig a Szlovákiával való kapcsolatról tanúskodnak, ámde ők maguk területünkön kívül, külföldön működtek. A Besztercebányáról származó Ján Horárik [Horárik János] személyében például a progresszív, radikális orientáció képviselőjével, a XIX. század első fele Magyarországnak legkiforrottabb materialistájával és ateistájával rendelkezünk. Műveiben az utópikus szocialista víziók a feuerbach-i materializmussal és ateizmussal töltődnek föl, s ezek vezetik őt a hatalmon lévő hierarchia és az egyház elleni lázadáshoz. Még ha évekig Pesten működött is, föltételezhetjük, hogy nézetei hatottak a forradalmilag fölhangolt fiatal szlovák értelmiség soraiban (pl. Janko Král'-ra).

3. A múlt szellemi hagyatékának vizsgálatánál, filozófiai jelentésének megfejtésénél, ott, ahol hiányzott a közvetlen filozófiai anyag, a fő forrásanyagunk irodalmáraink és költőink alkotásait vettük. Kiérződik belőlük az adott korszak szellemi áramlatainak pulzusa, a személyes filozófiai vallomás és az európai gondolati irányzatok hatása. A múltban kisebb figyelmet szenteltünk annak a gondolati örökségnek, melyben ilyen vagy olyan formában tükröződnek, hangsúlyozódnak az újkori tudományt, főként a természettudományt ösztönző és reprezentáló eszmék. Gondolunk itt a nagyszombati egyetem vagy az eperjesi iskola filozófusaira, akiknek az esetében ezek az eszmék ugyan az adott terület korabeli küzdelmeinek sajátos, de mégis evidens formájával bírnak (pl. a heliocentrizmus keresztülvitele a ptolemaioszi kozmológia ellenében, az atomizmus, indukcionizmus eszméje stb.). Figyelmünket egyidejűleg a tudós társaságok tevékenységére, főként természettudósaink, tudománynépszerűsítőink munkásságára irányítottuk, akik a múlt században kezdtek beavatkozni a világnézeti ráhatások folyamatába, amelyben a vallásos elképzelések a tudomány ismereteivel szembesültek,

s amelyben ellentmondásos és inkonzisztens formában ugyan, de mégis kialakulóban voltak a materializmus, a tudományos világnézet eszméi. „A szlovák filozófia történetének áttekintése” ugyan jelentős lépést tett előre ezen a területen (lásd pl. a „Materialista irányzatok a XIX. századi természettudósok műveiben” c. fejezetet), mégis szükséges volt, hogy a megnevezett forrásanyagnak fokozottabb figyelmet szenteljünk, hogy ezeket az irányvonalakat szisztematikusabban és komplexebb formában dolgozzuk föl.

4. Jelentős számú olyan munkával rendelkezünk, amelyek a marxista leninista filozófia kezdeteit és fejlődését világítják meg nálunk. Ennek ellenére megmutatkozott, hogy itt is vannak földolgozatlan területek, hogy itt is hiányzik e folyamat egyes lépcsőfokainak összegező fölfogása, s hogy túl kell lépünk a hivatalos irányultságú művek keretein, s komplex módon meg kell vizsgálnunk más anyagokat is.

5. Utaltunk rá, hogy már a szlovákiai filozófia összegező története előkészítésének kezdeti fázisaiban sürgős föladattá vált azon alapvető elméleti és módszertani kiindulópontok fölvizsgálata és átértékelése, amelyekre a megelőző kutatások támaszkodtak. Számos vitában kristályosodott ki az a platform, amely magába fogadta az elmúlt évek eredményeinek minden pozitív aspektusát, és egyidejűleg állást foglalt mindazon problémákkal kapcsolatban, amelyekről már hosszú ideje folytak a viták. Szükséges itt legalább tömören fölidézni azokat az álláspontokat, amelyek az említett viták és ellentétek kiindulópontjául szolgáltak. Mindenekelőtt arról a kérdésről volt szó, hogyan alkalmazzuk a szlovákiai filozófiai gondolkodás történetére a filozófiatörténet marxista magyarázatának alaptételét a materializmus és az idealizmus küzdelméről. Nem arról a követelményről folyt vita, hogy a filozófiai gondolkodás történetét a társadalmi és osztályharcok összefüggésében mint a materializmus és az idealizmus küzdelmét kell nyomon követni. E követelmény viszonyainkra való alkalmazására azonban többé-kevésbé három álláspont alakult ki. Az első abból indult ki, hogy filozófiatörténetünk marxizmus előtti kora a materialista nézetekben és álláspontokban nagyon szegény, s ezért a filozófiai gondolkodás fejlődése inkább az idealista táboron belül, a haladó és a reakciós nézetek küzdelmeként nyilvánult meg. A második álláspont az előzőt módosítja abban az értelemben, hogy amennyiben nálunk szó lehet a materializmus és az idealizmus küzdelméről, akkor azt csak abban az értelemben vehetjük, hogy a materialista tábor a határokon messze túl — Franciaországban, Németországban stb. — helyezkedett el. A harmadik álláspont élesen bírálja az előző kettőt, tudománytalannak és idealistának nevezve őket. Mint mindenhol máshol — érvel (persze a konkrét vizsgálati anyag mellékelése nélkül) —, nálunk is a materializmus és az idealizmus küzdelmének jellegét veszi föl a gondolkodás fejlődése. Ezt tagadni annyit jelent, hogy meghamisítjuk történelmünket, eltitkoljuk materialista tradícióinkat stb. —

Tagadhatatlanul bonyolult kérdésről van szó, aminek a megválaszolása sokáig foglalkoztatta a filozófia marxista történészeit, hogy elfoglaljuk azt az álláspontot, amely nézetünk szerint megfelel azoknak a specifikus föltételeknek és körülményeknek, amelyek között a filozófiai gondolkodás fejlődése nálunk végbement, s amelyek között az egyes elméleti álláspontok kialakultak. Ebből adódott az a módszertani irányvonal, amelyet munkánkban érvényesítettünk. Tömören így fogalmazhatjuk ezt meg: Globálisan véve a filozófia története mindig az idealizmus és a materializmus küzdőtere volt és marad. A materializmus és az idealizmus kibékíthetlensége és összeegyeztethetlensége a filozófia alapkérdésének ellenkező előjelű megoldásában gyökerezik. Elmondható, hogy nem létezik olyan filozófiai probléma, amely teljes egészében túl lenne az e kérdésre adható válaszok határán. A filozófiatörténésznek azonban a filozófiatörténeti folyamatot mint az eltérő irányzatok, áramlatok, nézetek differenciált skálájából összetevődő sokarcú és bonyolult egységet kell vizsgálnia. A konkrét esetekben „egyetlen tanítást (és még inkább egyetlen áramlatot, irányzatot) sem lehet konkrétan meghatározni csak azáltal, hogy valamelyik fő irányzatba soroljuk” (T. I. Ojzerman). Ebből adódik, hogy a múltban a materializmus és az idealizmus küzdelme nem mindig vette föl a két egyértelműen körülhatárolt ellentét harcának a formáját, hanem különböző, többé-kevésbé ellentétes filozófiai irányzatok (pl. racionalizmus—empirizmus, atomizmus—pluralizmus, szcientizmus—antropologizmus stb.) küzdőterén folyt le. A filozófiatörténész feladata az, hogy azonosítsa az ilyen irányzatokat, koncepciókat, megvizsgálja a bennük foglalt filozófiai álláspontokat, valamint azt a szerepet, amelyet a társadalmi haladásért, a tudományos megismerés fejlődéséért folytatott harcban játszottak, hogy fejlődésük adott szintjén és történelmileg kifejtett formájukban földerítse a materializmussal és az idealizmussal szembeni polarizációjukat.

Ez a módszertani irányvonal tette lehetővé számunkra eszmei hagyományaink differenciáltabb és plasztikusabb ábrázolását. Mindenesetre azonban segített a sematikus, statikusan illusztratív megközelítés meghaladásában, amely a nézetek és koncepciók közismert, fekete-fehér séma nyomán történő „mintavételén” alapult. Kiindulóponttá az adott szakasz filozófiájának immanens fejlődését jellemző irányzatok és áramlatok kutatása vált, továbbá ezek interpretálódása illetve modifikálódása működésük konkrét, specifikus körülményei között — mint az adott korszak viszonyai, a társadalom szellemi élete, a társadalmi és osztályharcok valamint a haladásért vívott küzdelem jellegzetes megnyilvánulásának tükrözése, végezetül mint a két alapvető filozófiai irányzat bázisán történő polarizálódásuk folyamata. Ez a módszertani alap tette lehetővé elődeink szellemi gazdagságának, az eszmei küzdelmek összetett atmoszférájának, az összeurópai kontextusban megvalósuló gondolatáramlás figyelemre méltó összefüggéseinek és kötődéseinek sokoldalúbb megragadását.

A NEMZETI MEGÚJHODÁS FILOZÓFIÁJÁNAK ÁTFOGÓBB KONTEXTUSÁÉRT*

ELENA VÁROSSOVÁ

A szlovák filozófiának bölcséleti irányzatok és rendszerek szempontjából történő periodizációja nem azért nehéz, mert ez ellentmondana a marxista elméletnek: az egymást váltó bölcséleti irányok, folyamatok, rendszerek lényegükben a filozófia történeti-fejlődési mozzanatait, alakzatait és szintjeit, amelyeket a marxista filozófiatörténész semmi esetre sem vizsgálhat az objektív társadalmi valósághoz, a társadalmi osztályok érdekeihez fűződő kapcsolatait nélkül és társadalmi funkcióitól elvonatkoztatva. A nehézség abban rejlik, hogy a filozófia fejlődése nálunk nem a kikristályosodott bölcséleti irányok és eredeti rendszerek kontinuitásának és egymást-váltásának formájában ment végbe, hanem egyrészt azok fragmentáris-eklektikus alakjában, másrészt különféle alkalmazott modalitásokban (ilyen volt, mint arra később rámutatok, pl. az elméleti romantika filozófiai elveinek a nemzeti megújhodás koncepciójára való alkalmazása).

Elméletileg gyümölcsözőnek és tudományosan igényesebbnek bizonyult számunkra is olyan periodizációs körökre és korszakokra tagolni a gondolkodás fejlődését, amelyeket belsőleg fűznek egybe bizonyos általános filozófiai jellemzők, az alapállások, elvek, módszerek stb. rokonsága, s rajtuk keresztül világítódik meg a korabeli társadalmi gyakorlattal, általános kulturális-szellemi légkörrel való összefüggése, de főként a filozófiai megismerés fejlődésének világviszonylatú elhelyezése.

A nemzeti megújhodás filozófiai problémáinak, gondolati alakzatainak és módszereinek leltározásánál elkerülhetetlennek látszik — mint a differenciáltságukat egységesítő fölérendelő irányadó jellemzőnek — *a romantikus filozófia vagy a filozófiai romantika* terminusának rehabilitálása. Összhangban van ez a megújhodás bölcselkedésének és a megújhodás kora filozófiájának bölcséleti tipológiájával, amely a következő követelményt támasztja: A megújhodás gondolati alakzatait, azok nagyszerű szellemi szárnyalását; a szabad akarati és erkölcsi nekifeszülésre, az ember és a közösség, a

* *Filozofia* 1982. évf. 2. sz., 205—218. o.

nemzet, valamint magja, a nép megújulására apelláló nemzetiségi és szociális tevékenységet; a nemzet, a szlávság szelleméről, történelmi-kulturális küldetéséről szóló hipertrofizált, sok esetben a jövő messianisztikus és utópikus vízióhoz vezető spekulációkat — mindezt nem érthetjük meg elméletileg eme filozófiának az európai filozófiai romantika modalitásaihoz való legitim besorolása nélkül.

Tudatában vagyok persze annak, hogy a „romantikus filozófia” fogalma és e terminus szemantikája problematikus. Azon túl, hogy a fölvilágosodás utáni filozófiai rendszerek polarizált, sőt ellentmondásos tagoltsága és többértelműsége — amelyre a művészet, az irodalom és a kulturális-szellemi alkotások világában általánosságban a *romantika korszaka* elnevezés rögzült — maga is probléma; a filozófiatörténészek számára abba az aggályba ütközik ennek az elnevezésnek az elfogadása, hogy irányspecifikuma így összeolvadna a filozófián kívüli, főként *művészeti* tevékenységgel. Elfeledkeznek azonban arról, hogy ugyanezen érveknek érvényeseknek kellene lenniük a fölvilágosodás filozófiájával kapcsolatban is... A fölvilágosodás terminusa (akárcsak a romantikáé) sem nem filozófiai, sem nem kulturális-irodalmi jellegű, hanem a kornak az alkotó-tevékenység egyes specifikus formáiban — a történetírásban, politikában, művészetben, filozófiában és tudományban — megtestesülő általános szellemi-kulturális jellemzőit fejezi ki. Mivel hosszabb időn keresztül foglalkoztam a régebbi korok, nevezetesen a megújulás filozófiájával, a reneszánsztól a humanizmusig és a megújulásig húzódó nagy mozgalmak közös elméleti-gondolati és kulturális alkotó lényegének tényében a történelmi materializmus azon állításának az igazolását látom, miszerint a filozófia nyitott volt a fejlődő polgárság dinamikájával és társadalmi-kulturális gyakorlata szakaszonkénti domináns szükségleteivel szemben (pl. a humanista-reformációs törekvések, új természettudomány, a kultúra, a társadalom, az ember, a nemzetek és történelmük új értelmezése), miszerint továbbá kölcsönös belső kapcsolat áll fenn a filozófia valamint a tudomány, a kultúra és a szellemi élet fejlődése között.

Ebben az értelemben a *romantikus filozófia* iránymeghatározást annak a törvényszerű kifejeződéseként fogom föl, ahogyan a filozófia részt vett az európai kultúra fölvilágosodás-ellenes föllépésében. A motivációkat azokban a társadalmi szituációkban és a tudományos nézetekben lezajlott változásokban találjuk meg, amelyekkel az európai nemzetek a XVIII. és a XIX. század fordulóján, a nagy francia forradalom után szembekerültek.

A szlovák nemzeti megújulás filozófiájának a filozófiai romantikával való összekapcsolása egy másik mozzanattal is összefügg, mégpedig azzal, hogy a filozófiatörténész és az általános történetírás valamint az irodalomtörténet szemlélete között e jelenség tekintetében *időbeli és értelmezési eltolódással* kell számolni. Ennek periodizációs következménye is van. Mire gondolok?

A szlovák nemzeti megújulás mint társadalomtörténeti jelenség a feudalizmus objektív fölbomlásának és a polgári termelési és társadalmi viszonyok fokozatos formálódásának a kifejeződése. Ennek következményeként ez a szlovák feudális nemzetiségnek szlovák nemzeté mint szuverén politikai és kulturális szubjektummá válásának a korszaka is. A történészek ezt a folyamatot időben a XVIII. század 80-as éveitől a XIX. század 50-es éveig számítják, belsőleg pedig három korszakra tagolják (a XVIII. század 80-as éveitől 1820-ig, az 1820—1836-os évek, végül 1836-tól, tehát a Štúr-generáció föllépésétől a politikai akciók betetőződéséig, 1848/49-ig). Hasonlóképpen teszi ezt az irodalomtörténet is, amely a szlovák irodalomtörténet 2. kötetét a nemzeti megújulás irodalmának szenteli. A történészekkel egyetértésben három szakaszra bontja a megújulás irodalmát, s az irányzatokat illetően a klasszicizmus, preromantika, romantika terminusokkal jelöli. A nemzeti megújulás kezdetei mindkét esetben összekapcsolódnak a fölvilágosodás szellemi törekvéseinek és megnyilvánulásainak korával, tehát olyan nevekkal, mint Bajza, Bernolák, Palkovič, Fándly, Plachý, Tešedík [Tessedik], Tablic stb., valamint a fölvilágosodás folyóirataival, népnevelő egyletekkel, tudós társaságokkal stb.

A filozófiatörténet-írás szemszögéből a fölvilágosodás filozófiája és annak szlovákiai képviselői — megjegyzem, hogy csaknem mindannyian szerepelnek az irodalomtörténetben is, tehát filozófiatörténeti besorolásuk esetében csak a nézőpont, az értelmezés és a problémák delimitációjának változásáról van szó, ami egyébként a megújulás esetére is érvényes — elméleti fegyvertárunkban a szó szoros értelmében még nem rendelkeznek a nemzeti megújulás aspirációival és érveivel.

A nemzeti lét és sajátosság tényének filozófiai kifejeződését, a többi nemzet között és a történelemben elfoglalt helyének logikai megindokolását és a nemzeti tudatot formáló filozófiai kategóriák (szabadság—felelősség, a nemzeti szubjektum aktivitása, a történelem objektív törvényszerűsége, a nemzeti-individualizációs és összemberi kötelesség, a megújulás univerzális szellemi-emberi céljai: az ész, szabadság, a demokrácia, a humanitás fejlesztése stb.) napirendre tűzését, tehát mindazt, amivel a filozófiatörténész a nemzeti megújulás jelenségével kapcsolatban foglalkozhat, fölvilágosodásunkban még nem találjuk meg. Ennek okait nagymértékben ott találjuk, hogy ezek az eszmék explicite az európai filozófiában is csak a fölvilágosodás és Kant utáni korszakban alakulnak ki, s filozófiailag Herder „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”-jével (1784) és még inkább Fichte „Reden an die deutsche Nation”-jával (1808) datálhatjuk. Ezekben a művekben már romantikusan fellengzős és fölszabadult koncepció formájában jut szóhoz a kor szükségletei szülte történelemfilozófia és a társadalom, valamint annak „legtermészetesebb és legszerveesebb alakzatai”,

a nemzetek iránti érdeklődés, tehát filozófiailag reflektálódik a polgári társadalom mint a formálódó modern nemzet megelőző fejlődésfolyamata.

Indokoltnak tűnik ezért a nemzeti megújulás filozófiájának (tehát a megújulás reflexiójához kötött hivatásos filozófiának) a föllépését a *történelmi* periódus és az *irányzati* jellemzők értelmében is összekötni a filozófiai romantika alkotó elveinek és eljárásainak bevezetésével, valamint alkalmazásával. Más dolog az, hogy mind Herder, mind pedig Kollár — aki Herder történelemfilozófiáját a szlovákok számára fölfedezte — a szabadság, ész és összemberi univerzalizmus örökölt eszméin keresztül a fölvilágosodáshoz kötődnek. De csak eme fölvilágosodásbeli eszméknek az ébredő európai nemzetek eszmei szolgálatába állítása és a romantikus világnézet általi megerősítése kelthette életre a nemzeti megújulás filozófiai koncepcióit és nyújthatott filozófiai érveket a nemzeti mozgalom azon szintjének a kifejezésére, amelyen a nemzeti problematika már annyira *domináns* vált, hogy kikényszerítette az általános-filozófiai és kategoriális érvelést.

Ezeknek a disztinkcióknak volt abban szerepe, hogy a nemzeti megújulás filozófiáját a fölvilágosodástól eltérő periódusba (tehát a szlovákok nemzeti felszabadító és nemzetfönntartó küzdelmeinek korába) soroltuk. Hogy ez a periodizációs törés kiállja-e az általános történetírás, esetleg az irodalomtörténetírás próbáját is, még tisztázásra szorul. Azokon az érveken túl, amelyeket a fölvilágosodás és a megújulás eszmei műhelyeinek filozófiai eltéréseire hoztunk föl, javaslatunkat más európai országok analógiás példáival is alátámaszthatjuk, ahol a nemzeti újjáébredés folyamatai a kapitalizmus fejlődésével párhuzamosan mentek végbe (pl. Németország, Olaszország, Lengyelország és a szláv nemzetek többsége). A nemzettudatosulás mozgalma azzal éri el a tudatos nemzeti program *minőségbeli fordulátát*, hogy a polgárság önmagát mint a formálódó nemzeti közösség gazdasági és politikai szubjektumát és mint védelmi-egyesítő mozgalmának hordozóját tudatosítja. A polgári tudat fejlődésének ez a szintje egyidejű a jelentősen fejlett kapitalista erőkkal, a filozófiában pedig az emberi — és hasonlóan a nemzeti — szubjektum aktív-alkotó jellege felé tendáló fölfogással, amely szerint ez képes behatolni a történelmi folyamatok lényegébe és uralni őket. Az új filozófiai diszciplína, a *történelemfilozófia*, amely megújulásunk filozófiájának forrásává lett, Herdertől Hegelig az ember és a nemzetek fejlődésének nagyszerű képét vázolja föl, a hozzá tartozó attribútumokkal: a nyelvtől és az első mondáktól kezdve a filozófiáig és a vallásig, a családtól a polgári társadalomig, nemzetig, államig, az emberiség gyermekkorától, amikor az ellentmondó erők harcának vakon veti alá magát, emez erők tudatos lebirásáig — a rend, a törvényesség, a szabadság, az erkölcsiség, az emberiesség szféráinak kiszélesítése révén.

Ezzel szemben ismét arra térünk vissza, hogy a nemzeti megújulás filozófiai koncepcióit — de e korszak más filozófiai (pl. esztétikai, noétikai) megnyilvánulásait is — szélesebb és filozófailag specifikáltabb irányzati terminus alá kell rendelnünk, amelynek segítségével mind e kor filozófiai fejlődésének individualizált kifejeződésű sajátosságait, mind a filozófia azon képességét megmagyarázhatjuk, amelynek révén a nemzet kollektív szellemi és művelődési életének alapjává válhatott. Szlovákiában ez a német klasszikus filozófiának nemcsak az ismert Herder—Hegel vonalban, hanem a Fries, Fichte, Schelling, Baader nevek fémjelezte irányban keletkezett eszméi által is inspirálódott bölcsélet volt, amelyre hatott a lengyel romantikus és messianisztikus filozófia (Mickiewicz, Cieszkowski, Trentowski), valamint egyes esetekben (Kellner-Hostinský) az utópikus humanizmus (R. de Lamennais) is. Elvileg tehát egyértelműen a filozófiai romantikával jelzett eszmei hatásokról van szó.

(A jeles pozsonyi filozófiatörténészek e két írása — melyeket némi rövidítéssel közlünk — informatív lehet a magyar olvasó számára, még ha némely gondolatát meglepetéssel fogadja is. A szövegek frazeológiáját keletkezési idejük magyarázza. A fordítás Mészáros András munkája. — *A szerk.*.)

TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNET A „STUDIA FILOZOFICZNE” HÁROM ÉVFOLYAMÁBAN

DÖRÖMBÖZI JÁNOS

A *Studia Filozoficzne* szerkesztősége nevében Michal Hempoliński akkori főszerkesztő vitára invitálta a lengyel filozófusokat a „mi a filozófia és mit várunk tőle?” kérdéskörben (1985/4.). Napjainkra nyilvánvalóan megváltoztak a „filozofálás” természeti és társadalmi föltételei; az útkeresés az egész XX. század folyamán érezhető. A lengyel filozófia nem csupán alkalmazkodni kívánt az új irányzatokhoz, hanem egyes területeken, például a logikai vizsgálódások terén a „varsói iskola” gondolkodói: Łukasiewicz, Ajdukiewicz, Leśniewski, Tarski úttörő szerepet játszottak saját tudományos diszciplinájuk fejlesztése terén, s ez olyan lendületet adott a lengyelországi filozófiai fejlődésnek, amely máig érezteti hatását.

A *Studia Filozoficzne* 1985—1987. évfolyamainak tematikája tükrözi a fönt leírtakat: erős a logikai, az ismeretelméleti érdeklődés. Ugyanakkor, ha a lényegét akarjuk megragadni három év lengyel filozófiai terméséből, akkor valószínűleg a történelem, a „történetiség” kategóriáját kell kiemelnünk, amely szinte valamennyi írásban meghatározó szerepet játszik. Több cikknek témája a történelem, a történetfilozófiai tárgyú tanulmányok (Vico, Hegel, Marx munkásságát előtérbe állítva) szintén sűrűn fordulnak elő. (Marx elméleti örökségével két dupla szám — 1985/11—12. és 1986/1—2. — foglalkozott, felölelve az 1984. október 25—28. között Jablonnában (Varsó alatt) tartott konferencia anyagát, melyet „Marx jelenléte a XX. századi filozófiai kultúrában” címen rendeztek.) A marxizmust bemutató írások is elsősorban fejlődésében mutatják be Marx eszmerendszerét, utalva azokra az elődökre, akik gondolati anyagot szolgáltatottak számára. Így a klasszikus német filozófia (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) eredményeit több elemzés tárja elénk. Figyelmet érdemel, hogy megemlékeztek a folyóirat több számában Lukács György tevékenységéről, születésének századik évfordulója kapcsán. A klasszikus filozófiatörténeti tárgyú tanulmányok elemzik Platón, Arisztotelész, Descartes munkásságát; a német idealizmus képviselői közül különösen Hegel tanítását — meglepően kevés viszont a Kantról szóló értékelés —, a modern irányzatok képviselői közül — több helyen — Husserl, Gadamer, Popper, Hayek, Peirce, Heidegger nézeteit. Ezenkívül fogalmi megközelítés szempontjából, több

tanulmány koncentrál az episztemológia, a hermeneutika, az instrumentalizmus, az axiológia, a lingvisztika, a fenomenológia problematikájára.

Az említett, „Marx jelenléte a XX. századi filozófiai kultúrában” c. konferencián *Marek J. Siemek* „Adalék Hegel marxista kritikájához” c. előadása volt több szempontból is figyelemre méltó. Kiemelte, hogy a Hegel-kritika a marxisták számára is *elméleti-filozófiai* jelentőségű. Marx fejtegetéseiben az állam „demitologizálása” került előtérbe, Hegellel szemben már nem az állam, hanem a polgári társadalom kap hangsúlyos szerepet: Hegel tevékenységét — Siemek szavaival — a „racionalitás kényszere” jellemezte. *Michéle Bertrand* az ifjú Marx írásain keresztül elemezte a „nembeli lény” és az elidegenedés, a magától-elválasztott, a „kettéosztott” a szét-darabolt” ember fogalmát. *Shlomo Avineri* fölkhívta a figyelmet Marx szocializmusának kialakulására, amely szerint a Nyugat filozófiai tradíciójából, a filozófiai antropológiából következett. Kiemelte, hogy a marxista elmélet centrumában az ember mint démiurgosz áll, s nem mint elszigetelt atom vagy monád; az ember mint olyan lény, amelyet a „Gattungswesen” (nembeliség) fogalmában ragadhatunk meg. Az ember saját történelmének alkotója, s a történelmi fejlődés folyamán univerzális emberi viszonyok bontakoztak ki a kapitalizmusban, de a szocializmusban — a marxi tanítás szerint — még inkább ez a tendencia fog majd uralkodni. Avineri kiemelte az „akadémiai marxizmus” (Sartre, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan), valamint az angol társadalomtörténeti iskola jelentőségét (Hobsbawm, Ch. Hill, Thompson). Ezzel szemben az amerikai előadó, *George Hampsch* „Marxizmus az USA-ban és a demokrácia problémája” c. előadásában az amerikai marxizmusnak — az USA társadalmához hasonló — megosztott és pluralista jellegét emelte ki; valamint úgy ítélte meg, hogy a marxizmus hatása az amerikai munkásosztályra jelentéktelen. Voltak, akik a kommunizmus és a tudomány integrálódásaként határozták meg a marxizmust, mint *Hans-Jörg Sandkühler*, s voltak akik a társadalmi mozgás és a forradalom elméletének kidolgozásában látták jelentőségét, mint *Zagorka Golubović*; a forradalmi gondolkodást és a gyakorlati filozófia jellegét emelte ki a másik jugoszláv előadó is: *Gajo Petrović*.

A XX. századi Marx-interpretációk szempontjából egyetemes filozófiatörténeti, de magyar szempontból különösen fontos Lukács György munkássága, amelynek nagy teret szentelt a lengyel filozófiai szaksajtó. A *Studia Filozoficzne* 1986-os évfolyamának 11. száma tartalmazza annak a konferenciának az anyagát, amelyet a „Marxizmus mint filozófia Lukács és Bloch születésének centenáriumán” címen rendeztek, ezenkívül a folyóirat más számaiban is találhatók Lukács-értékelések, s a különböző írásokban is gyakran hivatkoznak rá. A *Studia Filozoficzne* 1985/4. számában Bogusław Jasiński írt megemlékezést Lukács születésének századik évfordulójára. A lengyel szerzők közös vonása Lukács György munkásságának megítélésénél, hogy szinte kivétel nélkül a

„Történelem és osztálytudat” című művet állítják a lukácsi életmű centrumába — ugyanakkor az ifjú Lukács elméleti ténykedéséről, eszmei fejlődésének kezdeteiről egyikük sem értekezett. Lukácsnak az oroszországi forradalomhoz valamint Leninhez való viszonyát szintén nem elemzik behatóan, pedig a szektásság, a messianisztikus-utópisztikus célkitűzések az értelmiség más tagjait is jellemezték ekkoriban. Viszont Lukács „dogmatikus marxizmusát” bírálta *Dariusz Aleksandrowicz* (*Studia Filozoficzne* 1985/11—12.), akinek több írása is található a lengyel filozófiai szakajót hasábjain Lukácsról. Egy másik elemzésében Lukács „dialektikus módszerét” mégis nagyra értékelte, amely szerinte már a „Történelem és osztálytudat”-ot is jellemezte, de igazán fejeletté a Lenin-stúdiumaiban vált (1985/11—12.).

Costanzo Preve (az 1984-es Marx-konferencia résztvevője) előadásában kiemelte a hegeli filozófia olaszországi elterjedtségét: Augusto Vera (Hegel első francia nyelvű tolmácsolója), Antonio Labriola, a „neohegeliánusok” (Giovanni Gentile, Benedetto Croce) valamennyien merítettek a klasszikus német filozófia képviselőjének munkásságából. Galvano Della Volpe antihegeliánus kritikája viszont valójában a „dialektikus materializmus” kritikája, mivel szerinte ez hegeliánus volt. Hegelt a politikai gondolkodás klasszikusaként (a Hobbes—Locke—Kant—Tocqueville-vonulat folytatójaként), Marxot pedig úgy értékelte Preve, mint aki az elmélet új kontinensét tárja föl. Említés történik azonban Lukács munkásságáról több vonatkozásban is: egyrészt a „Történelem és osztálytudat” (amelyet a „hegeli-marxizmus” terminussal jelöl) széles körű, elsősorban a frankfurti iskolára gyakorolt hatását emelte ki, másrészt az utóbbi évtized olasz filozófiai gondolkodását vizsgálva rámutatott, hogy jelentős mértékben befolyásolták az olasz filozófusok munkásságát Bloch és Lukács műveinek olasz fordításai. „A társadalmi lét ontológiájáról” című mű *Tadeusz Pluzański* írásának is központi témája, pontosabban az ember a társadalmi ontológiában, s az egyik központi kategóriának, a munkának a marxi és lukácsi ábrázolása. Az ember és a természet kettős dialektikája *Schmied-Kowarczik* előadásában (1985/11—12.) is nyomatékot kap, nemcsak Marx, hanem Schelling és Hegel vonatkozásában is.

A klasszikus német filozófia problematikája több tanulmány tárgyát képezi. Külön figyelmet érdemel *Iwona Lorenc* írása (1986/5.), amely „A szellem fenomenológiája” c. művet állítja középpontba, nyomon követte a schellingi „Abszolút” Hegel általi kritikáját. Ennek legfontosabb vonásai a következők: 1. az „abszolút” Schelling számára az absztrakt általános; 2. Schelling az „abszolút”-ot mint tiszta lényegét ragadja meg, ezzel szemben Hegelnél az „abszolút” benne foglaltatik magában a jelenségben; 3. Schellingnél az „abszolút” szemben áll valami külsővel; 4. az „abszolút” mint igazság, az egység állapota Schelling rendszerében, Hegelnél viszont a különbség leküzdésének mozgása, önmagához való visszatérés; 5. Schelling nem mutatja meg az „abszolút”

fejlődésének útját, nála valami adott, Hegelnél pedig az igazság teljes vizsgálódásának eredménye; 6. Schellingnél az „abszolút” nem fejlődik időben, Hegelnél az „abszolút” fejlődésének folyamata időmértékkel bír; 7. az „abszolút” Schellingnél a „fölmenetel” egyetlen pontja, Hegelnél mindenekelőtt eredmény; 8. Schellingnél az „abszolút” koncepciója nem rendszer, Hegel állítja, hogy az igazság rendszer. *Ignacy S. Fiu* Hegel és Heidegger filozófiájának antik gyökereit vizsgálta, s ezen belül olyan kategóriáknak a genezisét, mint „Sein”, „Dasein”, „Geist”, továbbá kiemelte a parmenidészi „on”, a hérakleitoszi „logosz” a platóni „idea”, az arisztotelészi „energeia” továbbélését Hegelnél (das All, die Vernunft, der Begriff, die Wirklichkeit). (*Studia Filozoficzne* 1987/10.) Hegellel kapcsolatban több helyen hivatkoznak Lukács „A fiatal Hegel” c. művére.

Adam Chmielewski írására („Vico: az antinaturalista episztemológia kezdetei”, *Studia Filozoficzne* 1986/3.) hívom föl még a figyelmet, amely szintén alátámasztja, hogy Lengyelországban élénk az érdeklődés a történetfilozófiai problematika iránt. A szerző két alapvető metodológiai irányban (naturalizmus és antinaturalizmus) vizsgálja Vico munkásságát. Kiemeli, hogy a Vico nevéhez fűződő új gondolkodásmód a történelemről és a társadalomról az antinaturalista áramlat újtási vágyának a teljes tudatával született meg. Vico jelentős hatást gyakorolt Herder, Hegel, Comte történetfilozófiai doktrínájára, s a XX. században is jelen van a hermeneutikus filozófiában. A két világ elkülönítése, a természeti világ mint Isten alkotása, amelyet csak Isten érthet meg, ezzel szemben az egész társadalmi világ (mondo civile) teljes bizonyossággal az ember által teremtetett. A herderi „humanitás-koncepció” szintén Vico hatására alakult ki. A szerző Vico ismeretelméletének gyökerét is részletesen tárja elénk, kimutatva a neoplatonikus teológiai rendszer egyes elemeit, melyek szerinte megerősödnek Vico tanításában, továbbá Szent Ágoston ismeretelméletének és a skolasztika egyes tételeinek előfordulását Viconál. Chmielewski a fenomenalizmust tekinti az első regulának, a második, hogy a szkeptikus érvek nem vonatkozhatnak a szubjektum belső életének a szférájára, a harmadik az illuminációs szféra. Vico szerint az ember először eljut ahhoz a belátáshoz, hogy létezik a lét szférájában, s emberré csak az lesz, aki tudattal rendelkezik. A kultúra, a társadalom, a „mondo civile” az a terület, ahol az ember Istenhez hasonló, teremtmény szerepet tölt be. Isten igazsága: az egész létező démiurgosza, a megismerés aktusa, alkotásának pillanatnyi aktusa (factum); Vico szerint Istent az *intelligere*, az embert a *cogitare* jellemzi. Vico (később Herder és Dilthey) anticipálta a hermeneutikát. Ismeretelméletének hatását Herdernél az „Einfühlung” (beleélés), majd a későbbi gondolkodóknál az „empátia” és az „intuáció” fogalma őrzi. A szubjektum öntevékenységet hangsúlyozta, ezt fejezte ki a „verum ipsum factum” (az igazság maga a létrehozott dolog) formulában: megismerni és létrehozni ugyanaz.

Nagy teret szentelnek a lengyel filozófusok Nietzsche munkássága bemutatásának. Józef Pietrzak több tanulmányt közöl Nietzschéről: „Friedrich Nietzsche etikai relativizmusa” (*Studia Filozoficzne* 1985/5-6. sz.), „Nietzsche avagy az antiszemitizmus” (*Studia Filozoficzne* 1987/7. sz.); „Az „emberfölötti ember” eszméje Friedrich Nietzsche filozófiájában” (*Studia Filozoficzne* 1986/3. sz.), amelyekben egy ámyaltabb Nietzsche portré megrajzolására törekszik. Az „emberfölötti ember” fogalmának tárgyalásakor a szerző utal az előzményekre, nevezetesen arra, hogy Goethe és Mickiewicz (akinek ténykedését Nietzsche ismerte, ez leveleiből dokumentálható) is írt már róla Nietzschét megelőzően. Nietzsche pszichológiai arisztokratizmusára is kitért, valamint a német filozófus munkásságának különböző értékelésére; ezzel kapcsolatban föl hívja a figyelmet arra is, hogy J. Granier Lukácsot „barbár dogmatistának” nevezte. Ezzel szemben próbálja kimutatni, hogy Nietzsche gondolatvilágában bizonyos fogalmak mást jelentenek, mint amilyen értelmezést kritikusainak egy része tulajdonított nekik. Így kiemeli, hogy a német filozófus egyértelműen negatívan viszonyult az államhoz; elítélte a nacionalizmust, az antiszemitizmust, a militarizmust térhódítását, hangsúlyozva a kozmopolita jellegét az elittel kapcsolatban. A „háború” szó előfordul Nietzsche szótárában, de nem a nagypolitika által elferdített változatban: a háború nem népek, országok, fajok, osztályok között folyik Nietzschénél, hanem egyfajta etikai értelmezésben, a haladás és pusztulás, az életakarát és az életen-való „bosszú”, a becsületesség és az álnok képmutatás között. Az „emberfölötti ember” eszméjét gyakran összekapcsolták a darwinizmussal. Az ember evolúciója törekvés, de nem levezethető sem a determinizmusból, sem a finalizmusból. Az „emberfölötti ember” mint egzisztencia és mint annak kultúrája szerepel Nietzschénél, a morális és intellektuális fejlődés eredményeként. Az „emberfölötti ember” így az ember szintetikus, tökéletes eszménye; értelmezhető az ember — *Selbstüberwindung* (önlegyőzés) kontextusban. Az „emberfölötti ember” eszményét legjobban Napóleon, H. von Kleist, Goethe, Montaigne, Beethoven és korábban Julius Caesar közelítették meg: az „emberfölötti ember” a „heroikus ember”, az „igazi ember”, a „schopenhaueri ember”, a „génusz”, a „legmagasabb ember”, az „akaratos lélek”, a jövő embere. Az „Übermensch” három típust: a filozófust, a művészt, a szentet foglalja magában, e három egzisztenciának a szintézise. Az „akaraterő” mindenhol jelen lévő, az egész emberi egzisztenciára hat, a világ alapvető energiája; az ember szabadsága függ az „akaraterőhöz” való harmóniától. Ehhez közel állt az arisztotelészi „energeia”, a spinozai panteizmus és Voltaire „hylozoizmusa”. *Hanna Buczyńska* „Zarathustra mint a boldogság tanítója” (*Studia Filozoficzne* 1986/11. sz.) elemzése középpontjába azt állította, hogy „Nietzsche az egyetlen filozófus, aki a vidámságot megtette filozófiai kategóriának” (1986/11., 125. o.). Az öröm Nietzsche számára ontológiai kategória, az emberi létezés módja. Ezzel ellentétben áll a dekadencia

és a nihilizmus, s ebből következik a szerző álláspontja, hogy Nietzsche nem volt nihilista, hanem az igazságot hirdette a nihilizmusról. A német gondolkodó eszméit világosaknak és kifejezőknek tekinti Buczyńska, rámutatva a fő törekvésre Nietzsche-nél, hogy a pozitív erőket kereste, s megtalálta őket az örömben, amely erő, akarat, alkotás. Nietzsche az értékeket kutatta. Az „emberfölötti eszme”, a jövő emberének az eszméje, nem platonói „idea”, inkább az empirikus ember a jövőben — a lengyel szerző értelmezése szerint. Zarathustra az öröm tudásának hirdetője (a tudományé) és az „emberfölötti ember” eszméjének tanítója. Nietzsche nem volt rendszeralkotó: filozófiájának alapfogalmai között találhatjuk a boldogság, a vidámság, az öröm kifejezéseket, filozófiája mégis komoly. A moralitás gyökereit kutatta, a morál történetiségének fölfedezését megtette a filozófiai reflexió témájának.

Említést érdemel a XIX. század nagy orosz gondolkodói irányában megnyilvánuló érdeklődés. Ilyen témák általában ritkábban szerepelnek a filozófiai szakfolyóiratok hasábjain. A *Studia Filozoficzne* 1986/8. számában jelent meg Janusz Dobiesewski két tanulmánya: „Ellentét Oroszország és Európa között elméletileg tételezve és Piotr Csaadajev társadalomfilozófiája”. Oroszország és Európa szembeállítása a XIX. századi orosz gondolkodás egyik fő problémája volt. Csaadajev fölfogása szerint Oroszország Kelet és Nyugat között áll, jövője reménytelen, és sem múltjában, sem jelenében semmiféle vigasztaló mozzanat nem fedezhető föl. Kiemelte, hogy az orosz népet valami különös végzet elszigetelte az emberiség egyetemes mozgásától. Csaadajev nézetei erős visszhangot váltottak ki, új szembeállítása — Oroszország kontra Nyugat-Európa — termékeny kiindulópontnak bizonyult, ebből bontakozott ki a zapadnikok és a szlavofilok ideológiája.

Edward Kutkovski két tanulmánya a *Studia Filozoficzne* 1986/5. és 8. számában Piszarev munkásságát értékelte, annak is az esztétika területét érintő kérdéseit. Kiemelte Piszarev 1860-as fordulatát, amikor a húszéves társadalmi gondolkodó eltávolodott a hegeli és a romantikus esztétikától, s a „reális esztétika” irányába tájékozódott; a valóság kategóriáinak egész sorát elemezve a művészetben Csernisevskij és Belinszkij gondolkodásának folytatójaként. Piszarev fölhívta a figyelmet a „belső terv” jelentőségére a művészi alkotói folyamatban.

Tadeusz Labus: „Herder nézeteinek fogadtatása Kelet-Európában és Délkelet-Európában” (*Studia Filozoficzne* 1986/8.) nyomon követi a „Sturm und Drang” úttörő gondolkodójának e térségben kifejtett hatását. Ismerteti Herder szlavokról alkotott fölfogását, eszméinek lengyelországi (Śniadecki, Starszic, Kołłotaj révén), oroszországi (Radiscev, Karamzin, Tolsztoj, a szlavofilok, Bakunin révén) elterjedését, utal a Balkánra, de az elemzésből Herder magyarországi hatásának és a magyarokról alkotott véleményének bemutatása — sajnálatos módon — kimaradt.

A *Studia Filozoficzne* 1985—86—87-es kiadványaiban elemezték Platón morális ideálját („Lakoma”, „Gorgiasz”, „Állam”, „Törvények” című művek alapján); Platón „Parmenidész” c. dialógusát, Descartes filozófiai nézeteit (az „ideae innatae” tanát), Fichte nézeteit a jogról és a morálról. A XX. századi gondolkodók közül Husserl filozófiájával foglalkoztak a legtöbbet, valamint a tudományfilozófia művelőinek szenteltek nagyobb figyelmet. *Paśniczek* az „intencionalitás” vizsgálatánál kitért Brentano, Meinong és K. Twardowski nézeteire is, kiemelve, hogy ezt a fogalmat Husserl emelte filozófiai rangra. *Waldemar Beńewski* Husserl „Cartesianische Meditationen” c. műve alapján elemezte a „transzcendentális én” fogalmát (1987/11.) *Bogusław Jasiński* „Tézisek az ethoszofiaról” c. írása (*Studia Filozoficzne* 1987/7.) érinti Husserl filozófiájának néhány vonását. A fragmentumok középpontjában az „ethoszofia” áll, amelynek központi kategóriái a szerző szerint: ethosz és létezés. Az „ethoszofia” nem filozófia, nem más, mint a létezés bölcsessége az ethoszban. Az ethosz fogalmát vizsgálva a szerző az ógörög filozófiában történő megjelenése mellett Descartes, Kant, Hegel, Husserl vonalát elemezte behatóan.

FILOZÓFIA LENGYELORSZÁGBAN A FORDULAT ELŐTT*

DIONIZY TANALSKI

A jelen szöveg nem több, mint a lengyelországi filozófiai kutatásokról a nyolcvanas évek végéig adott tájékoztatás. Nem fog át minden létező filozófiai irányzatot, csupán a számomra legfontosabbnak tűnő jelenségekre tér ki. A lengyel intellektuális problematikában — érhető módon — kevésbé járatos magyar olvasó figyelmét azokra a lengyelországi filozófiai iskolákra és áramlatokra igyekszem irányítani, amelyeket a legjelentősebbeknek tartok. A választás szempontjául az egyes áramlatok intellektuális és társadalmi szerepe szolgál. Túl ezen, néhány — az egyes személyekre vagy a lengyel értelmiségi kultúrára jellemző — problémára hívom föl a figyelmet. Az iskolák és a problémák ismertetése ezen előfeltételektől függetlenül is meglehetősen töredékes, és persze szubjektív. A mai lengyel filozófia helyzetének objektívebb és teljesebb körű bemutatása alaposabb tanulmányozást és nagyobb szövegterjedelmet kívánna meg. Emellett nem titkolom, és remélem, megértéssel fogadja az olvasó, hogy személyes érdeklődésem és szakmai kompetenciám szerepet játszott e szöveg létrejöttében, s ezektől sem lehet eltekinteni. Azon igyekszem, hogy ezek ne hamisítsák meg túlzottan az általános képet, és remélem, ez irányú erőfeszitésem sikerrel járt.

A filozófusok közül a legtöbbben Varsóban dolgoznak, de jelentékeny filozófiai központok vannak Krakkóban, a legősibb lengyel tudományos központban, továbbá Lublinban, Poznańban és Łódźban is. Kitűnő lengyel filozófusok dolgoznak Szczecinben, Toruńban, Białystokban. A lengyel filozófusok egy része a háború után sajnos emigrációba kényszerült, közülük sokan napjainkban veszik föl ismét a kapcsolatot az országgal. A lengyel filozófiát négy áramlat alkotja: a katolikus, a lvovi—varsói iskola, a fenomenológia és a marxizmus.

* A szerző a korábbi lengyel akadémiai-filozófiai folyóirat, az azóta megszűnt *Studia Filozoficzne* utolsó főszerkesztője volt

A katolikus filozófia

A katolicizmus befolyása Lengyelországban régtől fogva igen erős: napjainkban a megkérdezett lengyelek 80-90 %-a vallja magát katolikusnak. Ez a szám az utóbbi tíz évben lényegében nem változott, a katolicizmus azonban jelentős változáson ment át. Változik filozófiája is. Ez több tényező következménye. Ide tartoznak a századforduló modernizmusa okozta változások, Maritain és Mounier perszonalizmusa, a II. Vatikáni Zsinat (1962—1965) határozatai, a jelenlegi pápa, II. János Pál korábban püspök illetve bíboros szerepe, az egzisztencializmus és a fenomenológia hatása a katolikus értelmiségi kultúrára, a neopozitivisták tudomány egynémely alapelveinek hatása a katolikus elméletekre, s a marxizmus (közvetlen és közvetett) befolyása is.

A katolikus filozófia mindezen tényezőkre reagált. Noha az „igazi” katolikus bölcselet sohasem ismerte el szavakban a modernizmust, s a perszonalista Jacques Maritaint nyíltan támadta, a modernizmus a kortárs katolikus kultúrában az egyéninek és a pszichologizálónak, s így illegálisan a perszonalizmusnak az útját egyengette. Maritainnek a háború előtti Lengyelországban számos követője akadt, s a háború után — Emmanuel Mounier perszonalizmusával együtt — tért nyert a katolikus filozófiában, különösen a világi katolikusok nyitott, integrációellenes bölcselete közegében. Teilhard de Chardin nézetei is elterjedtek Lengyelországban, eleinte csupán érdekességként, később egyre kidolgozottabb érvelés formájában. Az egyházi filozófusok eleinte élesen támadták, majd fokozatosan magukévá tették, népszerűsítették, s védtek az ortodoxia egy lehetséges alternatívájaként, illetve nyílt vagy burkolt formában beépítették az egyház bölcseletébe. A II. Vatikáni Zsinat évei szintén kedveztek az egzisztencializmus, a pszichoanalízis, a frankfurti iskola és a fenomenológia terjedésének. Karol Wojtyła, az akkori krakkói püspök, későbbi érsek, a lublini Katolikus Egyetem tudományos munkatársa igen érzékenyen reagált ezekre az irányzatokra, főként a fenomenológiára és az egzisztencializmusra, megalapítván a lengyel katolikus bölcselet egy sajátos iskoláját, a fenomenologizáló perszonalizmust. Ez sok katolikus szerzőt ösztönzött a főnti két irányzat tanulmányozására, s annak elismerésére, hogy mindkettő igen alkalmas az emberi létezés örök kérdéseinek, valamint a teológia alapproblémáinak (a személy ill. a lét lényege stb.) elemzésére. A katolikus bölcselet e modernizálásának hívei úgy vélték, hogy a tomizmus túlzottan elavult, egyoldalúan skolasztikus, nehezen hozzáférhető a modern ember szellemisége számára. Ezzel szemben az egzisztencializmus és a fenomenológia a modern szellem kifejeződése, amelyből merítenie kell a katolikus bölcseletnek is, hogy könnyebben hódítsa meg a mai ember érdeklődését. Wojtyła érseket katolikus fenomenológussá nyilvánították.

A szocializmus lengyelországi gyakorlata, a marxizmus jelenléte szintén nyomot hagyott a lengyel katolikus filozófián. Először el kellett ismernie, hogy egy másik, a katolikushoz hasonlóan széles spektrumú, az ezoterikus nyelvezet ellenére a tömeges befogadóhoz közvetlenül szóló elmélet (doktrína, filozófia, ideológia) él mellette. Az a tény, hogy a marxizmussal való találkozás a „létező szocializmus” föltételei között ment végbe, fokozatosan azt a fölismerést hozta a katolikus bölcsélet számára, hogy a tagadás mellett tárgyszerű kritikára, s a másik ideológiával való partneri dialógusra is elengedhetetlenül szükség van. Az egyházi bölcsélet kortársi tömegcímzettje hisz, de egyúttal az érveket is szeretné megismerni, s azt is tudja, hogy sokféle világnézet, hit és filozófia van, sok bizonytalan elmélet létezik a tudományban, sőt sokfajta tudományelmélet is. A lengyel polgár nem tekinti alapvető kritériumnak a vallási és világnézeti beállítottságot a társadalmi életben, tudja, hogy jó és rossz emberek a világnézeti határok mindkét oldalán lehetnek: nagyobb figyelmet szentel a politikai kritériumoknak. Mindez a katolikus bölcsélet pluralizálódásához vezetett, amely gyöngítette azokat a vallásos kezdeményezéseket, melyek ellenségesek voltak a nem-katolikus bölcselettel szemben.

A marxizmus Lengyelországban is népszerűsítette a „szocialista humanizmus” ideológiáját (még ha a demokrácia és a humanizmus megvalósulatlan maradt is). A katolikus bölcseletnek is sajátos paradoxonja, hogy elfogadja a társadalom demokratikus rendjét és a humanizmust, s követeli az államhatalomtól ezen értékek megvalósítását (hagyományosan ugyan, a feudalizmus idejétől kezdve századunk közepéig ezeket az értékeket ténylegesen üldözte). Ennek eredményeképpen a dialógusról Lengyelországban régóta beszéltek, régóta művelték is, az utóbbi években pedig a katolikus filozófusok erősen érdeklődtek a párbeszéd és „a találkozás filozófiája” iránt (Nyugaton Martin Buber, Emmanuel Levinas). E filozófiák, főleg a „találkozás” filozófiájának alaptétele — a fenomenológia és az egzisztencializmus nyomán — azt mondja ki, hogy akkor vagyunk teljes emberek, ha megnyílunk a másik ember jelenléte számára is, ha őt egyenrangú alanyként tekintve szenteljük neki figyelmünket és érdeklődésünket. Emberi mivoltunkat nem magunk hozzuk létre, saját elkülönült és teljesen autonóm személyünk, egyéni valónk révén, hanem éppen a Másikkal folytatott párbeszéd, a Vele való találkozás által, amely találkozás nem lehet véletlen, objektív, és akaratunktól független, hanem saját életprogramunkból, szubjektív törekvéseinkből, szándékainkból kell következnie. Ezt a filozófiai irányzatot Lengyelországban főként krakkói tudósok művelik.

A mai katolikus filozófiai kultúrában fontos szerepe van az általános neopozitivist tudományelméletnek is. A katolikus szerzők annak a tételnek a bizonyítására használták föl, mely szerint a vallásos hit nemcsak a tudományos kritika, hanem általában a

tudományos elemzés eszközével sem közelíthető meg, s hogy mindenfajta filozófia és világnézet, vallásos és világi egyaránt, csupán a tudomány területén kívül formálódhat egészségesen. A tudományos ismeret nem általánosítás, csupán a természettudományos, pszichikai, intellektuális, technikai és társadalmi tények leírása, amelyből és amelynek alapján semmiféle általános elméletet (azaz filozófiát) és semmiféle világnézetet nem lehet fölépíteni. A tudományos világnézet fogalma, de még inkább a tudományos ateizmus fogalma belsőleg ellentmondásos paradoxon. Ezt a megközelítést a lengyel katolikus filozófusok a marxistákkal folytatott polémákban annak bizonyítására használják, hogy a marxisták alapvető logikai hibát követnek el, amikor megkísérlik tudományos filozófiájukat és világnézetüket megalkotni és terjeszteni. A legismertebb lengyel katolikus filozófusok: Mieczysław Gogacz, Michał Heller, Kazimierz Kłósak, Stanisław Kowalczyk, Mieczysław A. Krapiec, Włodzimierz Sedlak, Antoni B. Stępien, Stefan Swieżawski, Tadeusz Slipko, Józef Tischner, Zofia Zdybicka, Józef Życiński.

A lvovi—varsói iskola

A másik, komoly hagyományokkal rendelkező, bár nem túl régi keletű lengyel filozófiai irányzat a lvovi—varsói iskoláé. Megteremtője Kazimierz Twardowski volt, aki 1895-től a lvovi egyetem professzoraként működött. Mint Franz Brentano tanítványa, a lengyel filozófiában elsőként törekedett a fogalmak és elemzések pontosságára. Ismeretelméleti reflexióit a pszichológiára és az etikára alapozta és logikai-szemantikai szempontból értelmezte. A filozófiát a gondolkodás és a tudomány táján értelmezett elméleteként fogta föl, amely alapján véve respektálja az ismeretelméleti realizmus alapelveit. A professzor sok tanítványt nevelt, akik azután logikával, matematikai logikával, szemantikával, ismeretelmélettel, etikával foglalkoztak. A módszertani és ismeretelméleti érdeklődés, a spekulációtól és az irracionalizmustól való tartózkodás, a gondolkodás precizitásának és világosságának követelménye rokonítja az iskolát a neopozitivizmussal; ugyanakkor azonban ez utóbbitól eltérően a lvovi—varsói iskola képviselőitől nem idegen az ún. rendszeres filozófia művelése, világnézeti kérdések vizsgálata, valamint a vallástalan, világi beállítódás tudományos megalapozása. E csoport filozófusainak tevékenysége nemcsak Lengyelországban, hanem külföldön is széles körben elismert, gyakran emlegetik elismerően az olyan lengyel filozófusokat, mint Jan Lukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Alfred Tarski, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski, Władysław Witwicki. Nem lehet eléggé értékelni e csoport filozófusainak intellektuális teljesítményét. Nincs filozófus Lengyelországban, aki ne ismerné őket, s ne tanult volna tőlük valamit, függetlenül szakterületétől és nézeteitől.

Ezen iskola hagyománya és jelenlegi hatása érződik abban, hogy az ismeretelméleti, módszertani, logikai és szemantikai kérdéskör túlsúlyban van a lengyel filozófusok tanulmányaiban és cikkeiben. Ennek természetesen megvan a jó és a rossz oldala egyaránt. A filozófiai gondolkodás módszertani tökéletességére törekvés rendszerint meghozza a kívánatos, jó eredményeket, esetenként azonban az eszköztár öncélú finomítgatásához vezet. A kutatási műhely tudományos apparátusának fejlesztésére összpontosító gyakorlat időnként a gyakorlatiasabb jellegű kérdések vizsgálatának kárára történik, s kivonja a filozófiát az emberi életről, sorsról és tevékenységről, a történelemtől, a technikáról, vagy a politikáról való gondolkodás számos területéről. Különösen a fiatal, kezdő filozófusok publikációiban érhető tetten ez a módszertani és szemantikai pontosságra törekvés, hiszen úgy vélik, ennek révén alapozhatják meg képzett filozófusi hírnevüket. Csak azt kívánhatjuk nekik, hogy később se elégedjenek meg az eszköztár finomítgatásával, hanem használják azt a szűk értelemben vett módszertan területén kívül is.

Úgy látszik, hogy a Lvovi—varsói iskola hagyományainak aktív továbbvivői közé tartozik a Jerzy Kmita vezette poznańi iskola, valamint néhány másutt működő filozófus, pl. Jan Woleński, Wacław Mejbaum, Michał Hempolinski is.

A fenomenológia

A fenomenológiának Lengyelországban nincs nagy múltja, volt azonban egy kiemelkedő képviselője az 1970-ben elhunyt Roman Ingarden személyében, aki, mint Husserl tanítványa, majd közeli munkatársa, imponáló filozófiai életművet alkotott az ismeretelmélet, az ontológia és az esztétika területén. Husserl nyomán indult el, de egyúttal szembe is szállt a freiburgi mester „fenomenológiai redukciójának” szerinte túlzott idealizmusával. Krakkóban működött, s ott alakult meg tisztelőinek kis köre is. Később, a háború után, az egzisztencializmus aktivitása nyomán erősödött a filozófiai fenomenológia iránti érdeklődés, Lengyelországban pedig a katolikus filozófia fenomenológiai irányzatának hatása — mint említettük — Karol Wojtylának köszönhetően, s mindez hozzájárult a fenomenológia mellett elkötelezett nyilatkozatok megszorodásához ill. a fenomenológiai reflexió megerősödéséhez.

E helyütt csupán néhány, magát nyíltan fenomenológusnak valló filozófust nevezhetünk meg, így Maria Gołaszewskát és Jadwiga Gierulauskát. Az irányzat hatása leginkább a különböző iskolákhoz tartozó filozófusok terminológiájában, illetve a legkülönbözőbb megfigyelések és fejtegetések fenomenológiai aktusnak titulálásában mutatható ki. A megfigyelések és fejtegetések „fenomenológiaiainak” minősítése

rendszerint már kielégítően igazolja a szerző intellektuális álláspontjának filozófikusságát és helyességét is. Tagadhatatlan azonban, hogy a fenomenológia népszerű a lengyel filozófiai körökben, s az is tény, hogy nem lehet eléggé megbecsülni azt a szerepet, amelyet a katolikus filozófia betölthet a fenomenológia ismeretelméletének terjesztésében, s a fenomenológia esetleges, a katolikus filozófiai kultúrára, vagy más lengyel filozófiai iskolákra, sőt talán a fenomenológiának a husserli vagy ingardeni változatára gyakorolt hatásában.

A marxista filozófia

A marxista filozófia sorsa szorosan összefügg a Lengyel Népköztársaság politikatörténetével. A marxista filozófia lengyelországi történetét durván négy szakaszra lehet osztani. Az első szakasz az 1948—1949-es évek fordulójáig, vagyis a sztalinizmus lengyelországi hatalomra jutásáig tart (Władisław Gomułka eltávolítása a LEMP főtitkári posztjáról, s ezzel együtt legközelebbi munkatársainak leváltása vezető posztokról). A második szakasz az ötvenes évek közepéig húzódik (Sztalin 1953-as halála, az „olvadás”), különös tekintettel 1956-ra (az SZKP XX. kongresszusa februárban, Bolesław Bierut halála, a poznańi munkáslázadás júniusban, Władysław Gomułka és munkatársai visszatérése a hatalomba). A harmadik szakasz a hatvanas-hetvenes éveket foglalja magába, a negyedik a nyolcvanas éveket.

Az 1944—48 közötti időszak a szellemi és a tudományos élet újjáépüléséé volt, amikor is a hatalmas anyagi és emberi veszteségeket igyekeztek pótolni, az életben maradt tudósokat a keleti területekről Lengyelország középső és nyugati részére szállították. Újraéledtek a keresztény filozófiai iskolák, a lvovi—varsói iskola filozófiája, a történetfilozófia, a fenomenológia, s színre lépett a marxizmus. A viszonylagos, ám valódi, intézményesen is működő filozófiai pluralizmus, az intellektuális szabadság, s az ország gyors intellektuális fejlődésének évei ezek. Filozófusok, szociológusok, ideológusok és politikusok cikkeznek és vitáznak, gyakorta eléggé éles hangon, de különösebb félelem nélkül publikációiknak a személyes sorsukra való kihatását illetően. E vitákba aktívan bekapcsolódnak a marxisták (így Adam Schaff, Stefan Żółkiewski, Julian Hochfeld), s rövidesen a filozófiai élet állandó és határozott összetevőjévé válnak. Azután, 1949-től, a marxizmus domináns szerepre tesz szert, ami azonban — tekintettel arra, hogy nem volt például a katolicizmuséhoz mérhető súlya Lengyelországban — nemcsak intellektuális erejének tudható be, hanem az intézményes támogatásnak is. A nem-marxista filozófusok és szociológusok egy részét megfosztották katedrájuktól, azonban a kutatásra továbbra is lehetőségük volt, s ennek volt köszönhető, hogy 1956

után néhány kitűnő tudományos munka jelenhetett meg. A nem-marxista szociológia és filozófia ellen indított kritikahadjárat, valamint a kétoldalú viták nyomán a marxisták kijelentették, hogy a Lvovi—varsói iskola nézeteit, valamint a burzsoá szociológiát leküzdötték, és győzelmet arattak felettük. Úgy tűnik azonban, elhamarkodottan, mert 1956 után kiderült, hogy a győzelem csupán érzékcsalódás volt. Minden korábbi filozófia ott volt a küzdőtéren, az elmúlt időszak tapasztalataival, vitáival, kritikáival gazdagodva. Ez az az időszak volt, amikor a politikai hatalom enyhített restrikcióin azokkal a nézetekkel szemben, amelyek eltértek az addig hivatalosan marxistának és szocialistának deklarált nézetektől, lemondott a korábban gyakran bizonyos nézetek miatt előzetesen alkalmazott személyi szankciókról, föloldotta a publikációs tilalmat — ez az időszak a lengyel filozófusoknak és szociológusoknak a külfölddel és a külföldi tudományos és politikai gondolkodással való kapcsolattartásának időszaka is volt. A marxista filozófia is egyre bátrabban lépett ki az addig hirdetett ortodox nézetek bűvköréből, amelyben a korábbi években a sztalini formula volt túlsúlyban. Miközben új megoldásokat keresett a régi témákra, és új kérdéseket vetett föl, a marxista filozófia lassan érdeklődni kezdett a nem-marxista filozófiák intellektuális problémái és megoldási javaslatai iránt (pl. a nyugati módszertani iskolák, egzisztencializmus); fokozatosan föl hagyott a társadalmi problémák egyoldalú osztályfelfogásával, s fölfedezte majd továbbfejlesztette az egyetemes emberi értékek és erkölcsi normák etikai szempontú megközelítését (többek között Marek Fritzhand, Henryk Jankowski, Mieczysław Michalik). A marxizmus viharos fejlődésében nagy érdemeket szerzett Adam Schaff, a filozófia animátora és teoretikusa; az antropologizálás és szubjektívizálás terén a legmesszebbre mégis a hatvanas években emigrációba kényszerült Leszek Kołakowski ment.

Noha a lengyel politikai vezetés azt hangoztatta, hogy a nemzet erkölcsileg és politikailag egységes, 1968-ban erős társadalmi feszültségek keletkeztek, s emiatt sok értelmiségi — köztük marxista filozófus — politikai emigrációba vonult, 1970-ben pedig nyílt munkástiltakozásra és a tengerparton tragikus összeütközésekre került sor, amelyek W. Gomułka és csoportja bukásához vezettek. A hetvenes évek időszaka Lengyelországban a gazdaság látszólagos megélénkülését, s ezzel együtt azt a reményt hozta magával, hogy az országnak sikerül megoldást találja a gazdasági és politikai bajokra. A politikai hatalom erkölcsileg megalapozott kritikája (t.k. Zdzisław Cackowski, Tadeusz M. Jaroszewski, Stanisław Rainska, Marek J. Siemek) a hatvanas években, de különösen az évtized második felében, kedvezett a politikai, a tudományos és a filozófiai gondolkodás megélénkülésének. A hetvenes években a lengyel társadalom dinamikus és kiterjedt kapcsolatokat tart fenn a világgal, a lengyel értelmiség külföldi kollégákkal találkozva közvetlenül szerezhetett ismereteket az egyes irányzatokról, tájékozódhatott a szakirodalomban, a lengyel tudományos könyvtárak külföldi

szakkönyveknek is komoly gyűjteményeivé válnak. Az ifjúság szellemileg aktivizálódik, az egyetemisták új, alternatív és hatásos teóriákat keresnek, elfeledett szövegeket adnak ki újra, amelyeket korábban betiltottak, vagy ismert külföldi szerzők jelennek meg a hivatalos sajtóban, de mind gyakrabban az ún. második nyilvánosságban. Egyre határozottabban jelentkezik a politikai ellenzék, s a hetvenes évek végén, amikor már nyilvánvalóvá válik, hogy a „nagy gazdasági ugrás” mély válságot hozott magával, majd a válság kirobbanása után a nyolcvanas években, a marxista filozófia, de a marxizmus általában is igencsak hátrányos helyzetbe került: a nem-marxista közvélemény — de még a marxista egy része is — minden sikertelenségért felelőssé tette.

Jelen és jövő

Janusz Kuczyński, a varsói egyetem professzora szerint Lengyelországban két filozófiai iskola és kétféle hagyomány játszott nagy történelmi és kultúrateremtő szerepet, a kereszténység és a marxizmus, azonban mindkettő elérte a maga apogeumát, amelyen túl az addigi sémák alapján már nem fejlődhetnek. A filozófia további fejlődése érdekében e két irányzatot egyesítve egyetlen nagy, szintetizáló filozófiát kellene létrehozni, amelyet Kuczyński *univerzalizmus*-nak nevez. Az univerzalizmus egyesíti a marxizmus és a keresztény bölcsélet komplementer törekvéseit, miközben a marxista filozófia is, a keresztény bölcsélet is megmarad a legfontosabb célok és értékek elérése érdekében az emberi gondolkodást és tevékenységet egyesítő univerzalizmus alkotó forrásának. Kuczyński professzor véleménye szerint ezt az egyesítő szerepet sem a marxista filozófia, sem a keresztény gondolkodás egymagában nem tudja betölteni, mivel lényege szerint mindegyik partikuláris, noha megvan bennük az univerzalizmus egynémely értékes alkotóeleme. Ezeket kell kiemelni, s létrehozni belőlük az egyre inkább szükségessé váló univerzalizmus filozófiáját.

Krakkóban 1987-ben rendezték meg a Lengyel Filozófia V. kongresszusát, amely a sokatmondó „Filozófia a jövő számára” címet viselte. A négynapos tanácskozáson több mint háromszáz lengyel filozófus vett részt, akik a következő hét szekcióban dolgoztak: „A filozófia öntudata”, „A jelenkor és az emberfilozófia”, „Filozófia és tudománymódszertan”, „Az ember az értékek világában”, „A megismerés útjai — az igazsághoz vezető utak”, „A történetfilozófia kutatásának mai dimenziója”, „A logika és alkalmazása”. Az érdeklődésük, kutatási módszerük, világnézetük és politikai ideológiájuk tekintetében olyannyira megosztott lengyel filozófusok eredményesen működtek együtt a kongresszuson, saját problémáik és érveik hangoztatása mellett figyelmesen meghallgattak másokat is. Bár a kongresszuson érezhető volt a lengyel politikai változások és

konfliktusok hatása, ez nem ártott a tanácskozásnak. Sőt talán éppen ellenkezőleg: az egyes felszólalóknak az efféle közegben és politikai helyzetben érthető polémikus hevülete a kapcsolatok és a megegyezés módozatainak keresésére készítette a résztvevőket. Ez a kongresszus nem csupán szellemi, hanem végső soron békésen lezajlott politikai esemény is volt, amely gyakorlatilag igazolta a nézetek és törekvések konstruktív pluralizmusában rejlő lehetőségeket. Az univerzalizmus eszménye, bár kevesen szóltak róla, jelen volt. A kongresszus, két évvel a politikusok „kerekasztala” előtt, a feszült politikai helyzetben mintegy annak előzményeként zajlott le.

A hagyományos lengyel filozófiai iskoláktól (keresztény bölcelet, neopozitivistá Ivovi—varsói iskola, marxizmus, fenomenológia) függetlenül az utóbbi időben erőteljesen fejlődött a történetfilozófia (Jan Legowicz, Stefan Świeżawski, Zbigniew Kuderowicz, Zdzisław Kuksewicz), az esztétika és a kultúra elmélete (Bogdan Suchodolski, Maria Gołaszewska, Stefan Morawski, Sław Krzemień-Ojak), a marxista vallástudomány határozottan filozófiai irányú áramlata (Zygmunt Poniatowski, Tadeusz M. Jaroszewski, Andrzej Nowicki, Witold Tyloch, Tadeusz Margul, Mirosław Nowaczyk, Dionizy Tanalski) és a katolikus vallástörténet (Antoni B. Stępien, Stanisław Kowalczyk, Zofia Żdybicka) — a két csoport tagjai találkozókön vitatták meg a keresztény—marxista dialógus kérdéseit. Fontos szerepet játszott a lengyel filozófiában a Jerzy Kmita vezette poznańi marxisták köre, amelyet poznańi iskolaként tart számon a lengyel filozófustársadalom. Ez kritizálta a marxizmuson belüli absztrakt spekulációkat, amelyek a marxi filozófiai fordulat eszméje ellenére figyelmen kívül hagyják a modern tudományt. Ez az iskola komoly tudományos eredményeket ért el többek között az általános módszertan, a társadalmi gyakorlat és a kultúra filozófiája terén, saját történelmi ismeretelmélet és szociopragmatikus kultúrelméletet dolgozott ki. Az iskola kialakulásának időszakában fontos szerepe volt Leszek Nowaknak.

Mindezen filozófiai áramlatok mellett szeretném azonban azokat is bemutatni, amelyek arról tanúskodnak, hogy a lengyel filozófusok régtől fogva érdeklődnek a ma és a holnap emberének fontos életproblémái és társadalmi lehetőségei iránt. Az élre véleményem szerint a jelen és a jövő civilizációs fenyegetettségének témája, a tolerancia, a dialógus és a találkozás kérdései kíváncsiak, valamint a jövő kultúrájának problémája.

A civilizációs fenyegetettség kérdését érintették Zbigniew Kuderowicz professzor a varsói egyetemről „A filozófia a civilizációs fenyegetettségekkel szemben” című előadásában és Józef Borgosz a Katonai Politikai Akadémia tanára „A haditechnikai elidegenedés problémája és tragikus következményei az élet bolygója szemszögéből” címmel. A tolerancia kérdéséről szólt Ludmila Żuk-Lapińska a varsói egyetemről, a dialógus és a találkozás filozófiájáról beszélt Jerzy Bukowski, a krakkói Jagelló Egyetem

tanára „A dialógus filozófiája Lengyelországban” címmel. Roman Kozłowski a poznańi Adam Mickiewicz Egyetemről „A dialógus fogalmáról”, Leszek Pyra a Krakkói Műszaki Egyetemről „Martin Buber — az ember dialógikus koncepciója” címmel, Adam Węgrzecki a krakkói Közgazdasági Akadémiáról „A találkozás antropológiai aspektusai” címmel, valamint Krzysztof Wieczorek a katowicei egyetemről „A találkozás filozófiájának lengyel változatáról”. E témakörben mutatta be eredeti találkozásfilozófiai (inkontrológiai) koncepcióját Andrzej Nowicki professzor a lublini Maria Skłodowska-Curie Egyetemről „Az ergantrópia mint a kultúrfilozófia középponti kategóriája” címmel. A jövővel és a jövő filozófiájával foglalkozott Stanisław Jedynek a lublini Maria Skłodowska-Curie Egyetemről „Az erkölcs a jövő perspektívájából” címmel, Janusz Kuczyński professzor a varsói egyetemről „Az univerzalizmus mint az emberiség metafilozófiája” című előadása, az ugyanott tanító Stefan Morawski professzor „Lehetséges-e ma, és miként az esztétika?” címmel tartott előadást. A futuroológiai reflexióval száll vitába Józef Bańka professzor is a katowicei egyetemről: eredeti teóriáját, amelyet recentivizmusnak nevez, arra alapozza, hogy minél jobban és tökéletesebben kidolgozott a prognózis, annál kisebb a prognosztikai értéke. Végül a jelen és a jövő kultúrájának kérdéseivel foglalkozó filozófusok között van egy érdemes tudós, sok filozófus mestere, Jan Legowicz professzor. Ez a kiváló humanista energikusan szembeszáll a modern kultúra két pusztító tendenciájával, a technokrata antihumanizmussal és a technikával szembeni humanista aggodalmakkal. A professzor fölhívja a figyelmet, hogy nincs menekvés a technika elől, s hogy egyfelől az emberi kultúra egyre technicizáltabbá válik, másfelől az ember egyéni és társadalmi életének szabályozására csak azon értékek révén van lehetőség, amelyeknek érzékeny hordozója a humanisztika. Jan Legowicz azt mondja: az emberiség jövője a humanista orientációjú technika és a technika vívmányaival gazdagodott kultúra. Véleménye szerint ebben a szellemben kell a fiatalokat nevelni, s erre kell irányítani a bölcséleti reflexiót.

(A lengyel nyelvű kéziratból fordította: *Balogh Magdolna*)

A HORVÁT FILOZÓFIA ÉS A HORVÁT FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KOVÁCS ERNŐ

A Horvát Filozófiai Társaság azon ritka szakmai társaságok közé tartozott a volt Jugoszláviában, amely saját tagságának akaratából szabadult meg az ideológiák szorításából. Ezt a szellemiséget jól tükrözik a társaság kiadványai: két horvát nyelvű folyóiratuk, a *Filozofska istraživanja* (Filozófiai kutatások) és a *Metodički ogledi* (Módszertani kitekintések), amely főleg a filozófia tanításának módszertani kérdéseivel foglalkozik, továbbá két nemzetközi folyóiratuk, a *Syntesis philosophica* valamint a *Studia Boscoviciana*, amelyet a külhonban híressé vált filozófus Ruđer Boškovićről neveztek el, célul tűzve ki szellemiségének ápolását. Megkülönböztetett figyelmet érdemel még a „Filozófiai kutatások könyvtára” (Biblioteka filozofskih istraživanja), amely az elmúlt négy év alatt 48 új könyv kiadásával ajándékozta meg az olvasóközönset. A szerkesztőket (P. Barišić, D. Buterin, Z. Čuljak, K. Zakarija) alapvetően egy cél vezérelte: nyitottnak lenni különböző filozófiai irányzatok, témák és gondolatok iránt, teret adni az interdiszciplináris és akár marginálisnak tűnő kérdéseknek, törekedni a párbeszéd megtartására a másképpen gondolkodók között. „Minden más a meglévő pozíciók hatalmán múlik, a megmértetésen és azon szabad közjátékon, amelyből a világ közös szellemisége kitevődik” — vallják a szerkesztők.¹

Tartalmilag is nagyon gazdag a „könyvtár”, hiszen a könyvek között megtalálhatjuk a keleti filozófiáról szólót ugyanúgy, mint a heideggeri filozófiával vagy a szimbolikus logika problémáival foglalkozót. Az olvasó azt gondolhatná, hogy ilyen sokféle és szépszámu könyvet ilyen rövid idő alatt kiadni csak a minőség rovására lehet, de ebben az esetben nem erről van szó. A kötetek a szerzők alapos filozófiai jártasságáról, a nemzetközi szakirodalom kitűnő ismeretéről tanúskodnak. Mielőtt rátérnék néhány könyv bemutatására, amelyek a Filozófiai kutatások könyvtárában jelentek meg, engedtessek meg, hogy egy kis kitérőt tegyünk.

¹ *Biblioteka filozofska istraživanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1989, 11. o.

Ami a magyar olvasó fülének a legismerősebben cseng, amikor a horvát filozófiáról beszélünk, akkor ez nyilván a *Praxis* című folyóirat, amely — valljuk be — nem igazán „csak” filozófiai folyóirat volt; és a mai vélemények szerint horvát filozófiai folyóirat sem. Sőt mi több, a hatvanas és a hetvenes években maga a kifejezés, hogy „horvát filozófia” sem volt publikus; és ez felettébb érdekes, ha figyelembe vesszük, hogy ápolták a horvát irodalmat, horvát zenét stb. Igaz, a hatvanas években felmerültek ideológiai problémák magával a horvát nyelvvel is, de ez legalább valamikor viselte a horvát nevet, míg a horvát filozófiát akkortájt kellett volna „megteremteni”. A horvát filozófiáról az idáig csak két-három összefoglaló tanulmányt írtak, amelyek közül a legjobb a Kruno Krstićé, amely a II. világháború alatt jelent meg. A horvát enciklopédiából is csak öt kötet jelent meg 1945-ig, de sajnos az F betűig nem jutottak el a kiadók, így aztán a horvát filozófiai életről ez sem tájékoztat minket. Ilyen előzmények után nem csoda, hogy a Horvát Filozófiai Társaság több kiadványa is a horvát filozófia történetével és annak mai helyzetével foglalkozik. Ezek közül különös figyelmet érdemel a két következő kiadvány: a *Filozofska istraživanja* című folyóirat 45. számának második kötete, „A tradicionális és kortárs horvát filozófiáról” címmel (Fil. istraž. God. 12, Sv. 2, Str. 283—574, 1992), és a *Filozófiai kutatások könyvtárának* 57. gyűjteményes kötete, amelynek címe: „A horvát filozófia a múltban és a jelenben.”²

A folyóiratban megjelenő cikkek szerzői kísérletet tesznek annak meghatározására, hogy mi is az, amit horvát filozófiának neveznek? Mi az, ami nemzeti ebben a filozófiában? Minek alapján lehet valakit horvát filozófusnak nevezni? Hiszen pl. a humanisták nagy része latinul írt, mások külföldön váltak ismertté. Erna Banić-Pajnić „A nemzeti filozófia problémái” (*Problemi nacionalne filozofije*) című cikkében Bernard Willms gondolatából indul ki, hogy tudniillik a nemzet „felejtéséből” (*Nationalvergeessenheit*) vezeti le a modern filozófia tragikus helyzetét — ezáltal előre vetítve a megoldást a filozófia nemzetivé tételében.

A horvát filozófia történetében a nemzeti filozófia megteremtése elsősorban Franjo Marković, az újjáalakult zágrábi egyetem első filozófiaprofesszora (1847) és annak tanítványa, Albert Bazal nevéhez fűződik. F. Marković alapvető törekvése az volt, hogy tudatosítsa és rekonstruálja a horvát nép filozófiai tradícióit, tartóssá és folyamatossá tegye a filozófiai gondolkodást Horvátországban. Elsődlegesen a tradíciónak a meglétét próbálta bemutatni, mert azt vallotta, hogy „csak annak a népnek adatik meg a létező haza, amely rendelkezik a gondolatok hazájával”³. Elsősorban ezért van szükség rá,

² *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti*.

³ F. Marković: „Rektorski govor pod naslovom: Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s

hogy hozzáférhetővé tegyék a régi filozófusok írásait mindenki számára (hogy lefordítsák őket horvát nyelvre). Elemézve őket, meg kell keresni a „közös nemzeti lélektani vonásokat”, összekötni őket az akkortájt újrakezdett filozófiai munkával, s csak ezek után lehet majd kilépni a világba. Marković véleménye szerint a horvát filozófiai tradíciót azok a filozófusok képviselik, akik horvát nevűek vagy Horvátországból származnak, ott születtek vagy nyelvileg és helyileg kötődnek ehhez a területhez. Mindezt a kulturális nemzeti program és nemzeti identitás részeként tartotta fontosnak. Tanítványa, Albert Bazal azután már szembekerült mindazokkal a problémákkal, amelyek a nemzeti filozófia fogalmához hozzátartoznak. Például mi a funkciója a nemzeti filozófiának? Milyen elvárásoknak kell eleget tennie? stb. Bazal a nemzeti filozófia feladatai közé nemcsak a filozófia történelmi bemutatását, a múlt ápolását sorolja, hanem azt is, hogy a filozófia lépést tudjon tartani az európai filozófiai gondolkodással, hozzájárulva ezáltal a nemzeti öntudat kialakításához. A nemzeti filozófia tehát a nép önismerete, amely a nép szellemiségének (Volksgeist) jellegzetességeit hivatott meghatározni.

A *Filozofska istraživanja* című folyóirat ugyanazon számában egy másik cikkíró, nevezetesen Mislav Kukoć a *Praxis* filozófiájáról mint a horvát filozófia részéről értekezik. „A horvát marxista filozófia és a szocializmus bukása”⁴ című cikkében rámutat, hogy azt a filozófiát, amit Horvátországban a hatvanas években műveltek, jugoszláv filozófiának nevezték, „horvát” filozófián pedig a régebbi, főleg a latin nyelven íródott műveket értették. Kétségtelen, hogy a horvát filozófia értékelése és ártértékelése eltart még egy darabig, s hogy „határaink” kijelölése hosszabb időt vesz majd igénybe. Jelenleg is élénk viták zajlanak e tárgykörben, újonnan „felfedezett” régi gondolkodók kerülnek az érdeklődés középpontjába, mint pl. Ante Starčević (1823—1896) és Gjuro Arnold (1854—1941); mások viszont elvesztik aktualitásukat. Ezek után szeretnék bemutatni néhány 1992-ben megjelent könyvet a Filozófiai kutatások könyvtára sorozatából.

Heda Festini könyvének címe: „Bevezetés Ludwig Wittgenstein olvasásába.” (Uvod u čitanje Ludwiga Wittgensteina.) Amint a cím is sugallja, a szerző e munkájában Wittgenstein írásainak egyik lehetséges értelmezési módját fejt ki. Az író Wittgenstein munkásságát egységes egészként kezeli, kiemelve középső korszakát, amely mintegy alapját képezi ennek a kontinuitásnak. Heda Festini nem tartja céljának, hogy bemutassa Wittgenstein filozófiájának egészét, hanem arra törekszik, hogy választ adjon

onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII. održan” 1881.

⁴ „Hrvatska marxistička filozofija i krah socijalizma”.

azokra a problémákra, amelyek a logikai, szemantikai, szemiotikai és tudományfilozófiai kérdésekkel kapcsolatosak.

A szerző a könyvében a következőket emeli ki:

1. A világ és a mi világunk nyelvi-logikai wittgensteini analízisének gyökerei a logikában *alias* filozófiában keresendők.
2. A logika grammatikája egy bizonyos értelemben egyezik a filozófia grammatikájával, de ez az egyezés nem teljes mértékű.
3. A szemiotikai probléma a logikai grammatikán keresztül elsősorban mint logikai szintaxis jelentkezik.
4. A filozófiai grammatika nyitja meg az utat a szemantikai probléma előtt az intencionális szemantika irányába.
5. Wittgenstein álláspontja a modern episztemiológia értelmében nyitott a tudomány problematikájával szemben.

Munkája utolsó fejezetében Heda Festini a tudósok reakcióit értelmezi Wittgenstein késői munkásságával kapcsolatosan, megállapítva, hogy minden kritika ellenére Wittgenstein ma is nagy hatással van a tudósok széles körére.

Esad Ćimić „A szakrális és a profán” c. könyvét tradicionálisan vallásos vagy tradicionálisan tudományos könyvnek nem lehet nevezni. Ebben a könyvben magukról az emberekről, szétfeszítettségükről, azon képességükről van szó, hogy a vallásos és nem-vallásos emberek megérthetik egymást, de arról is, hogy a legképtelenebb módon megsemmisíthetik egymást. Ez a könyv egy időszak dokumentuma, erkölcsi analízise egy államnak és közösségnek a haldoklás pillanatában. Az ideológia és a mentalitás, a nemzeti és vallási hovatartozás, az iskola és a nevelés viszonyairól és értékrendszereiről értekezik a szerző, amelyben egyaránt érzékelhető a ma katasztrófája és a holnap tragédiája. A fiatal Esad Ćimić ahhoz a sarajevói filozófiai körhöz tartozott, amely a szintén fiatal horvát filozófus, Vanja Sutlić köré csoportosult. „Az ember a keresztútnál” (Čovjek na raskršću) című könyvét 1975-ben betiltották és megsemmisítették. Ebben Ćimić azt a tézist állította fel, hogy a boszniai muzulmánok lekésték, hogy néppé érjenek, viszont túl korán szerettek volna nemzetté konstituálódni. A hivatalos jugoszláv ideológiában nem volt helye a népek ilyen jellegű emancipációjának, s a morális válságot, amely egyre erőteljesebben jelentkezett, Ćimić szerint legerősebben a politika berkeiből szították. A szerző gyűjteményes kötete azon gondolat köré csoportosul, hogy létezik egy ki nem mondott „vörös vonal”, amely elválasztja és összeköti a világit és a vallásosat. A tér, amely ilyen módon elválasztatott és szorosan egybekötött a viselkedésmóddal, a kulturális örökség része, a mitikus gondolkodás maradványa. Ebben a szociokulturális közegben (a volt Jugoszlávia területén) gyakran érhetik az embert meglepetések. Amikor már azt gondolja, hogy megértett valamit, akkor a

mindennapok horizontján váratlanul megjelenik az, ami a mélyből jön: a rejtegetett vagy elrejtett alapvető ellentét, amely ott lapul az emberi egzisztencia és kultúra legmélyén. „És ettől kezdve újból kell definiálnunk az egész probléma-komplexumot, amely a vallással kapcsolatos”⁵ —írja a szerző, akit vezető valláskutatóként ismerünk. Véleményeszerint: „A vallást mint jelenséget nem lehet önmagában szemlélni, hanem az aktuális szociálkulturális közegben, és ez tudományos feladat, amit úgy lehet elképzelni, mint egy vertikális mozgást: a kérdésektől és egzisztenciális kétségektől, amit a napok és órák hoznak, egészen az örök kételkedésig a logosz és káosz, béke és békétlenség, hit és hitetlenség között.”⁶

Ivan Kordić „Matija Vlašić Ilirik hermeneutikája” (Hermeneutika Matija Vlašić Ilirika) c. művének tárgya Matija Vlašić Ilirik, a reformáció irodalmának egyik ismert alakja. Ő azon dolgozott (ahogyan a kor más reformátorai is), hogy a Szentírást minél pontosabban, hitelesebben érthetővé tegye, s ezáltal megszabadítsa mindazoktól az értelmezésektől, amelyek a tradíció folytán mintegy „rárakódtak”. Műveiben a teológia és a filozófia viszonyáról is megnyilatkozik, hasznosnak tekintve a filozófiát mindaddig, amíg nem tér át a teológia területére. Vlašić különös figyelmet szentel műveiben az írott szó (szöveg) értelmezésének, és ebben segítségül hívja mindazokat az ismereteket (retorikai, logikai, filológiai, filozófiai ismereteket), amelyek az időben a rendelkezésére álltak, s továbbfejleszti és elmélyíti őket. A könyv szerzője munkájában értelemszerűen nem kerülhette ki az alapvető hermeneutikai kérdések tárgyalását, ahogyan azt a kérdést sem, hogy ezek az elvek mennyire vannak jelen Vlašić műveiben.

Kordić elsősorban azt vizsgálja, hogy milyen szerepet játszik Vlašić műveiben az egyes és az egész viszonya, mint a hermeneutikai kör része, az analógia mint az értelmezés segédeszköze, valamint az organizmus mint a megértés metaforája. Könyvének kulcsszavai a következők: hermeneutika, filozófia, teológia, értelmezés, nyelv, szöveg. Maga a téma egyébként a horvát filozófia kihívásai közé tartozik. Egyrészt mert a latin nyelvű horvát irodalom ismét a figyelem középpontjába került (a Vlašićről szóló horvát nyelvű irodalom elég szegényesnek mondható, annál többet írtak róla külföldön), másrészt mert ezzel a munkájával Ivan Kordić nem a schleiermacheri klasszikus hermeneutikát követi, hanem az „új” gadameri, még pontosabban a heideggeri hermeneutikát.

⁵ Esad Ćimić: *Sveto i svetovno*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1992, 8. o.

⁶ Uo., 7. o.

Darko Polšek „Kant ötödik antinómiája” (Peta Kantova antinomia) c. könyve a szerző „Racionalizmus és „szigorú módszer” a megismerő szociológiában” című átdolgozott disszertációja.⁷

Ebben a szerző részletesen elemzi azt a vitát, amelyet a racionális módszertan vagy az úgynevezett kritikai racionalizmus (Karl Popper, Lakatos Imre, Larry Laudan, Steven Lukes, William Newton-Smith, Martin Hollis, James Robert Brown és mások) és a tudományelmélet avagy az edinburgh-i iskola képviselői (David Bloor, Barry Barnes, Steven Shapin, Martin Rudwick és követői) között zajlott. A racionális koncepció szerint a tudományos nézetek meg kell hogy feleljenek az univerzális objektív és racionális kritériumoknak. A tudományelmélet követői szerint pedig abszolút és univerzális kritériumok nem léteznek, mert egy nézet igazát vagy hamisságát azok a körülmények is befolyásolják, amelyek között létrejött (történelmi, szociális és más körülmények). Ezt a vitát a racionális és a kauzális (szociálpszichológiai) magyarázat között nevezte el a szerző Kant ötödik antinómiájának, ezzel fejezve ki a vita fontosságát és tartósságát. A szerző a továbbiakban érdekes felvetéseket tárgyal: ezekből egyet szeretnék kiemelni. Szerinte Kant sehol nem tárgyalja azt a kérdést, hogy tudniillik van-e az észnek genezise, hogyan jött létre az ész? Nyilvánvaló, hogy ezekre a kérdésekre a „tisza ész” nem tud választ adni, ezért szerinte ez is egy újabb probléma, amire csak antinómia formájában lehet válaszolni. A szerző álláspontját a vitában metafizikainak nevezhetnénk, mert szerinte egyik irányzat sem képes teljes egészében kiszorítani a másik irányzat véleményét, egyik sem válhat abszolút érvényűvé, s ez érvényes minden fontos filozófiai kérdésre, abban az értelemben, hogy újabb ismeretek által a régiek megváltoztathatók, vagy egyszerűen elvesztik érvényességüket.

Ante Pažanin: „Ész és történelem” (Um i povjest) c. könyvében a gyakorlati és a politikai filozófia néhány alapvető problémáját tárgyalja. A politika mint gyakorlati tevékenység görög értelmezéséből indul ki, különös figyelmet szentelve Platón és Arisztotelész állammal kapcsolatos nézeteinek. Így Pažanin kitér Platón „jó” ideájának valamint a praktikus tudás és az igazságos állam kérdésének tárgyalására. A görögök azok, akik Hegel szerint elsőként összekapcsolták a politikai szabadságot a gondolat szabadságával. Ebből Pažanin azt a konzekvenciát vonja le, hogy ez a kölcsönös feltételezés ellentmond a despotizmus fejlődésének az orientális országokban, amelyek ennek ellenére részévé válhatnak a modern demokráciáknak, de csak az európaiság gondolatán keresztül. A mű harmadik fejezetében a szerző épp azt kutatja, hogy mennyire sikeres az antik filozófia beágyazása a modern tudományos gondolkodásba.

⁷ „Racionalizam i „strogi program” u sociologiji spoznaje”.

A gyakorlati filozófia etikai problémáit a IV. fejezetben tárgyalja a szerző, míg az V. fejezetben Vico azon kísérletét elemzi, amely megpróbálja „kibékíteni” az antik bölcséletet és a modern tudományt, létrehozva ezáltal az „új tudományt”: az ész politikai teológiáját, amelyben Vico az emberi együttélés új ideáját állítja fel, s újrendezi az emberi tevékenység princípiumait, interperszonális kapcsolatait, politikai intézményeit. A szerző arra keres választ, hogy Vico *sciencia nuova*-ja mi is tulajdonképpen: valami új metafizika, kultúrszociológia vagy az interszubjektivitás és a történelem filozófiája? A VI. fejezetben Hegel objektív szellemiségének egy újfajta megközelítéséről van szó, kiegészítésében pedig a gyakorlati filozófia és a filozófiatörténet sajátos aktualizálásáról: a háború, a felelősség kérdéséről, a béke és a világbéke mint az emberi szabadság megvalósításának lehetőségéről.

Ljerka Schiffler „Határok nélküli humanizmus” (Humanizam bez granica) c. gyűjteményes kötete, amelynek alcíme „A horvát filozófia Európa látókörében”, a szerző többéves munkásságát hivatott bemutatni a horvát filozófiai örökség témaköréből. Ljerka Schiffler figyelme a horvát humanizmus időszakának (XV—XVII. sz.) néhány jellegzetességére és sajátosságára irányul. Magáévá téve azt a gondolatot, hogy szükség van a filozófiai párbeszédre a múlt és a jelen között, a szerző írásaiból ki lehet olvasni a humanizmus szellemiségének történetét, amely hol feledésbe merült, majdnem teljesen megszűnt, hogy a későbbiekben újból felbukkanjon, igazolva létjogosultságát, megváltoztatva az emberi gondolkodás irányát és ezáltal magát az emberi életet is. A kötetben a szerző részletesen foglalkozik a horvát humanizmus neves képviselőinek (Nikola Modruški, Frane Petrić, Hanibal Lucić, Ivan Gundulić, Nikola Nalješković, Bertol Kašić) munkásságával. Ezek közé teszi elsőnek Janus Pannoniust (Ivan Česmički) és a varasdi humanistát és mecénást, Vitéz Jánost (Ivan Vitez). Bemutatja továbbá a humanizmus kulturális központjait (Zadar, Split, Šibenik, Trogir, Hvar, Dubrovnik), kapcsolataikat más humanista központokkal (Buda, Firenze, Velence). A humanizmus kutatása egy sor problémát vet fel, hiszen magát a fogalmat is többféle értelemben használják, s megítélése is ellentmondásos. Ljerka Schiffler írásai így nemcsak filozófiai, hanem irodalmi, kultúrtörténeti, esztétikai és más ismeretekkel is szolgálnak az olvasó számára.

Danilo Pejović „Szellem és szabadság” (Duh i sloboda) c. gyűjteményes kötete több értekezést tartalmaz, amely a szabadság és a filozófia értelmezésének különböző aspektusait gyűjtötte össze. (A szabadság problémája Hegelnél, Jaspersnál, Adornónál.) Egy másik részben az egyetemek és a kultúra kapcsolatáról ír, míg az utolsó részben a kis nemzetek szabadságáról, az irodalom és a politika kapcsolatáról, valamint a horvát kultúra jellegzetességéről a történelemben és a mában. „A szabadság kérdése a mai világ legnagyobb paradoxonai közé tartozik. Minél többet és hangosabban beszélünk róla,

annál kevésbé találkozunk vele... Egyesek bizonyítani szeretnék, hogy az egyedüli és kizárólagos örökösei a szabadság nagy tradíciójának az antik időktől napjainkig... Valamilyen szabadság értelmében magát a terrort is megpróbálják humanizálni és legitimizálni, ezért nem megvetni való kísérlet e szemfényvesztés sűrű kódéba egy kis világosságot bevinni”⁸ — vallja Danilo Pejović. Írásainak egy része aktuálpolitikai jellegű, amelyben megnyilatkozik mindaz a keserűség, amit a háború idézett elő a szerzőben (Dubrovníknak, a szabadság szimbólumának sorsa, nacionalizmus és internacionalizmus konfliktusa).

„A horvát filozófia a múltban és a jelenben” (Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti), sajtó alá rendezte Zlatko Posavac, alcíme szerint: Gyűjteményes kötet 1968-ból (Zbornik iz 1968. godine), a Horvát Filozófiai Társaság megalakulásának tizedik évfordulója alkalmából lett volna kiadva, de csak 1992-ben látta meg a napvilágot. Igaz, hogy néhány írás megjelent a különböző folyóiratokban, de idővel ezek is a „kollektív felejtés” részévé váltak; az is igaz, hogy a gyűjtemény megjelenését nem tiltották be hivatalosan, csak egyszerűen lehetetlenné tették. Sokaknak ez a kiadvány már csak dokumentum-jellegű, de ha azt vesszük figyelembe, hogy az olvasóközönség számára ismeretlen írásokról van szó (még a szakmai körökben sem ismerősek mindenkinek), és azt, hogy milyen problematikát dolgoznak fel, akkor a gyűjtemény ma sem veszítette el aktualitását. Az 1968-as szimpóziumot sokan kísérték figyelemmel (a szűkebb szakmán kívüliek közül is, talán nem véletlenül). Maga a téma is az újdonság erejével hatott, az elhangzott referátumok pedig újból felkeltették az érdeklődést a horvát filozófia története iránt: Franjo Marković rektori beszéde 1887-ből, Stjepan Zimmerman értekezése 1929-ből, Harapin: *Croatia sacra* 1943-ból ismeretlenek voltak a háború után, amíg Zlatko Posavac 1967-ben meg nem jelentette a *Praxis*-ban „A filozófia Horvátországban a XIX. században” (Filozofija u Hrvatskoj u 19 st., *Praxis* broj 3, 1967) című cikkét.

Minden tematikai és problémafölvetési különbség ellenére a szimpóziuméletre keltette azokat a módszertani és más kérdéseket, amelyek az idáig szinte nem is léteztek, és (bár az előadók különböző koncepciókat képviseltek), a leginkább figyelemreméltó konfliktus a jugoszláv mint „nemzetek feletti kultúra” (D. Grlić, M. Kangrga, R. Supek) és a nemzeti kultúra hívei (Z. Posavac, K. Krstić, V. Filipović és mások) között zajlott le.

⁸ Danilo Pejović: *Duh i sloboda*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1992, 185. o.

VITÁK A MARXIZMUSRÓL AZ OROSZORSZÁGI SAJTÓBAN

MARIJA HEVESI

Nyugaton már régen lezajlottak a viták arról, hogy „meghalt-e Marx”? Ahhoz azonban, hogy megpróbáljuk megérteni a mai helyzetet Oroszországban, nem érdektelen alaposabban megvizsgálni a napjainkban itt folyó viták jellegét, amelyek e társadalom sajátos beállítottságát tükrözik. A Nyugat egyetlen országában sem jelöltek ki a marxizmus számára olyan szerepet a társadalomban, mint korábban a Szovjetunióban, ahol a marxizmust a totalitárius rendszer állami, monopolisztikusan uralkodó ideológiájává kiáltották ki, s ahol az formálisan be is töltötte ezt a szerepet. Ma sok tekintetben éppen ezért kell megfizetni: éppenséggel a marxizmus megtagadását értelmezik úgy lépten-nyomon, mint a szellem kiszabadulását a totalitárius ideológia béklyóiból.

A vitákban két szélsőséges álláspont fedezhető föl. Az első kanonizálja a marxizmust, amikor mindent, amit Marx írt — sőt ennél is többet: mindent, amit neki tulajdonítottak — dogmaként fogad el; a csalhatatlannak fölfogott Marxban és a marxizmusban keres gyógyírt a mai társadalom minden bajára. Ez az álláspont, hívei megfogalmazásában, „nem kíván lemondani az elvekről”. Tartalma meglehetősen primitív. Lényege úgy foglalható össze, mint a magántulajdon, a piaci viszonyok elvi elutasításának, az osztályharc és a proletariátus különös történelmi szerepének elvei melletti kitartás. Meg kell állapítani, hogy a vitákban nem sokan képviselik ezt a nézőpontot, s hogy ez a szélsőség inkább csak mint a gondolkodás egyfajta tehetetlensége létezik.

A másik véglet Marx teljes elutasítása.¹ Tudós férfiak állítják, hogy a marxizmus klasszikusai elvileg zavartak össze valamit az elméletben, nyilvánvaló dolgokat nem voltak képesek megérteni. Teljes komolysággal állítják, hogy Marx és Engels, miközben megkonstruálták a kapitalista társadalom megsemmisülésének törvényeit, szem elől tévesztették az általuk leírt folyamatok természetes értelmét, hogy légből kapott fantazmagóriákkal foglalkoztak, hogy utópisták voltak és eszméik arra ítéltettek, hogy soha ne teljesüljenek és ne valósuljanak meg. Szemére vetik Marxnak, hogy a

¹ Ez az álláspont legteljesebben A. Sz. Cipko számos munkájában jelenik meg.

történelmet valami nem-létezőnek és nem-lehetségesnek a szempontjából ítélte meg, az ember nembeli lényegének pozíciójából, hogy nem a valóságos, empirikus ember, hanem egy istenné tett Ember felé fordult. Ezért kellett tagadnia a polgári társadalom valamennyi szociális intézményét, s az ember elidegenült létezési formájaként átkoznia mindent, ami az embernek drága. Fölróják Marx sátáni önteltségét, amellyel fölszólította ezt az istenített Embert arra, hogy rendelje maga alá az élet egész ösztönös alapját: ezért hermetikusan elzárkózott úgymond a szellem egész problematikájától, s mélységesen idegenek voltak tőle az erkölcsi kategóriák és értékek. Miközben elvetette az alapvető keresztény elvet, a személyiség szuverenitását, maga is a pusztá hitre építette megítélését. Csak egyetérteni tudok V. Mezsujevvel, aki „A szocializmus mint eszme és mint valóság” c. cikkében² arról beszél, hogy nem az eszme bizonyult bűnösnek abban, ha a társadalom ilyen bonyolult helyzetbe került. Az eszmék önmaguk ellentétébe fordulhatnak azoknak a kezében, akik nincsenek fölkészülve befogadásukra sem történelmileg, sem erkölcsileg, sem kulturálisan. A szocializmus eszméje, amelynek megvalósulásaként lépett föl az adminisztratív-bürokratikus rendszer, véli Mezsujev, az ellenkező utat tette meg az utópiától a mítoszhoz, a mitologizált valósághoz, amelyet annak adtak ki, ami lényegében sohasem volt.

Hasonló álláspontot foglalnak el azok, akik a szovjet társadalom balsikereinek és kudarcának elméleti okait keresik. Az ilyen megítélések logikája a következő: Amennyiben a szocializmust Marx szerint építettük, és nem lett belőle semmi, a következtetés egyszerű — az elmélet a hibás, ez nem állta ki a gyakorlat próbáját, következésképpen mindenben Marx a bűnös, és őt kell (Lukács kifejezésével élve) megfosztani a tróntól. A főnti két végletet — Marx tanainak maradéktalan elfogadását és teljes elutasítását — egyesíti a közös módszer, ugyanis minden folyamatot poláris kategóriákban vizsgálnak: fekete—fehér, rossz—jó. Már maga a megközelítés, amely a társadalom állapotának okait az eszmetörténet területén, az elméleti kutatások történetének területén keresi, aligha jogosult. Annak idején hasonlóképpen próbálták meg Nietzsche filozófiai nézeteiből magyarázni a fasizmus lényegét. A totalitarizmus valódi okai azonban mindenekelőtt magában a reális életben találhatók, s meg kell őket különböztetni a filozófiai „fókuszoktól”, amelyeket mind Hitler, mind Sztálin a maga propagandisztikus céljaira fölhasznált.

A társadalom, a forradalmak, a forradalom utáni kor fejlődésének lényegét, bármely stádiumában tekintjük, nem azok az ideológiai jelszavak határozzák meg, amelyeket éppen hangoztatnak, hanem a tömegek reális, olykor képzelt érdekei, igazi vagy vélt,

² *Voproszű filozofii* 1990. évf. 11. sz.

utópisztikus igényei. A totalitárius rendszerek nem maradhatnak fenn a nép többé-kevésbé széles körű támogatása nélkül. Ezért a totalitárius rendszerek fennállásával kialakult helyzetek elemzése mindenekelőtt ilyenfajta kutatásokat követel meg. A társadalmi tudat azonban hajlik rá, hogy mellőzze az ilyen igazságot, a totalitárius rezsim természetére vonatkozó igazságot, s igyekszik megszabadulni a kollektív bűnösség érzésétől, megpróbálja azt átvinni egyes individuumokra, szervezetekre, vagy magára az eszmére, amelynek védőleple alatt valósította meg akcióit a totalitárius rendszer. Így a sztalinizmus gonosztevőinek bűneit áthárítják Marx koncepciójára, s az elméletet tőle idegen funkcióval ruházzák föl. Kortársaink tetteiért a felelősséget a múltbeli elméletre hárítják. Ez sem tudományos, sem erkölcsi értelemben nem korrekt eljárás. Mindkét szóban forgó végtel Marx elméleti örökségének értékelésében — úgy vélem — a tudomány határain kívül esik.

Az ilyenfajta értékelés nem zárja ki azt, hogy Marx örökségét kritikailag kell fölfogni. Csupán magáról a módról, a kritika módszeréről van szó. Marx és a marxizmus hasonlóan szélsőséges értékelései mellett a szovjet irodalomban jelen van a marxi örökség tudományos-kritikai elemzése is. Sok és igen sokféle ez az irodalom, kutatási szempontjait és értékeléseit tekintve egyaránt.³ Benne, nézetem szerint, fontos dolog elkülöníteni egymástól Marx koncepciójának különböző szintű és módszerű megítéléseit. Ez azért is szükséges, mert Marx fölfogása alakult és fejlődött, úgy is, mint a társadalmi-történelmi fejlődés általános elmélete, s úgy is, mint meggyőződések meghatározott rendszere, amely meghatározza az ember és cselekedetei értékrendszerét, azaz meghatározott világnézeti beállítottságot is képvisel. Marxot mint egy meghatározott történelemfilozófia megalkotóját tekintve sok szerző egyetért abban, hogy Marx érdeme az emberi történelemnek törvényszerű természettudományos folyamatként való fölfogása, s az, hogy föltárta ennek a folyamatnak a valódi mozgatóját — a termelési viszonyokkal elszakíthatatlan kapcsolatban lévő termelőerők fejlődését — és megmutatta, hogy kapcsolat van a termelőerők fejlettségi szintje és a társadalom állapota között stb.

³ *Voproszű filosofii* 1990. évf. 10. sz. „Umer li marksizizm?”, 19—52. o. — *Voproszű filosofii* 1990. évf. 11. sz.: V. M. Mezsujev: „Szocializm kak ideja i kak realnoszt”, 18—30. o. — „Rabocsij klassz i szovremennij mir”, 1989. évf. 1. 2. sz. — XX. vek: alternativü razvitija — J. Burtin: „Achilleszova pjata isztoriczeszkj teorii Marksza”: *Oktjabr* 1989. évf. 11 és 12. sz. — O. Lacsiz: „Termidor szcsitaty brumerom...”: *Znamja* 1989. évf. 5. sz. — G. Liszicskin: „Mifü i real'noszt”: *Novij mir* 1988. évf. 11. sz.

Így például J. Burtin publicista „Marx történelemelméletének Achilles-sarka” c. cikkében⁴ arról ír, hogy egy zseniális elme tévedései gyakran nem önmagukban, hanem mint ugyanazon zseniális elme legnagyobb eredményeinek másik oldala, mintegy nem szándékolt következménye léteznek. Marx erőssége, folytatja, a történelemnek törvényszerű, természettörténeti folyamatként való fölfogása, annak a megértése, hogy e folyamat mozgatója a termelőerők fejlődése, annak a megállapítása, hogy objektív függőség van e fejlődés színvonala és a társadalom állapota, a társadalom gazdasági szervezetének típusváltásai között. Marx gyöngesége pedig a történelmi mozgás meghatározott formájának indokolatlan univerzalizálása. A vita néhány résztvevője, például J. J. Szolovjev, joggal szól arról, hogy a kérdésnek: meghalt-e a marxizmus? — tucatnyi értelme van.

A marxi koncepció elemzésének különböző metszeteiről szólva, irodalmunkban minimálisan három ilyen metszetet különböztet meg. Az *első* a legtágabb megközelítése a marxi örökségnek, amelyet ez a civilizáció marxi elemzésének szempontjából értékel. Ez a legvilágosabban Mezsujevnél jelenik meg, aki hangsúlyozza, hogy az emberiség története mint a civilizáció története szakadatlanul megerősítette az emberek megosztottságának elvét, ami a tulajdon és a hatalom megosztottságában, a nemzeti megosztottságban stb. nyilvánult meg. Ezért a civilizáció története úgy lép eléünk, mint a különös individuum (a tulajdonos vagy a dolgozó) győzelmének története a közvetlen kollektivitás és az emberek osztatlan egységének minden fajtája fölött. De az emberek megosztása különös individuumokra csak mintegy az érem egyik oldala, míg a másik az emberek többségének elidegenedése tulajdon erőiktől és viszonyaiktól. Marx megmutatta, hogy az egész civilizáció a különös és az általános ellentétének keretei között mozog. „A civilizáció nem ismeri az emberek egyesítésének más módját, mint különös vagy absztrakt individuumokként való egyesítésüket, akiket olyan kötelékek kapcsolnak össze egymással, amelyeknek nincs vonatkozásuk személyiségükre, individualitásukra. Ebben az értelemben a civilizáció szembenáll a kultúrával, amelyben az emberek közötti kommunikáció elve minden ember megismételhetetlen, egyedi, sajátos személyisége, individualitása, minden ember individuális szabadsága.”⁵

Marx úgy került be a gondolkodás történetébe, mint a civilizáció egyik legradikálisabb kritikusa, s mivel a civilizáció a kapitalizmus fokán érte el virágkorát, ezért Marxnál a civilizáció kritikája is mindenekelőtt ennek a legmagasabb formának, a kapitalizmusnak a kritikája. Marx ismételtelen írt a kapitalizmus nagy civilizáló szerepéről, nem tagadta

⁴ *Oktjabr* 1989. évf. 11 és 12. sz.

⁵ *Voproszŭ filozofii* 1990. évf. 10. sz., 44. o.

sőt elismerte az árutermelés, a pénzforgalom, a magántulajdon, az egyéni vállalkozás, a parlamenti demokrácia történelmi szerepét. Emellett, mint dialektikus gondolkodó, hangsúlyozta, hogy mindezek az intézmények nem örökkévalóak, s a valódi szabadság elérése szempontjából ezeknek a történelmileg átmeneti intézményeknek az értéke viszonylagos. „A szocializmus (és még inkább a kommunizmus) Marx elképzelésében nem a civilizáció absztrakt tagadása, hanem olyan tagadás, amely a társadalmi fejlődés minőségileg új fordulatában győzi le a civilizációt, miközben megőrzi mindazt a gazdagságot, amit már megszereztünk. Amennyiben pedig az egész megelőző történelemben — ipari, indusztriális szakaszában mindenképpen — a civilizáció létrehozásának adekvát mechanizmusa a kapitalizmus, annyiban a civilizáció kritikája a marxizmusban (és nemcsak benne) világosan kifejezett antikapitalista, antiburzsoá jellegűt ölt.”⁶ Mezsujev azt írja cikkében, hogy Marx szerint a civilizáció és a szocializmus nem egynemű jelenségek, noha folytonosság van közöttük. Marx szerint a szocializmus a civilizációnak nem egyszerűen kritikája, hanem a végsőig radikális kritikája, „tagadása”. Magát ezt a tagadást azonban dialektikusan kell érteni, amikor is a történelmi fejlődés minőségileg új fordulójában megőrződik a már megszerzett gazdagság a maga teljes sokféleségében. Mezsujev hangsúlyozza: Marx tökéletesen megértette, hogy ha az emberiség fejlődésének történetét a civilizáció történetére korlátozzuk, akkor a kapitalizmusnál jobbat nem lehet elképzelni. Az emberiség történelme azonban nemcsak a civilizáció története, hanem a kultúra története, a személyiség szellemi, erkölcsi fejlődésének története, a szabad individualitás alakulásának története is. A kapitalizmusban pedig világossá vált, hogy a civilizáció történetének és a kultúra történetének fejlődése között nincs összhang. Marx társadalomtörténeti elméletének terminusaiban kifejezve, a civilizáció és a kultúra közötti különbség úgy jelenik meg, mint a kapitalizmus illetve a civilizáció fejlődésének kulturális alternatívájaként fölfogott kommunizmus közötti különbség.

A civilizáció ellentmondásainak kritikája az egész újkori európai kultúra központi témája volt. Az, hogy Marx nem fogadta el a polgári civilizációt az emberi élet egyedül lehetséges formájának, egy sorba állítja őt a múlt és a jelen kimagasló gondolkodóival. A civilizáció szocialista kritikája, sőt tagadása magának a civilizációnak a törvényszerű szülötte, nem egyéb, mint a civilizáció önkritikája és tagadása. Az önkritikára való képességének köszönhetően volt képes a civilizáció — írja Mezsujev — az önfejlődésre. Mivel állandó kritikának volt kitéve a kultúra, a morál, a művészet, a filozófia részéről, kényszerítve volt az önmeghatározásra: a marxizmus nélkül nem vált volna azzá a

⁶ *Voproszű filozofii* 1990. évf. 10. sz., 43. o.

kapitalizmus, amivé korunkra vált. És bár a világban lezajló globális változások hatására e kritika jellege kétségkívül rákényszerül, hogy maga is megváltozzék, értelmét azonban a kritika ma sem veszítette el. A magam részéről teljesen egyetértek Mezsujev álláspontjával, és ismertetésével azt igyekeztem megmutatni, hogy Marx koncepciójának ez a metszete, amelyre pedig a legkevesebb figyelmet fordítják, nemcsak hogy nem veszítette el aktualitását, de még további kutatásra vár, amely ugyanis föltárná Marx gondolatainak teljes gazdagságát a történelmi fejlődésnek ezzel az aspektusával kapcsolatban.

A *második metszet* Marx örökségének elemzésében — a kapitalizmus mint különös gazdasági-társadalmi formáció analízisét fogja át. Köztudott, hogy Marx tanai annak eredményeképpen születtek meg, hogy Marx általánosította az ipari forradalom időszakának szociális és politikai szituációit. A XIX. századi európai kapitalizmus fejlődésének konkrét formáját elemezve Marx föltárta, hogy ennek méhében a termelőerők társadalmasodása megy végbe, hogy ez a folyamat a tőkés termelés törvényszerűségeinek immanens hatására valósul meg, hogy ezzel együtt végbemegy a tőke centralizációja, valamennyi nép bevonása a világpiac hálózatába, megvalósul a tőke, a piac nemzetközivé válása. Marx természetesen látta, hogy kora társadalmában továbbfejlődnek a termelőerők, de mivel ez a fejlődés kereslet és kínálat egyensúlyának megsértéséhez, tíz évenként ismétlődő válságokhoz vezet, ezért — vonta le a következtetést —, a tőkés termelési viszonyok már a termelőerők fejlődésének béklyóivá váltak. A kapitalizmus mint gazdasági-társadalmi rend — vélte Marx — már nem képes az átalakulásra, keretei között nem lehetségesek új tudományos-technikai forradalmak, még kevésbé olyanok, amelyek, a maihoz hasonlóan, kardinálisan megváltoztatják az egész társadalom arculatát, az egész életformát. Marxnak ezek a prognózisai nem igazolódtak. Mint ismeretes, a kapitalizmus mindmáig nagyfokú rugalmasságot, alkalmazkodóképességet tanúsít, nemcsak hogy nem béklyózza meg az új technológiák fejlődését, hanem képes azt igen hatékonyan ösztönözni is. Marx azonban a kapitalizmus gépi stádiumának specifikus vonásait kiküszöbölhetetlen, lényegi sajátosságoknak tartotta.

J. Burtin arról ír, hogy Marx és Engels, akik a kapitalista termelés egyik fejlődési stádiumát tanulmányozták, ti. az elsőt, azaz a gépi kapitalizmus stádiumát, a termelés anarchiáját és a proletariátus elnyomorodását a kapitalizmus általános sajátosságának vélték, a forradalomban pedig az egyik társadalomból a másikba való átmenet univerzális módját látták. Marx és Engels természetesen észrevették a számos új vonást a kapitalista társadalom gazdasági és szociális-politikai arculatán. Nemegyszer beszéltek arról, hogy a termelés viharos növekedése a XIX. század második felében közel vitte a fejlődést a gazdagságnak ahhoz a szintjéhez, amelyen már lehetséges, hogy ne legyenek

szegények. Észrevették a részvénytőke gyors fejlődését, a szövetkezeti gyárat, amelyekben a munkás a fizetése mellett részjegye arányában százalékot is kap, a szakszervezeti mozgalom szerepét és erejét, az általános választójog kivívását. De, Burtin véleménye szerint, minden, amit a körülöttük gyorsan változó világban megfigyeltek, csak újabb bizonyítéka lett szemükben a burzsoázia politikai és intellektuális csődjének és alkalmatlanságának arra, hogy továbbra is a modern termelőerők irányítója legyen. Ennek alapja kizárólag az, hogy a megfigyelt társadalmi valóságot Hegel szellemében abszolutizálták. Megközelítőleg ugyanezeket a gondolatokat fejt ki M. J. Hefter történész is, aki kiemeli, hogy Marx *A tőke* első tervezetében megjegyezte: a kapitalizmus valamiképpen bizonyos fokig önmagából keletkezett. „A tagadás tagadása ebben a hegeli értelemben csak az európai és a világtörténelem kezdetének és lendületének gigantikus kivetítése volt az összemberi fejlődésre.”

A kapitalizmus mint gazdasági-társadalmi formáció marxi elemzésére vonatkozóan különféle megközelítések rögzíthetők. Míg Mezsujev abból indul ki, hogy a kapitalizmusban világosan kiderült a civilizáció és a kultúra történetének eltérő volta, az ismert történész, A. J. Gurevics viszont úgy véli, hogy a „civilizáció” és a „kultúra” kategóriák más síkon helyezkednek el, mint a „formáció”, s ezért nem szabad az emberi világ sokféleségét a formációs jellemzőkre korlátozni, mivel ez az emberi kezdeményezés az emberi szabadság lebecsüléséhez vezet. A marxi formációelmélet, véli ő, chiliasztikus üdvtörténeti örökség. A történelem olyan elképzelése, hogy az fölfelé-haladás lépcsőfokról lépcsőfokra — gazdasági-társadalmi formációról gazdasági-társadalmi formációra, amelyeknek mindegyike új lépést jelent előre a szabadság elsajátításában —, visszatérés az eszkatológiához. (Eddig csak előtörténetről beszélhetünk, a szocialista forradalom győzelme az igazi történelem kezdete.) Az eszkatológia a keresztény örökségnek — civilizációnk alapjának — egyik komponense, és, mondja Gurevics, kezdettől benne rejlik a marxizmusban, vérévé vált ennek a tanításnak.

A filozófus V. Sz. Sztepin véleménye szerint a gazdasági-társadalmi formáció elméletét Marx egy sajátos civilizáció történeti anyagán dolgozta ki, amely civilizáció az európai kultúrtradícióhoz kapcsolódott. Ezt a civilizációt, amelynek az antikvitás és a középkor volt az előzménye, Sztepin — föltételelesen — technogénnek nevezi. Fölfutása a XVIII. századtól kezdődött. „Nézetem szerint — írja Sztepin — a gazdasági-társadalmi formáció koncepciója, lényegét tekintve, kísérlet volt a technogén civilizáció keletkezési és fejlődési szakaszainak elgondolására... A technogén civilizáció mellett azonban, vele egy sorban létezik a civilizációnak egy másik, régebbi típusa is — a tradicionális

társadalom [...]; a tradicionális társadalmak elemzése Marxnál csak nagyon sematikus vázlatban található meg az ázsiai termelési mód eszméi kapcsán.”⁷

A marxi formációelmélet értékelésének minden különbsége mellett is, a vita résztvevői konstatálják, milyen mélyen elemezte Marx a XIX. századi kapitalizmus lényegét és sajátosságait mint egy specifikus formáció sajátosságait; valamint ennek a formációnak az eltéréseit a megelőző formáktól; megerősítik, hogy helyesen jósolta meg a gazdasági fejlődés számos igen fontos momentumát, bár tévedett e rendszer átalakításának lehetőségeit illetően. A modern kapitalizmus a tudományos-technikai haladás minőségileg más színvonalára emelkedett: ez posztindusztriális, informatikai társadalom. És bár a XX. század nem hozta meg a szocializmus győzelmét, a szocialista eszme, V. L. Sejnisz történész szavaival szólva, „mint korunk erőteljes szociális-történelmi intenciója „megdolgozott” a kapitalizmus „megnemesedéseért”, modifikációjáért”.⁸

Létezik egy *harmadik metszet* is — ez a marxizmusnak mint a proletariátus és a proletárforradalmak ideológiájának elemzése. A XIX. század a forradalmi viharok, a nemzeti háborúk korszaka volt. A kapitalizmus fejlődésének ezt a stádiumát az osztályerők egyre élesebb szembenállása kísérte. Maga a társadalmi fejlődés lényege, nem pedig Marx misztikus vonzódása az erőszakhoz, tolta előtérbe az osztálykonfliktusokat és a forradalmi kitöréseket. Az *Osztályharcok Franciaországban* bevezetésében Engels azt írta, hogy amikor kitört a februári forradalom, mindannyian a múlt történelmi tapasztalatai, főként a franciaországi tapasztalatok hatása alatt álltak: elképzeléseiket a Párizsban 1848 februárjában kikiáltott „szociális” forradalomnak, a proletariátus forradalmának a jellegéről és menetéről nyilvánvalóan az 1789—1830-as mintákra való visszaemlékezés színezte. Amikor egész Európa, egészen az orosz határokig, bekapcsolódott a mozgolódásba, s azután júniusban Párizsban lezajlott az első nagy ütközet a proletariátus és a burzsoázia között, az akkori körülmények között úgy látszott, hogy nagy, döntő harc kezdődött, amely csak a proletariátus végső győzelméhez vezethet. És a továbbiakban Engels arról ír, hogy ezek a várakozások illúzióknak bizonyultak, és megváltoztak a történelmi föltételek, amelyek között a proletariátusnak cselekednie kellett. És valóban, a XIX. század a barikádok, a kiéleződött osztályharc időszaka. Mit mondhatott az ember fölszabadulásának útjairól az a gondolkodó, aki százada gyakorlatára támaszkodott? — kérdezi Sztepin, és azt feleli, hogy az ilyen gondolkodó számára az emberiség fölszabadulásának útja csakis az

⁷ *Voproszű filosofii* 1990. évf. 10. sz., 25. o.

⁸ „Rabocsij klassz i szovremennoszt”, 1989. évf. 2. sz., 87. o.

osztályharcon át, az osztályelnyomás alóli fölszabaduláson át, a forradalmon át vezethet.

A marxizmus klasszikusai ezért minden reményüket a proletariátusba vetik. Még hozzá a proletariátust mint egyetemes osztályt értelmezik, amely egyetemes bajokban szenved, fölszabadulása így az egyetemes fölszabadulás kulcsa. Figyelmen kívül hagyják a jómódú és kulturált munkások növekvő rétegének megjelenését, s hogy ez ugyanazon törvények működésének eredménye, amelyek a munkásosztály másik részének a pauperizálódását okozzák, a félkoldus-lét határára lökve ezt a réteget. Mint E. Szolovjev helyesen megjegyzi, a fiatal Marx a proletariátusnak tisztára messianisztikus szerepet juttat. A proletariátus vezeklő-osztály, s ezt a megközelítést — mint ahogyan a kapitalizmus által elembertelenített proletariátusba vetett humanisztikus hitet is — az a sajátos típusú racionalitás, az intellektuális paradoxának az a sajátos kultúrája készítette elő, amely a hegeli vallásfilozófiától az ifjúhegeliánusokhoz és Feuerbachhoz vezet. A keresztre feszített Isten vallásával Marx a keresztre feszített istenhez hasonló ember tanát állította szembe. „Az istenhez hasonló ember, akit a kapitalizmus a nyomor, a megaláztatás és a megvetettség Golgotájára vitt föl — ez a proletariátus. És éppen benne — a polgári társadalom legszerencsétlenebb osztályában — kell hinnünk mint Megváltóban. A proletár fölkelés elhozza a fölszabadulást a kizsákmányolás, az elidegenedés és a jogtalanság alól...” Elég jól ismert és egyszersmind elég jól álcázott tény Marxot népszerűsítő irodalmunkban, hogy 1843-ban Marx proletariátuson egyáltalán nem a gyári-nagyüzemi munkásosztályt értette. A proletariátus, mondta ki egyenesen, „mint külön rend, a társadalom felbomlásának terméke”. Főleg „a középréteg felbomlásából képződik”, és sorait „a spontán keletkező szegénység tölti fel”.⁹ Természetesen később, az 1848-as forradalom és a 70–80-as évek eseményeinek hatására Marx nézetei megváltoztak, s romantikus antikapitalizmusát a józan gazdasági és szociális elemzés váltotta föl. De ez a messianisztikus viszony a proletariátushoz, a proletariátus sajátos történelmi küldetésébe vetett hit a marxizmusban mindmáig megmaradt. Különösen határozott filozófiai formát öltött ez a XX. században Lukács György munkájában, a *Történelem és osztálytudat* ban.

Szolovjev véleménye szerint a legveszélyesebb láncszem a racionalizált proletár messianizmus tanában az ideológiáról szóló tétel. A *német ideológia* a proletariátust olyan társadalmi csoportnak rajzolja meg, amely igaz léttel rendelkezik, s ezért nem termeli ki a hamis tudat semmiféle formáját. Ez a fölfogás szolgált premisszaként a proletár tömegekhez való viszonyban egy sajátos fajta bálványimádáshoz: „A proletár

⁹ *Voproszű filozofii* 1990. évf. 10. sz., 26. o.

messianizmus nem tűnik el végleg, amíg elméletileg be nem bizonyítjuk, hogy egyáltalában nem a munka uralma kell hogy legyen a történelem igazságos betetőzése, s hogy a gyári-üzemi munkásosztály csak epizodikus és, a lényegét tekintve, már letűnt szereplő az anyagi termelés történetében.”¹⁰ Azok a tételek, hogy a proletariátusra vár a kapitalizmus sírásójának szerepe, mivel neki nincs semmi veszténivalója a láncain kívül, s hogy csak a proletariátus diktatúrája biztosíthatja az emberiség boldogságát, azok közé tartoznak, amelyek teljesen elavultak és elfogadhatatlanok korunk számára. Ezekre vonatkozóan arra a kérdésre, hogy meghalt-e Marx, egyértelműen igenlő választ lehet adni — mint ahogy E. Szolovjev is megteszi —, mivel a modern társadalomban a munka, ha hagyományos értelemben vesszük, a kizsákmányolás tradicionális formáihoz hasonlóan semmivé lesz, proletariátus mint olyan pedig nem létezik többé.

Akkor hát hogyan viszonyuljunk a szocializmus eszméjéhez? lehet, hogy ez valóban tisztán utópikus? Ezzel kapcsolatban nem árt fölidéznünk Hefter szavait, miszerint az utópia nem valamiféle rosszat jelölő, becsmérlő szó, az utópia csupán olyan szükségletek görbe tükre, amelyek még nem vájtak maguknak társadalmi medret, s a sikerre bármely utópiának esélye van. Mezsujev tökéletesen jogosan beszél arról, hogy az eszmék a társadalmi tudatban jóval azelőtt létrejönnek, mint hogy a nekik megfelelő valóság megszületne — és ez máris szociális utópia jelleget ad nekik. „Az ilyen utópiát szociális metafizikának lehet nevezni. A társadalomtudományoktól eltérően az utópikus metafizikai eszme arra vonatkozik, ami minden tapasztalat határain túl van, absztrakt elképzelésekre támaszkodik az emberi természetről, amelyeket az absztrakt gondolkodás segítségével alakítottak ki.”¹¹ Marx szocializmusa nem tartott ígényt rá — véli Mezsujev —, hogy a jövőről szóló tanítás legyen, nem abban látta saját föladatát, hogy kora társadalmának végleges képét nyújtsa, hanem abban, hogy a tőkés társadalomban akkor már létező munkásmozgalom forrásait és végső céljait föltárja. Ezért, mondja Mezsujev, ez a szocializmusnak proletár változata, eltérően a szocializmus feudális-paraszti változatától. Mint ahogyan a XIX. század minden szocializmus-válfaját, Marx szocializmusát is a polgári forradalmak eredményeiben való csalódás hívta életre, és az a meggyőződés, hogy a társadalom átalakításának forradalmi folyamata nem végződhet ezekkel az eredményekkel.

Szolovjev szerint a kommunizmusról alkotott marxi elképzelés nem tudományos-technikai prognózis, hanem szociális jövődőlés volt. „A kommunizmus nem program-föladat (legyen az akár „minimális”, akár „maximális”). Sokkal inkább „föltöttes föladat”,

¹⁰ Uo., 30. o.

¹¹ *Voproszű filozofii* 1990. évf. 11. sz., 20. o.

azaz eszmei tájékozódási pont, amelynek elérését egyáltalán nem garantálja a történelem szabad folyása. Éppen ezért olyan célokat is magában foglalhat, amelyeknek megvalósulása majdnem valószínűtlen, de amelyekről mégsem tudunk lemondani, lényünk erkölcsi fölépítése folytán.”¹² A szocializmus eszméjét tehát korrigálni kell, újra át kell gondolni a mai típusú társadalmakhoz való viszonyában. Nemcsak a modern kapitalizmusról alkotott elképzelések változnak, hanem a szocializmus útjaira vonatkozók is — a szocializmus itt egy olyan társadalmi állapot, ahol nem az ember van alárendelve a gazdaságnak, hanem a gazdaság az embernek. És ez az út, Mezsujev véleménye szerint, nem annyira a hatalomért vívott politikai küzdelmen át, mint inkább a társadalom tudományos-technikai haladásán és a következetes demokratizáláson és integráción át vezet.

A szocializmus eszméjének központi elve volt, mint ismeretes, a társadalmi tulajdon. Mint ahogyan minden egyes ember szabadsága föltétele úgymond az összes ember szabadságának, úgy a társadalmi tulajdont tekintve is minden egyes ember tulajdona előfeltétele az összes tulajdonának. Ez nem olyan tulajdon, amikor minden az összes ember tulajdona és ezért külön-külön senkié, hanem olyan, amikor minden mindenkié és ezért az összesé. De hát mi az a gazdagság, amely minden egyesé lehet a többiek károsodása nélkül? Ilyen gazdagság a tudomány — feleli Mezsujev —, a tudományos tudás: „Marx elgondolása az volt, hogy csak akkor, amikor a tudományos, vagy ahogy ő mondta, az „egyetemes” munka a társadalmi gazdagság meghatározó szubsztanciája, a társadalom fő termelőereje lesz [...], csak akkor jön létre a reális lehetőség a társadalmi tulajdonra való áttéréshez, arra az új típusú termelésre való átmenethez, amelyben minden egyes ember reálisan birtokol mindent.”¹³ Szélesebb értelemben így a társadalmi tulajdon az egészében vett kultúra tulajdonlása. A társadalmi tulajdon ebben az értelemben — folytatja — nem egyszerűen gazdasági kategória, hanem társadalmi, kulturális kategória is, amelyben benne foglaltatik az ember viszonya nemcsak az anyagi termelés eszközeihez, hanem önmaga mint társadalmi és kultúrlény újratermelésének eszközeihez is. „A társadalmi tulajdon eszméje ugyanakkor nem a szabad gazdaságra (piaci, szövetkezeti vagy bármiféle más gazdaságra) való átmenetet fejezi ki, amelyben az ember saját személyes ügyeinek, tőkéjének vagy egyszerűen a munkaerejének gazdája (tulajdonosa), hanem a gazdaságtól való szabadságra történő átmenetet, minek

¹² *Voproszű filozofii* 1990. évf 10. sz., 31. o.

¹³ *Voproszű filozofii* 1990. évf. 11. sz., 24—25. o.

következtében az ember saját fejlődése egyetemes föltételeinek társtulajdonosává válik, függetlenül attól, hogy milyen gazdasági funkciókat és szerepeket tölt be.”¹⁴

Némileg más aspektusban fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot A. Bibler, ismert filozófus, amikor azt mondja, hogy a tudományos-technikai forradalom mai szakaszán az ember nincs közvetlenül bevonva a termelési folyamatba, hanem mintegy „mellette áll”, és az ember kilépése következtében megváltozhatnak a termelés reális struktúrái: „A korábban marginális kulturális, tudományos, művészi tevékenység az emberi tevékenység epicentrumává válik.”¹⁵ A szocialista tan, véli Mezsujev, kritikusan viszonyul az ember gazdasági függőségének minden formájához, a társadalmi gazdagságnak az ember fölötti hatalmához. És addig, amíg létezik ilyen hatalom, a szocialista eszmét nem lehet kitörölni a tudatból.

Napjaink világában a társadalmi fejlődés kutatásának új paradigmája alakul ki. Marx elmélete mint a proletariátus ideológiája nem ad többé választ azokra a kérdésekre, amelyeket a társadalmi realitások mozgásai föltesznek. Burtin például úgy gondolja, hogy míg a XIX. század végén és különösen a XX. század első harmadában, leginkább pedig az első világháborút követően a szocialista forradalmak valószínűsége a fő kapitalista országokban elég nagy volt, a továbbiakban egyre csökkent, és mára a nullával lett egyenlő. E tekintetben az a legvalószínűbb, hogy a társadalom jövődő fejlődése a mai világban létező társadalmi formák konvergenciáját fogja képviselni. Kicserélődik a koordináta-rendszer, s ezzel a marxizmus sok korábbi elképzelése értelmét veszti. A fejlődés egy egységes új civilizáció kialakulásának irányában halad, amelynek ugyan sok, Marx által előrelátott vonása lesz, de amelyet valami elvileg új fog jellemezni, többek között új ellentmondások megjelenése is. És ebben az értelemben az új történelmi föltételek nem a Marxhoz való visszatérést követelik meg, hanem előrehaladást, olyan mozgást, amely megőrzi az előző történelem minden elért eredményét, s köztük így Marx örökségét is.

Így tehát, a marxi örökség első metszetére vonatkozólag, amelyben a civilizáció kritikájáról van szó, és arról, hogy a civilizáció története nem esik egybe a kultúra történetével, véleményünk szerint joggal lehet ennek az örökségnek az aktualitásáról beszélni. A második metszetre vonatkozólag, amelyben a XIX. századi kapitalizmusnak mint sajátos gazdasági-társadalmi formációnak az elemzéséről van szó, ennek az örökségnek a történelmi jelentőségét állapíthatjuk meg. Ami a marxi örökség harmadik metszetét — a proletariátusnak mint az elidegenedett élet- és tudatformáktól megszaba-

¹⁴ Uo., 26. o.

¹⁵ „Rabocsij klassz i szovremennoszt”, 1989. évf. 1. sz., 64. o.

dító osztálynak a különös történelmi küldetéséről szóló tanítást — illeti, itt, úgy látszik, jogosult arról beszélni, hogy Marx elavult és alkalmazhatatlan a mai társadalomra. A marxizmus erős és gyöngye oldalainak elemzése így egyaránt elkerülhetetlen. Itt azonban, Mezsujev szavaival, egy nem-civilizált és egy civilizált eljárás létezik. Az első vagy isteníti a marxizmust, vagy pokolfajzattá nyilvánítja: mindkét eljárás a maga türelmetlenségében ugyanannak a barbárságnak és kulturálatlanságnak a megnyilvánulása, mint például a vallási fanatizmus és az agresszív „harcos ateizmus” voltak. „A civilizáció nem tiporja lábbal gyermekeit, nem sújtja átokkal saját eszmei szülötteit, hanem hasznára fordítja és tanul abból a szellemi produkcióból, amely ő maga ellen irányul, magába foglalja saját radikális tagadását és kritikáját (annál is inkább, mivel ennek a kritikának gyakran és sokban igaza van). Nemcsak a marxizmus, hanem a nyugati társadalom szellemi életének sok más nagy irányzata is — a romantizmus, a modernizmus, a posztmodernizmus stb. — korántsem úgy jött a világra, hogy a szeretet és a hála szavaival fordult volna ehhez a társadalomhoz. Ez mégsem vetette el fölháborodottan, hanem elismerte őket törvényes és nagyra értékelt kultúrivadékoknak.”¹⁶

(Az orosz nyelvű kéziratból fordította *Rózsahegyi Edit*)

¹⁶ V. Mezsujev; *Voproszű filozofii* 1990. évf. 10. sz., 47. o.

A TÖRTÉNELEM HALLGATÁSÁTÓL AZ UTOLSÓ BEKEZDÉSEKIG

*Ördögh Csilla rádióbeszélgetése Gábor Györggyel, Miklós Tamással
és Tengelyi Lászlóval*

Ancsel Éva: 122. bekezdés (1993. március—április, Tétényi úti kórház)

Ha asszonytól kérdezik, hogy mi az élet értelme őszerinte, hát valamit fog válaszolni, mert jobbára engedelmes lények vagyunk, és oly dolgokra is felelünk, melyekről sejtjük vagy tudjuk, hogy értelmetlen. Hogy mit felel egy nő? Azt mondja például, hogy hát Húsvét van most mifelénk is, ha akad liszt és akad tepsz, akkor fonott kalácsot sütünk, és akkor talán ez az élet értelme. Ez a szépre, fényes-barnára sült fonott kalács.

Ö. Cs.: A három hajdani tanítvány, Gábor György, Miklós Tamás és Tengelyi László a 70-es évek második felében járt az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófia szakára. Ezekben az években az egyetem valamiféle részben védett szigete volt a magyar szellemi életnek. Ha bizonyos játékszabályokat tiszteletben tartottak, szélárnyékban hagyta a politika. Az előadásokat már nem ellenőrizték hivatalos fülek, és több filozófiai tanszék jött létre. Azok a tanárok, akiket beengedtek az egyetemre, szinte mindahányan tanszéket kaptak. Olyan oktatók, akik jószerivel szóba sem álltak egymással. Így a politika nem kényszerült döntésre, a különböző irányzatok kanonizálására vagy elutasítására. Ahány filozófiai tanszék, annyiféle elképzelés. Ma már anekdota-számba megy, hogy az egyik teremben arról lehetett hallani, miként múlja felül a hegeli dialektika a formális logikát, a másik előadóban pedig egy másik tanszék vezetője azt magyarázta el, mennyire komikusak azok a próbálkozások, amelyek az igazi logikát holmi dialektikus logikával próbálják helyettesíteni. A viszonyokhoz képest szabadak voltak a hallgatók. Maguk választhattak, hogy melyik tanár környezetéhez tartoznak. Egy akkori hallgató, jelenleg egyetemi oktató: Tengelyi László.

T. L.: Nagyon nehéz volt ebben az időben bármiféle világosságot találni. Az „Írás az éthoszról” című könyv harmadik fejezete az egyértelműség kereséséről szól. Ez, azt hiszem, a korszak egyik jellegzetes tünete volt. Még lehetett reménykedni abban, hogy valamiféle egyértelműséget találni lehet, de a korábbi egyértelműségek már

megrendültek, legalábbis azon tanárok számára, akiket mi ekkor megismerhettünk és akiket becsülhettünk, így Ancsel Éva számára is. Ez volt a dolog legnagyobb nehézsége. Nem mondanám azt, hogy jó volt, vagy könnyű volt ebben az időben filozófiát tanulni, utat kellett találni egy, szinte a kartézianus jellegű kételkedéshez hasonlítható folyamat után, kinek-kinek a filozófiához. Újra kellett kezdeni, anélkül, hogy tradíciókra, iskolázottságra támaszkodni lehetett volna. Egy egész generáció nőtt föl, amely a filozófiatörténet nagy műveihez nem úgy jutott el, hogy kész interpretációkat kapott volna, és nem is úgy közeledhetett ezekhez a munkákhoz, hogy meglett volna kinek-kinek a fejében egy, már többé-kevésbé kialakult rendszeres gondolkodás, hanem maguktól az eredeti filozófusoktól kellett valamit megtanulnunk abból, hogy mit is értsünk filozófián. Ancsel Éva kétféle órát tartott. Mindig tartott előadást. Fontosnak érezte, hogy legyen egy olyan óra, amelyen elejétől végéig mondja a saját gondolatait, miközben meg volt áldva azzal a hermeneutikai képességgel, hogy mások igazságát engedje érvényre jutni; hogy bele tudjon helyezkedni olyan álláspontokba is, amelyek nem voltak teljességgel azonosak az övével. Belső koherenciájukban próbálta ezeket értelmezni. Ez az előadásokon is meglátszott: miközben ő a saját gondolatait fejtette ki, mindig megvolt a lehetőség arra, hogy mások, akár kiselőadások formájában, akár egyszerűen kérdéseket föl téve, eltérő pozícióról érveljenek vele szemben. A másik órátípus egy olyan szeminárium volt, amely műelemzésekre épült. Irodalmi művek elemzésére, filozófiai művek elemzésére. Itt megpróbált háttérben maradni, megpróbált megteremteni egy olyan közeget, amelyben mindenki a maga megfigyeléseit mondhatta el. Alapvetően igényelte azt, hogy a nem is csak kiforrott és kész gondolatairól, hanem születő gondolatairól is meghallgassa a környezetének a véleményét, és ezeket a véleményeket, talán azt mondhatnám, hogy megtisztelően komolyan vette. Mindenféle ilyen típusú hiúság nélküli ember volt, miközben természetesen saját gondolataira nagyon is büszke volt.

Ö. Cs.: Azok számára, akik nem vehettek részt az egyetemi órákon, illusztráció egy rádióműsorból 1988-ból. Ancsel Éva így tanított esztétikát:

A. É.: Nekem nem volt olyan élményem a világirodalomban, ahol úgy tehettem le egy könyvet, hogy én most ezt a művet értem mindenestől. Megfejtettem, ahogy — bocsánat a profán hasonlatért — ne adj Isten egy keresztrejtvényt fejt meg az ember; nem, ahogyan mi sokszor — idézőjelben szólva — „összegezzük” a mondanivalóinkat. Az egy méltatlan redukció. Hogyan lehet összegezni akár egyetlen József Attila versnek valamiféle tételes mondanivalóját? Az „Emberiség” című versre gondolok például. József Attila hallatlanul szigorú szavakat szól ebben a versben. Olyanokat mond: szerencsétlen, ki úgy élsz, mintha volnál,/ megérdemled hogy atyád a halál! / Vértelen arra vársz, hogy véred ontsák,/ s föl-föl mutat a társuló bolondság,/ mely téged minden kínban megtalál.”

Úristen, miket mond az emberről ez a költő! Na de hát még mielőtt ezt mondaná, a legelején előrebocsátja: „Nem rettenek születni újra érted, te kétmilliárd párosult magány”. Akármilyen vagy, nem rettenek születni újra érted. De miért, kérdezem én, hiszen, ha így fogalmaz, hogy nem rettenek, ezzel kimondja, hogy minden oka meglenne rettenni attól, hogy újra szülessék e kétmilliárd párosult magányért. Ő mégse retten. Nem tudok választ adni, tételes választ, hogy miért nem — mert ő József Attila.

T. L.: Az ő esetében soha nem volt éles határvonal az egyetemi kurzusok és a személyes beszélgetések között. Szenvedélyes vágya volt, hogy a benne éppen megszülető gondolatokról személyes beszélgetésekben is beszéljen, és megvolt benne az a képesség, az a tapintat, hogy ezeket a gondolatokat, amelyek foglalkoztatták őt — tudtuk, hogy hajnal óta, mert mindig kora reggel kelt — egy mondatban fogalmazza meg. Emlekezetes számomra például, amikor, azt hiszem 1979-ben vagy olyantájt, egyszer megállított az egyetem folyosóján az első emeleten, a 16-os szoba előtt. És ott a folyosón azt mondta: Képzeld el Lacikám, hogy ha a XX. században újra lehetne fogalmazni még egy kategorikus imperatívuszt, akkor az a következőképpen hangoznék: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeteden a társadalmi igazságtalanság újratermelésének folyamata fönnakadjon”. Meghökkenítő volt, meghökkenítő és megdöbbenítő egy ilyen gondolatot hallani, olyan összefogottságban, ahogyan ez elhangzott: miközben jól tudjuk, hogy például ennek a gondolatnak a megfogalmazásában ott volt az, amit később csak úgy emlegetett, hogy ez az ő plebejus illúziója. Eltávolodott ezektől a gondolatoktól, de akkor, amikor megszülettek benne, létfontosságú volt számára, hogy hallja a reakciónkat. Azt is hozzátenném, hogy a kollégái közül rendszerint a tanítványait, a nála fiatalabb kollégákat választotta ki arra, hogy a gondolatait megossza velük, sőt, hogy az írásait megbeszélje velük. Az idősebb generáció ugyanis, mint minden időben, már kevésbé olvasta egymás írásait. Kevésbé reflektált rájuk és ha reflektált volna, talán nem lett volna akkora súlya Ancsel Éva szemében ennek a reflexiónak, mint annak, amelyet a tanítványaitól hallhatott.

Ő. Cs.: Éppen 1979-ben kérdezték meg Ancsel Évától azt, hogy mit ért a hallgatói passzivitáson.

A. É.: Főiskoláinkon és egyetemeinken lényegében nem várnak mást, nem követelnek más ezektől a hallgatóktól, mint egy passzív befogadást, a főiskolai, egyetemi intézmények rendszabályainak betartását, ami természetesen szükséges — de rendkívül kevés a gyakorlattal való kapcsolatuk. Teljesen természetes az, hogy a pályára való fölkészülés önmagában nem jelent passzivitást, ha ez egy teljesen céltudatos, tehát ismert célokra való fölkészülést jelent. A problémának a gyökerét ott látom, hogy a főiskolai-egyetemi képzés nincs teljes összhangban a pályakövetelményekkel. Ezért a főiskolai-egyetemi lét bizonytalan, és ezzel a bizonytalansággal függ össze az a passzivitás, amire

gondolok. A főiskolai, egyetemi hallgatók jelentős részének nincs pontosan körvonalazott pályaképe. Úgy is megfogalmazhatnám — és ezzel talán egy még komolyabb ellentmondást fogalmazok meg —, hogy a főiskolák és egyetemek intézményi követelményei és a társadalom objektív szükségletei nincsenek összhangban. A társadalom objektív követelményei új utakat kereső, kezdeményező, tehát a szó legmagasabb értelmében aktív értelmiségieket igényelnek, míg a főiskolák és egyetemek a diploma megszerzése érdekében az evidenciaként kezelt tananyag elsajátítását, az evidenciaként kezelt körülmények teljesítését tekintik diplomamegszerzési föltételnek. Tehát egy passzív befogadói és elfogadói magatartást. Az intézmény rögzült követelményei pusztán elfogadó magatartást követelnek. A pályára végül kikerülő fiatalok bizonyos vonatkozásban alulképzettek. Más vonatkozásban túlképzettek. Bizonyos speciális területeken mutatkozik meg a túlképzettségük, miközben a gyakorlati követelményeknek nem tudnak képzettség híján sem kellőképpen eleget tenni. Nagyon súlyos ez, mert ez hallatlanul megnyújtja az ügynevezett pályakezddés idejét. Ahol leszűkül a tevékenység a diploma megszerzésére, ott föltétlenül akadályozza a személyiségnek a fejlődését, hiszen a főiskolai, egyetemi hallgató szabadabb, mint a középiskolás diák, a szónak egy nagyon felszíni értelmében szabadabb. Negatív szabadság, amelygazdátlansággal, magárahagyatottsággal párosul, ez ugyanakkor nem zárja ki a kiszolgáltatottságát. Azt, hogy felnőttként, immár felnőttként a főiskolai, egyetemi hallgató állandóan egy pedagógiai élethelyzetben találja magát, ami még nem jelenti azt, hogy ez az élethelyzet a szó igazi értelmében nevelést is jelent.

Ö. Cs.: De a szó igazi értelmében nevelést is jelent — Ancsel Éva tanítványai közé tartozik Gábor György vallásfilozófus.

G. Gy.: Hallgatván magunkat, némileg zavarban vagyok, ugyanis én azt gondolom, hogy ha Ancsel Éva most valahonnan ránk tekint, nem biztos, hogy elégedett velünk. Ugyanis miközben vele mindenről lehetett beszélni, szakmáról, történelemről, filozófiáróléppúgy, mint a saját személyes bajainkról, bánatainkról, nyomorainkról, egy témát mintha mindig elkerült volna, és ez Ancsel Éva maga volt. Tehát lehet, hogy most némileg megfeddne minket. A problémagondolkodásban sokkal középpontibb szerepet játszottak azok a személyes problémák és személyes kérdések, amelyeket ő maga is igényelt, és nem volt véletlen az, hogy kifejezetten kereste ezeket a személyes kapcsolatok, amelyek során akár a legkomolyabb metafizikai kérdéseket is meg lehetett vele beszélni. Bevallom, minden írásomat megmutattam neki, és noha természetesen mással foglalkozott, ettől függetlenül minden írásomhoz borzasztó fontos, izgalmas problémákkal tudott hozzájárulni. Problémafölvetésekkel, kérdésekkel, gondolatokkal. Egyszer azonban beteg volt éppen, nem kerestem meg, nem akartam zavarni őt egy frissen elkészült írásommal, csak később mutattam meg neki; aztán arra a kérdésére, hogy miért

nem mutattam én ezt meg még a megjelenés előtt, azt mondtam, hogy hát nem akartam a tanárnőt zavarni. Amire letolt engem, és azt mondta, hogy pontosan tudod, hogy engem a gondolatok nem zavarnak, hanem éltetnek. Valóban éltették a gondolatok. Meggyőződésem, hogy most is könyvet ír valahol. Bizonyára az Istenek éthoszáról, és bizonyára Hölderlint idézi, és azt gondolom, noha az Istenek éthoszáról ír, de nekünk írja.

A. É.: *Hogyan kell harangot önteni?* („Élet és Irodalom” 1973. március)

Harangot csak egyféleképpen lehet önteni, csak úgy, ahogy Borisz. — Dehogyan Borisz! — ahogy Boriszka csinálja az „Andrej Rubljov”-ban. A harangöntéshez nem akármilyen agyag kell. Az ilyen agyagért a világ végére is el kell menni, az ilyen agyagot rettentő türelemmel kell föl kutatni, s közben tilos arra gondolni, hogy az embert le is fejezhetik, ha nem készül el időre. Mivelhogy a harangöntést nem szabad elsietni. A harangöntésnek vannak kritikus pillanatai. Akik ilyenkor kételkednek és leállnak, azokkal nem szabad vitatkozni, azokat kényszeríteni kell, hogy folytassák a munkát. De a jó harangöntő szenved ettől a kényszerű erőszaktól. Ha harangöntés közben az ember lángrolban, akkor teljes nyugalommal, mellékesen és majdnem foghegyről szóljon a mellette dolgozónak, hogy oltsa el. A harangöntést csak az vezetheti, aki ért hozzá, az sem baj, hogyha fiatalok. Harangot komolyan kell önteni, hiszen nem közönséges használatra szolgál, hanem az lesz a dolga, hogy közös gyakorlatra szólítsa az embereket. Harangot nem lehet önteni apáink tapasztalatai nélkül, de az örökölt tudás nem elég hozzá. Ha a harang megkondul, és mindenki újjong, akkor az, aki öntötte, lehetőleg az emberek szemétől távol zokogjon, amiért nem tökéletes a hangja. Aki nincs meglegedve a haranggal, amit öntött, csak pillanatnyi elkeseredésében vádolhatja őseit, amiért nem adták át a titkukat. Az átok ugyanis nem segít. Ehelyett jobb, ha útrakel, hogy még kiválóbb agyagot találjon, és tökéletesebb harangot öntsön. Harangot abban az esetben is ugyanígy kell önteni, ha a megbízás akkora — s olyannyira újfajta — konduló öntvény elkészítésére szól, amelynek megalkotásához nem elég egy emberélet. Harangot tehát akkor is Borisz-módra — türelmes szenvedéllyel lehet csak önteni, ha tudja az ember, hogy sohasem fogja meghallani a kondulását. Hiszen úgyse saját használatra önti.

T. L.: Úgy gondolom, hogy Ancsel Éva könyveit bizonyos értelemben nagyon könnyű olvasni, más értelemben pedig nagyon nehéz. Könnyű azért, mert közérthetőek ezek a könyvek. A filozófiai gondolatokat az Istentől — embertől elrugaszkodott absztrakciók szférájából sikerül lehozni a mindennapi tapasztalatok szintjére. Egy olyan szintre tehát, ahol mindenkinek megvan a lehetősége arra, hogy ellenőrizze őket, vagy hogy fölhasználja őket arra, hogy átvilágítsa velük a saját tapasztalatait. Ez bizonyos plaszticitást, életközelséget és emberközelséget ad ezeknek az írásoknak. Azok a

princípiumok, amelynek itt kockán forognak, nem egy princípium-elméleti, elvi síkon jelennek meg, hanem közvetlenül konfrontálva a mindennapi tapasztalatokkal. Összefügg ez Ancsel Éva lényével is. Szokták őt puritánnak tartani. Úgy gondolom, hogy a puritánságtól őt szerencsésen nem csak az óvja meg, vagy óvta meg, hogy derű és humor volt benne, hogy a hétköznapi élet apróbb jelenségeinek is tudott örülni, hanem az is, hogy soha nem tartotta magát absztrakt elvekhez. Miközben szilárd álláspontja és meggyőződése volt, soha nem absztrakt elvekből dedukálta a maga számára azt a koherenciát amely a gondolkodását jellemezte, hanem az absztrakt elveket a mindennapi tapasztalatokkal konfrontálva tette mérlegre, és amikor változtatott rajtuk, akkor is a mindennapi tapasztalatok közegéből indultak ki azok az impulzusok, amelyek ehhez a változtatáshoz elvezettek. Ez azonban egyszersmind meg is nehezíti írásainak megértését. Mert az a filozófiai nóvum, amely egy-egy könyvében megfogalmazódik, nagyon nehezen ismerhető föl. Félig-meddig rejtve marad azok mögött a hétköznapi tapasztalatok mögött, amelyek közvetlenül átláthatók. Rekonstruálni kell azt a filozófiatörténeti és filozófiai háttérrel, amelyből ezek a gondolatok kinőnek, ahhoz, hogy a könyveket teljes horderejükben megérthessük.

Ö. Cs.: Erre a rekonstrukcióra mi itt most nem vállalkozhatunk, de arra igen, hogy megmutassuk: a nem-absztrakt elvek és a határozott állásfoglalás hogyan nyilvánult meg a talán utolsó interjúbán, 1992 júliusában:

A. É.: Mindig is működtek olyan vírusok, amelyeket én hatalomvírusoknak neveztem el, rövidítve, „H”-vírusoknak, és ezek szörnyű vírusok. Ezekről az emberek nem megváltoznak, nem átváltoznak, hanem elváltoznak. Az arcuk is elváltozik. És ez egész más, mint az átváltozás. Néha magányosan ülök és hátradőlök a székemén, mert ismert és igenis nagyon kedves arcokat látok elborulva, megkérgesedve, fénytelen szemekkel: a „H”-vírusok... Iszonyú forcsa dolog ez a hatalom. Mert a csapdába beleesnek az emberek. De a hatalom olyan csapda, amibe nem beleesnek az emberek, hanem amit diadalittasan foglalnak el. És nem tudják, hogy most ők csapdában vannak. Én nem hazudok. Vannak emberek, akiket én részvétellel nézek, mert arra gondolok, hogy micsoda megrendülés fogja őket érni, amikor majd öt év múlva, tíz év múlva visszatekin-tenek mai önmagukra, vagy hallani fogják azt, hogy milyen szavakkal illették embertársaikat a mai világunkban. Hiszem, hogy sokan röstellni fogják. Ez egyike a legborzasztóbb dolgoknak, ami egy embert érhet. Ez a hatalomvírusok általi fertőzés.

Ö. Cs.: A harmadik tanítvány Miklós Tamás. Jelenleg ő is oktat.

M. T.: Mind az élőszóbeli megnyilatkozások, tehát előadások, rádió- és tévés szereplések, mind az utóbbi évek írásai hangsúlyozottan személyes hangot ütnek meg, és nem maradnak meg a filozófia saját terepén belül, hanem kiszólnak a filozófiából. Legalábbis ez az érzése lehet a hallgatónak, de hát ha megnézzük a műfaji változásokat, az utóbbi

évek könyvei között egyre több a kommentár-jellegű, az aforisztikus, rövid írásokat tartalmazó kötet, amelyik már formailag is azt hangsúlyozza, azt teszi félreérthetlenné, hogy nem valamilyen rendszert, nem valamiféle „nagy elméletet”, nem valamiféle formailag kidolgozott gondolati ívet nyújt át, hanem kommentárokat, reflexiókat. A dolog előzménye a 70-es években található meg, és „A történelem hallgatása” című írással kezdődik: hogy igazából nem semmisíthető meg az, amit Maritain a filozófia cinkosságának nevez. Amennyiben ti. a filozófia és a történelemfilozófia, azáltal, hogy megmagyarázza, hogy értelemmel bírónak és céllal bírónak mutatja be a történelmet, mindenféle disznóságok bűnrészesévé váli, amelyet a filozófiák nevében és a történelemre hivatkozva elkövetnek. Nem ennek a kimondása az, ami az igazi fordulópont, noha ez az akkori Magyarországon, ha belegondolunk a kimondott és leírt gondolatok helyi értékébe, nem volt semmi; hanem az ebből adódó gondolkodásbeli változás, ami, azt hiszem, ettől kezdve meghatározta az ő érdeklődését. Egyre inkább az érdekeltette őt, hogy hogyan hat ez az elveszített történelem, hogy hat az, ami a történelem helyén visszaradt, tehát ami a nagy történelmi hitek és hazugságok elcsorgásával mint üledék visszaradt, hogy hat ez ránk, tehát hogy mi a közünk ahhoz, ami a történelem helyén ittmaradt. Hogy mi a viszonyunk ehhez. A személyes felelősségnek a gondolata, ami messzemenően összefügg azzal a tapasztalattal, hogy a történelem mint felelősségáthárító mechanizmus megszűnt működni, hogy nagy gondolati rendszerek mint a személyes felelősséget vállalunkról levevő erők nem működnek többé — és ettől kezdve Ancsel Éva, azt hiszem, hogy többek között azzal a problémával is birkózott, hogy mit kezdjünk ezzel a ránszakadt, senkire át nem hárítható felelősséggel: illetve hogy hogyan, milyen szembenézési alternatívái és lehetőségei vannak a személyiségnek különböző helyzetekben, amikor megtapasztalja, hogy egyedül áll szemben tetteinek, sőt mások tetteinek a felelősségével is. A kibic szerep elveszett, nincs minek kibicelnünk, mi magunk vagyunk a játékosok és az önbecsapásnak egy gyöngé és ügyetlen, és hamar hatástalanná váló formája az, amikor megpróbálunk megkonstruálni magunknak valamiféle külső szerepet. Ennek a szétfoslása volt az ő számára — azt hiszem — a történelem elvesztésének egyik fontos tanulsága, és ennek a földolgozását kísérte meg.

A. É.: „A történelem hallgatása”: Nem a csöndjéről beszélek, mivel az nincsen. Hallgatása lármás, nem lévén nyelve és grammatikája. Nyilvánvaló tehát, hogy riasztó hangzavarát nekünk kell artikulálni. Saját művünk elvégre. És reménykedünk, hogy meg tudjuk valamelyest szelídíteni, emberéltre szabott, meghitt fogalmainkkal. Azt mondjuk róla, hogy előrelép, megáll, tettekre szólít, megtanít, majd persze akadnak olyanok is, akik mutatóujjukat fölemelve zordonan megdorgálják és megintik — ezt igazán nem várták tőle. Végül fejüket csóválva elfordulnak, és hátat fordítanak. Ha módjukban állna, rácsapnák az ajtót haragjukban. Utóbbit többnyire azok teszik, akik valamikor

mámorosan egyik voltak vele, úgy vélték, hogy egészen kezes. Kerekét kell csak szorgalmasan hajtani. Nem baj, ha kiderül, hogy nem tudunk szót érteni a történelemmel. Nem baj, ha kiderül, hogy a valóság nem igazodik várakozásainkhoz. Honnan ered a roppant hiátus, melyen nyelvünk sem képes áthatolni? Miért abszurd a kísérletünk bármiféle párbeszédre? Az emberéletünk értésében vagy félreértésében egyaránt elemi erővel érvényesülő jónak és rossznak a fogalmaival, az akármilyen homályos éthosszal van a baj, mihelyt a történelemmel bármit kezdenénk, mivelhogy annak ott nincs keresnivalója. Még akkor sem, ha az emberek jó vagy rossz, igaz vagy igaztalan ügyért szoktak meghalni, ha a fogolytáborokban méltóságukat megőrizve, vagy a szenvedésnek odavetve szoktak élni, míg élnek. Emberi mértékű igazságainkhoz és tisztességeinkhez, vagy az azokról alkotott képzeleteinkhez nem viszonyítható a történelem. S amikor ez kiderül, olyankor szoktuk neki haragos véleményünket beolvasni. S honnan az ókori történész elkésett tépelődése azon, hogy vajon miért kellett a Periklész-korabeli görögöknek lemészárolniuk Mélosz szigetének teljes férfilakosságát, amikor tudhatná, hogy a történelem hallgat, mert kérdésre nincs szava. Azt hiszem, hogy a tiszta szavú szigorúság is hiányzik. Mindent nem lehet eltűnni. Továbbá, a pusztá tűrés kevés. Fordítsunk le magyarra: „tolerancia” = tűrés. És azért egy csodálatos jelenségnek közvetlenül vagyunk a szemtanúi. Beszéltünk arról, hogy az emberek nem megváltoznak, nem átváltoznak, hanem sajnálatos módon elváltoznak. De hát íme, különös módon, vannak emberek, akiket támadnak, nem akárhogyan, nem akármilyen magaslatról, és nyugodtak. Ők a nyugodtak, és nem a támadók. Mondanám azt, hogy hát nyugodt az, akinek igaza van, de ez nem ilyen egyszerű. Mert itt olyan emberekről van szó, akik nem ragaszkodnak ahhoz, hogy csak nekik lehet igazuk. Azt hiszem, innen a nyugalomuk, hogy azt modják el, amit gondolnak, amit éreznek, de nem ragaszkodnak ahhoz, hogy mindenki igazat adjon nekik. Borzasztó baj van ezzel az igazsággal, ha kisajátítjuk magunknak. Ha azt hisszük, csak nekünk lehet igazunk. Ha befalazzuk magunkat az igazságokba. Semmibe se jó, ha befalazza magát az ember. De az igazság se tűri a maltert. Hát, ha valaki az igazságból épít falat, az igazságokból épít falat az elméje köré, úgyhogy nem lehet egy gondolatot átdobni azokon a magas várfalakon, akkor vége.

G. Gy.: Nagyon komoly tanulságul is szolgálhat az az írástudás, az az írásképesesség, ami Ansel Éva minden egyes munkájából világossá válik. Én azt hiszem, hogy ő nem volt rejtőzködő filozófus, egyrészt pontosan érezhető a saját személyisége, és ez a fajta írástudás fölhívja arra a figyelmet, hogy világossá teszi, hogy itt nemcsak az számít, amit elmond, hanem ahogy elmondja. Na most ebből valami érdekes dolog következik. Miklós Tamás említette a történelem hallgatását. Valóban, a történelem hallgat. Bizonyos korokban persze elég agresszív módon hallgat, és elég hangosan hallgat,

olykor ordenáré módon hallgat, de ezenközben a személy, az egyes ember, az éthosz, az nem hallgat. És valahol ez a konfliktushelyzet az, ami igazából — én azt gondolom — fontossá vált itt a nyolcvanas évektől kezdődően Ancsel Éva számára. Hadd mondjak el egy történetet — még hallgatója voltam. Egy órán a fasizmusról beszélgettünk, és én akkor meglehetősen nagyszájú módon idéztem Thomas Mann-nak a jól ismert sorait, amely szerint a fasizmus morális szempontból jó időszak, hiszen tisztává teszi a terepet, világossá teszi a választási lehetőséget, itt nincs kibúvó, itt nem lehet menekülni, itt választani kell. Érveltem emellett, Ancsel Éva végighallgatott, és aztán kiderült, hogy számára ez elfogadhatatlan, ez a Thomas Mann-i gondolat. Azt is meg kell mondanom, hogy meggyőződött arról, hogy Thomas Mann itt tévedett, tévedett egyszerűen azért, mert a fasizmus semmilyen szempontból nem lehet jó időszak, nem lehet morális szempontból jó időszak egy olyan korszak, amikor az alternatívák az embertelenség alternatíváiként vannak jelen.

Ö. Cs.: Részlet egy kerekasztal-beszélgetésből, a nyolcvanas években:

A. É.: Egy nagyon-nagyon régi görög szerzőtől hadd idézzem azt a tömör mondatot, hogy az ember szemre ítél, látásra gyűlöl. Éppen a félelem, az idegesség keltette félelem, a gyanakvás, az önmagunkat körülbástyázó magatartás következtében. Mert a köznapi élet úgy van berendezve, hogy nemigen áll módunkban a köznapi érintkezésben túlmenni a felszínen és valóban megszüntetni az idegenséget és valóban megismerni azokat, akikkel érintkezünk — ezért ilyen durva jelzőtáblákkal igazodunk el. És a durva jelzőtáblák az előítéletek. Na most nem egyetemi, hanem középiskolai pedagógiai tapasztalataim ezt mélységesen alátámasztották. Tanév elején új osztályt vettem át, akkor elmondták nekem, hogy hát ott van négy kibírhatatlan gyerek, majd meg fogod látni, mutatták be az egyiket, az mindig késik, reggel az első órára, ha be is jön, elalszik, egy lóköttő. Hogy most kiemellem ezt a mindig késő, reggeli órákban elalvó gyereket. Ez beteg özvegy anyjával élt, és éjszakánként a Nyugati pályaudvaron vagonokat rakodott ki. Egy pompás ember volt, aki így tartotta el az édesanyját. Éppen csak mögé kellett volna nézni, hogy mitől alszik el reggel, mit csinál éjjel. De hát ehelyett sokkal egyszerűbb volt föltételezni, hogy züllött életmódot él. Tehát az egyedinek a durva kezelése és a durva általánosítás, mind a kettő sajátja az előítéletes gondolkodásnak és mind a kettő embertelen.

T. L.: Abban a hátrahagyott kéziratban — leginkább „Az élet mint ismeretlen történet” címe viselheti majd, ha egyszer megjelenik — található például egy elemzés arról a könyvről, amellyel Ancsel Éva egész életében birkózott, és amellyel nagyon ambivalens kapcsolata volt, a „Dr. Faustus”-szal. Serenus Zeitblom alakját elemzi itt Ancsel Éva; azért a Serenus Zeitblomét, aki a bölcsészet doktora, mintaapa és mintatanár, a klasszika-filológia tudora, olyan életet él, amelyet élnie kell egy humanistának, és akiről

Ancsel Éva egy megvilágító és fölismerésekre készítő gondolattal azt mutatja ki, hogy a démonikus haszonélvezője, parazitája. Ott van mellette Adrian Leverkühn, az a zeneszerző, aki elkötelezi magát a démonikusnak, és aki erre ráteszi az életét. Serenus Zeitblom mint életrajzíró és barát, sokáig az egyetlen lény, akivel Adrian tegeződik. Ez a Serenus Zeitblom azért figyel a barátjának minden rezdülésére, mert élvezi a démonikust, anélkül, hogy rátenné erre az életét.

G. Gy.: A történelem hallgat, de az éthosz az kiabál, az üvölt, az szól, és ez az a kapcsolódási pont, ami igazából meghatározta a nyolcvanas évekre tehető munkásságát. Talán nem időrablás, ha egy '86-ban megjelent könyvének az előszavát idézem, amit én egy önálló esszéként is értelmezek, egy irodalmi remeklésnek, és ami így hangzik:

A. É.: *A civilizációban élő ember szeme fölismeri a puskát. Elméje tudja, hogy a fegyvert viselők miféle alakzata jelent kivégzőosztagot, bármennyire felbomlik is az így nevezhető együttes rendje. Amikor egy ember szemét bekötik — már ahol él még ez az irracionalitásában is már-már humánus szokás —, és falhoz, fához, vagy cölöphöz vezetik, a testével sok minden történhet, történik. Ellepheti a veríték, térde megroggyanhat, belei összerándulhatnak. Ő pedig megkísérelheti, hogy testén úrrá legyen, ha éthosza így kívánja. Bár nem biztos, hogy a test csak a félelem törvényei szerint reagál, hanem függetlenségét megőrizve is. Klasszikus kivégzéseket hajnalban szoktak végrehajtani. A hajnalok hidegek, s az ember profán módon még tüsszenthet is kivégzése előtt, mivel oktan organizmusa nem tudja, hogy ez a reakció teljességgel időszerűtlen, a legkevésbé sem helyénvaló, sőt már-már groteszk. Még meg is zavarhatja az aktus menetét. A történet mégsem csupán a szem, az elme és a test viseli el, hanem valami más is, amit léleknek szoktunk nevezni. A lélek élménye nem független az elme tudásától, mint ahogy nem hagyja érintetlenül az élő test szerveit és szöveteit sem. Nem tudjuk, hogy mit élt át a lélek a rituális emberáldozatok ceremóniáiban, de azt sem, hogy Saint-Just, vagy valamelyik treblinkai névtelen élménye mennyiben, miben lehetett különböző. Nem tudjuk, pedig ez nem láthatatlan. Nem mindig láthatatlan. Kifejezheti, kifejezi magát a testben. A kivégzés aktusában a halálraítéltnak erre akkor is nagyobb lehetősége, sőt szabadsága van, mint a kivégzőinek, hogy ha a keze meg is kötözve. Az igazság meglátására is nagyobb esélye van, még akkor is, ha a szeme ugyancsak be van kötve.*

T. L.: Olyanfajta szigorúság volt benne, amelytől idegen volt az ítélkező attitűd. Tisztában volt vele, hogy bizonyos esetekben ítéletekre van szükség; az a bizonyos patetikus fejezetcím. „Visszaadni a bűn nevét”, elárulja, hogy miért tekintette ezt nélkülözhetetlennek. De sokkal jobban el volt ragadtatva az emberi létezés gazdagságától, sokféleségétől és egyszerűségétől, hogysem hajlandó lett volna a saját szigorúságát épp ilyen szigorúan szembeszegezni másokkal.

A. É.: Az embernek a természettel folytatott küzdelmében nélkülözhetetlen a bátorság. A természettel folytatott küzdelemhez a társadalom természetkorlátai ellen folytatott küzdelem párosul, és így a bátorság tulajdonképpen az élet minden dimenziójában nélkülözhetetlen lesz. Nem csak a kiemelkedő hősök sajátja, nem csak a szó szűkebb értelmében vett küzdelmekben nélkülözhetetlen, hanem egész egyszerűen a gondolkodáshoz is: új, nagy, bátor kérdések megfogalmazásához is nélkülözhetetlen, ahhoz, hogy az ember szembenézzen a valóság egészével, sőt talán különös, de azt mondanám, hogy a magasrendű emberi érzelmek is követelnek bátorságot. A bátorságnak morális értéke tulajdonképpen csak akkor van, ha nem az egyéni morális üdvözlésért hősködik valaki, hanem ha nélkülözhetetlen ez a bátorság ahhoz, hogy egy értelmes emberi célt megvalósítson. Ami bizonyos helyzetben bátorság, az más helyzetben értelmetlen vakmerőség. Mindig a konkrét helyzet dönti el, hogy milyen magatartás az, amit bátorságnak nevezhetünk. A hétköznapiakban különösképpen a helyzet dönti ezt el; hiszen miről is van szó? Egész egyszerűen arról, hogy az ember csak akkor alkalmazkodik emberhez méltóan a környezethez, ha nem csupán alkalmazkodik hozzá, hanem törekszik megváltoztatni. Mint ahogy az erények általában, a bátorság és a hűség sem választhatók el egymástól. Mert amikor az előbb arról beszéltem, hogy az embernek keresztül kell vinni, realizálni kell saját meggyőződéseit akkor is, hogyha konfliktushelyzetbe kerül; ki kell mondania az igaz szavakat akkor is, hogyha ezzel megtöri azt, amit hétköznapi pacifizmusnak nevezhetnék; akkor itt egyszerre érvényesül a bátorság és az önmagunkhoz, az elveinkhez való hűségnek a követelménye. Van Shakespeare-nek egy csodálatos műve, az „Athéni Timon”: úgy érzem, hogy ez az a mű, amely a legmélyebben fogalmazza meg a hűtlenséget elszenvedő ember tragédiáját. Athéni Timon miután elszegényedik, minden barátja elhagyja őt. A hűség meghalt, mondja Timon. A részvét elaludt, és ennek alapján kimondja a Görbe minden ítéletét. Első pillantásra talán úgy tűnik, hogy túlzás egyetlen vétség alapján ilyen ítéletet kimondani. De azt hiszem, hogy nem, mert a hűtlenség a morál egész építményét összeomlással fenyegeti, az elhagyott embert feleslegesnek minősíti az, aki elhagyja őt, és ezek a megszakított kötelékek olyan sérüléseket hagynak maguk után, amelyek voltaképpen gyógyíthatatlanok.

Ö. Cs.: E figyelmeztető szavakat 1972-ből idéztük. És most következze néhány Ancsel Éva utolsó bekezdéseiből, 1993-ból:

A. É.: Nem ismeretes az oltóanyag, amely immunissá tesz az igazsággal szemben. De hinnem kell, hogy létezik, különben nem értem azokat, akik ha meg is vallják, rá se rántanak. Csak akkor szabad azt mondani az embereknek, hogy ne féljenek, amikor már szakad rájuk a hegy. A remények nem hunynak ki csöndben, mint állítólag a kiöregedett csillagok, mielőtt kihunynának: még kitörnek, mint a vulkánok szoktak és pusztítanak.

Ez az utolsó szavuk? A halottnak sem mindegy, hogy megérintjük-e az arcát, és hogyan. Magával viszi ennek az érintésnek a melegét. Hogy hová? A semmibe is.

Ancsel Éva 1927—1993

Egy csendes heroizmussal végigküzdött élet után („durch Leiden Freude”, idézhetnénk), amikor a lélek készsége már végképp nem tudott úrrá lenni a test erőtlenségein, hatvanhat éves korában mindössze, meghalt Ancsel Éva, akadémikus, egyetemi tanár stb. (Merthogy e címek itt éppúgy potomságok, amint a bibliográfiai adatok felsorolása is az lenne: ott vannak különben a „Ki kicsoda”-ban.) A magyar filozófiai életnek nem csupán ismert, de — vajmi ritka dolog! — szeretett személyisége is volt, s azok legtöbbje számára, akik szerették, egyszerűen: „Éva néni.” Halálát a közhellyé koptatott szóval csakugyan pótolhatatlan veszteségként fogtuk föl sokan. (Mint minden emberi lényét, mondaná ő bizonyára.) Szabályos nekrológot írni róla lehetetlen. Az alábbiakban egy inkább személyes hangvételű rádióbeszélgetés közlésével adjuk meg emlékének az illendő tisztelgést.

SZEMLE

IDOLA TRIBUS*

MURÁNYI ZOLTÁN

Tamás Gáspár Miklós tanulmánykötetének címe telitalálat: az egyenként és főleg együttesükben rendkívül szerteágazó tanulmányoknak azt az elemét emeli ki, amely kétségtelenül valamennyihez tartozik, s amely ezt a közös elemet hangsúlyozottan filozófiai, sőt pontosabban: filozófiában jártasaknak szóló formában fejezi ki. A címnek ilyen szándékot tükröző megválasztása azt mutatja, hogy e könyv tanulmányozásához elengedhetetlen egyfajta szellemi atmoszféra iránti fogékony-ság, s ezt mutatja az is, hogy e kötet a tanulmányokon kívül két előszó-jellegű rövidszöveget is tartalmaz, amelyek funkciója az, hogy a tanulmányok egységes célját, összefüggését, az általuk mutatott irányt aláhúzza. Egyfajta magyarázatául szolgál mindennek az, amit a második előszóban, az előszó utószavában olvashatunk, azaz hogy a közölt gondolatok egy része közvetlen diskurzus nyomán született és így magán hordja az egy adott problémára irányuló, teremtő atmoszféra nyomát.

A tanulmánykötet így tehát vállalja, hogy elsősorban egy meghatározott filozófiai megközelítésmód iránt fogékony olvasó számára nyílik meg — és ezzel elérkeztünk az első fontos tartalmi jellemzőjéhez is. A tanulmá-

nyok tárgyalásmódja helyett egyébként inkább előadásmódot kellene mondanunk: különösen a kötet döntő részét kitöltő, „A nemzeti érzés erkölcsi lényege” című tanulmánynál érezhetjük, hogy kisebb-nagyobb gondolatcsoportok vonulnak el előttünk többé-kevésbé szabályos ritmusban, mint egy olyan szemináriumon, ahol az előadó teljesen biztos a befogadó közeg egyértelmű irányultságában, és fölhasználja az alkalmat, hogy különböző utakat és lehetőségeket érintsen, megragadjon, vagy éppen rövid szemlélődés után elhagyjon.

A tanulmányok nem tartalmaznak valamiféle, a saját műfajukra vonatkozó megjelölést, csak a második előszóban szerepel az ideillő műfaji megjelölés: *esszé*. Aligha lehetne ennél pontosabban megragadni ezeknek az írásoknak a magukra vállalt szerepét, egyszersmind körülbelül annyira pontosan, amennyire egy épület azonosítására nézve információt jelent az, hogy: szecessziós. A három tanulmány gondolatköreinek vagy szakirodalmi kapcsolódásainak leltározása ugyanis körülbelül annyit mondana ezekről az alkotásokról, mintha egy ilyen ház esetében csoportonként sorra vennénk a benne található romantikus, gótikus vagy barokk eredetű funkcionális és

* Tamás Gáspár Miklós: *Idola tribus*, a „Magyar Füzetek Könyvei” 12, Dialogues Européens Association, Paris 1989, 315 oldal

diszítőmotívumokat, esetleg még azzal is megpróbálkoznánk, hogy utaljunk rá; mennyiben alkalmazza őket eredeti tartalmuktól eltérően az építész. Ezt a nyilvánvalóan hálátlan és ráadásul kétségkívül torzképet festő utat elkerülve sem válik azonban a gondolati reflexió megfogalmazásának föladata könnyebbé: szemináriumot hallgatni ugyanis föltételez egyfajta azonosulást és együttthaladást az előadóval, de az igazi kérdés az, hogy mi marad meg bennünk, ha kilépünk ebből a sajátosan értelmi, de egyúttal hangulati élményből. Az egyik, az utólagos végiggondolás fényében is maradandó hatás e gondolatfolyók öntörvényűsége, az anehezen meghatározható benyomás, hogy a leírt (voltaképpen elmondott) gondolatok a szerző számára olyan szervesen tartoznak egybe, hogy úgy véli: összefüggésük a háttérből mintegy magától átsüt az egymás után sorjázó gondolati blokkokon.

Amiért talán hiányzik itt egy reflektív hozzáállás is, az önmagában véve egyébként nem érinti azt, hogy egy ilyen evidens és az egészet jól megalapozottá tévő logika valóban ott működik-e a háttérben — csupán a miatt a hagyományos módszer miatt okoz gondot, hogy a teoretikus igényű alkotásokat céljaik, módszereik és eszközeik azonosítása ill. koherenciája alapján ítéljük meg. Természetesen vannak e tanulmányokban olyan, visszavisszatérő gondolatok, amelyekhez új és új megközelítésben érkezik el a tanulmányok narrátora, ezt azonban csak annyiban tekinthetjük jellemzőnek, amennyiben a visszatérés szabályosságából bizonyos gondolatoknak a szerző számára különleges fontosságára lehet következtetnünk. Ilyen központi szerepet játszó tétel mindenképpen a nemzeti eszme összeférhetetlensége az univerzális érvényű-

ként tételezett erkölcsi elvvel. Ennek központi szerepére nemcsak abból a részletből következtethetünk, amely — a neokantiánus irányzatok filozófiai apparátusának fölhasználásával — ennek kifejtésére törekszik, hanem abból is, hogy végső soron mindenben, ami a szerző ítélőszéke előtt elvetendőnek minősül, valamiképpen és valahol a „nemzeti érzés” találtatik föl.

Nem véletlen itt az „ítélőszék” kifejezés használata: a szék, amelyen ülve a szerző állít, következtet, hogy végül ítéljen, alig titkolt módon mintegy magának a „Jó”-nak a trónusa. Az a kitekintési pont a világra, amely nemcsak rendelkezik az elméletileg tökéletes Jó ismeretével — hiszen ezen az alapon találja meg a nacionalizmus és a provincializmus ördögét mindenütt, főleg Kelet-Európában és a szocialista mozgalmakban, de pl. a nyelvfilozófiában is —, hanem ez egyúttal annak ismerete is, ami érvényesen elérhető a jóból, amint a hagyományról szóló vázlatból ez következik. „Ha nem igényeljük gőgösen, hogy túllássunk a horizonton, láthatárunkon belül törekedhetünk némi szerény igazságra” — mondja a hagyományról szóló esszé befejező szakasza.

Az, hogy ez a „jó” illetve az ezen alapuló megfontolások azután a teljességet is jelentik, ezt befejezésül tudjuk meg az utolsó tanulmányból. Ahol is az értékválságról megtudjuk még, hogy az nem egyéb, mint azoknak az értelmiségieknek a válsága, akik, a helyes utat föl nem ismerve, kénytelenek általában a kultúra ellen fordulni és a romlást mint olyant dicsőíteni. Annak ellenére, hogy a fölismert helyes értékek nyomán már közvetlen és egyenes az út a cselekvéshez — ahogyan az „Az értékválság legendája” c. tanulmány utolsó szakaszából kiderül.

A gondolatok, tekervényes útjaikon, sok szerző sok művének sok gondolatával találkoznak — kivel rövidebb, kivel hosszabb időre. Aligha véletlen azonban, hogy azok a szerzők, akikre valóban komoly figyelem és bőséges dicsérő jelzők is áradnak, elsősorban a neokonzervatív irányzat régi vagy újrafelfedezett gondolkodói.

Egyetlen gondolkodó sincs védve attól, hogy idézzék őket vagy gondolataikra hivatkozzanak: ezért örök vitakérdés marad, hogy egy-egy szerző idézése a gondolati rokonságot vagy egy-egy saját gondolat álcázott kifejtését szolgálja-e. Mindenesetre, ha e szerzők elsősorban sajátos elfogultságaik fölidézése érdekében tűnnek föl, azért, hogy azt lássuk bennük élesen, ami a legkevésbé eredeti és önálló a szellemi teljesítményükben (mint pl. Karl Popper maga-alkotta fogalmi „démona”, a historicizmus, vagy az individuum óliberális fölfogása; akkor idézésük maga is tartalmi vita tárgya lehet. Az azonban, bár szintén tartalmi kérdés, mégsem érdemi vita tárgya, hogy aligha helyes, ha e szerzők álláspontjának fölidézése olyan előítéleteik átvételét jelenti, amelyek e szerzőknek (Popper mellett pl. Hayek) a politikai attitűdjét jelenítik meg filozófiai formában. Az ilyen részletek sajátos patetizmusukkal tűnnek ki, ahol az érzelmi töltést pontosan a „totalitarizmust” és „kollektivizmust” stb. éppen hősként legyűrő lovag póza adja, fölmentve a szerzőt az alól,

hogy a ledőfött sárkányt összehasonlítsa azzal, amit a marxi elmélet, vagy a szocialista mozgalom valóban állított.

Végiggondolva a tanulmánykötetről elmondhatókat, aligha kétséges, hogy az elemzése erről inkább lehet egy gondolkodói magatartás, mint egy gondolati rendszer elemzése. Az a belső logikájának evidenciájára támaszkodó biztonság, amellyel e tanulmánykötet elemzéseiben találkozunk és amely sok esetben esetlegesnek tekinti a szerkezetet, a bizonyítást, de leginkább az önreflexiót, amit lényegében kizár; távolról sem ismeretlen a filozófia történetében. A legmarkánsabb példa talán Ludwig Wittgenstein, akinek sajátos konzervativizmusa nyilván rokonszenves is a szerző számára. Intő jel azonban, hogy — amint értő és érzékeny biográfiákból tudjuk — Wittgenstein számára ez a gondolkodói tartás nem filozófálási mód, hanem személyiségének lényege volt: számára a filozófus nem volt szerep, a megválaszolt kérdések megválaszolásuk után a többi, már megválaszolt köznapi kérdés szintjére süllyedtek számára, s nem váltak tudatosan és politikai tartalommal is föltöltött magatartásminta részeivé.

Szellemi élmény mindenesetre a sokszínű szellemi asszociációt tartalmazó gondolati skálán végigfuttatni a szemet (a szellemet); annak ellenére, hogy nem állhattunk föl azzal a szövegtől, hogy itt valamire rákérdeztünk és íme választ is kaptunk.

AZ AUTENTIKUS FILOZÓFIAI MŰLT MEGTEREMTÉSÉNEK IGÉNYE*

UJSZIGETI DEZSÓ

A kétkötetesre tervezett mű első része Cirill és Metód IX. századi tevékenységétől kezdve a XIX. századi szlovák nemzeti ébredésig kíséri figyelemmel a filozófiai gondolkodást szlovák földön.

A kötet bevezetésében Ján Bodnár kifejti, hogy a cím hosszas elmélkedés és viták sorozatának az eredménye. Ugyanis a szerzői kollektíva választhatta volna „A szlovák filozófia története” címet is, amely ellen viszont két fontos szempont szólt.

Az egyik szempont, amely meghatározta a kollektíva munkáját: el kell tüntetni a fehér foltokat Szlovákia történelmi-filozófiai múltjából, ami nem sikerült volna az említett cím alatt, mert ebben az esetben csupán a XIX. századi nemzeti ébredéstől (de a legszerencsebb esetben is csak a reneszánsztól) kezdve datálhatták volna a szlovák filozófia történetét. Ugyanis addig nemhogy szlovák nemzetről, de még irodalmi szlovák nyelvről sem beszélhetünk.

A másik szempont abból fakad, hogy szlovák filozófia a szó valódi értelmében nem létezett soha. Bár voltak filozófiai gondolatai a szlovák népnek, de ezek inkább az irodalmi művekben, semmint a rendszerszerű filozófiai alkotásokban találhatók meg. Tehát a legjobb esetben is csupán filozófiai gondolkodásról, s nem filozófiáról beszélhetünk. Így a címválasz-

tás csakugyan szerencsésnek mondható, bár a „Szlovákiában” meghatározás sem pontos, hiszen Cirill és Metód példának okáért a Nagymorva Birodalomban, s nem Szlovákiában tevékenykedett.

A könyv fő fejezetei:

I. Filozófia Szlovákiában a feudalizmus korában.

II. A reneszánsztól a fölvilágosodásig.

III. Filozófia Szlovákiában a nemzeti ébredésért folytatott küzdelem idején.

A szerkesztők módszere könnyen félrevezetheti az olvasót. Ugyanis az európai nagy gondolkodókat is ismertetik egy-egy irányzat és korszak kapcsán, s a „szlovákiai” gondolkodók velük azonos szintre kerülnek (a mű céljából fakadóan).

Tartalma szerint ez a könyv kétségtelenül tudományos szintű, s tisztán tudományos is lehetne. A szlovákul tudó magyar olvasónak viszont elveszi a kedvét a tudományosságtól az autentikus filozófiai múlt mintegy utólagos megteremtésének igénye. És itt nem arra gondolok, hogy például Bél Mátyás (Matej Bel) kétnyelvű író volt, s így hozzátartozik mind a szlovák, mind a magyar kultúrtörténethez. Inkább dühítő apróságok zavarják, kitekintve a saját magyar kultúrájából. Sőt: a legjobb szándékkal is sértve érzi magát. Sértettségén persze megpróbál fölülelmedni az

* *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku* I. kötet, szerk. Ján Bodnár, Veda, Bratislava 1987, 496 oldal

européer olvasó, de hogy ez sikerül-e neki, attól függ, mennyi hibát vesz észre. Például a 137. oldalon azt olvashatjuk, hogy Mikuláš Vesselényi 1608-ban született Magyarországon. A kitűnő Marianna Oravcová, mint a fejezet írója, itt a „v Mad’arsku” kifejezést használja, pedig 1918 előtti esemény kapcsán a „v Uhorsku” kifejezést lenne adekvát használni, ahogy a könyvben ez többször is olvasható. Mintha szándékos lenne ez a tévedés, hogy a magyar származást el lehessen hallgatni — hiszen ugyanakkor, két oldallal arrébb, Andrej Makar már kifejezetten horvát származásúnak ítéltetik.

Pázmány Péter (Peter Pázmány) ugyancsak a 137. oldalon a következőképpen szerepel: született Varaždinban (Oradea). Történelmi hitelesség, sőt egyszerűen tájékozódás szempontjából is illett volna odaílni talán a Nagyvárad nevet is... Pázmány „természetesen” Bratislavában, és nem Pozsonyban vagy Prešporokban avagy Prešpürkban halt meg...

Mindez, mondhatja a filozófia iránt érdeklődő olvasó, nem filozófia szempontú recenzió avagy kritika.

Csak hogy ha kezünkbe vesszük Mitrovics Gyula „A magyar bölcsészeti irodalom vázlata” című művét (in Schweigler Albert: *A bölcsélet története*, Franklin-Társulat, Bp. 1912), hirtelen rájövünk, hogy szinte ugyanaz a magyar filozófia története, mint a szlováké. Vajon melyik az autentikus? — kérdezheti az az ember, aki egyik érdekelt nemzethez sem

tartozik. S ez már kifejezetten filozófiai — filozófiatörténeti — probléma lehet. Hogy azután érdemes-e és kell-e ebből problémát csinálni, érzékeltesse a következő példa a könyvből.

A *szlovák* filozófiatörténet egyik jelentős állomása az ún. „eperjesi iskola” („prešovská skola”). Képviselői: Ladiver Illés (Eliáš Ladiver), Bayer János (Ján Bayer) és Cabány Izák (Izák Caban), akik tulajdonképpen az 1667-ben megnyitott eperjesi evangélikus kollégium tanárai voltak. Ez az iskola a könyvben őseredeti szlovák „műhelyként” állítatik be, holott a Collegium scholasticum alapítási tervét hat felső-magyarországi (ma kétségtelenül szlovákiai) város konventje hagyta jóvá (mint ez a kötetben is szerepel). Mintegy ellenpontként lesz megemlíthető a magyar filozófiatörténet kimagasló alakja, Erdélyi János, akinek itt egyetlen mondatot szenteltek a szerkesztők: „Például Ján Erdélyi megerősíti, hogy Caban az atomelméletével Arisztotelésszel áll szemben.” (126—127. o.)

A könyv, a szerkesztésből adódó bizonytalanságoktól és az előforduló bosszantó megálgatásoktól eltekintve, számottevő és igen értékes ismeretanyagot tartalmaz. S a magyar olvasónak itt akkor az is eszébe juthat, hogy nem bosszankodni kellene, hanem kutatni és megírni a magyarországi, benne a felső-magyarországi (ma: Szlovákia) filozófia autentikus történetét.

A SZENTKORONA-TAN ALAKVÁLTOZÁSAI*

PERECZ LÁSZLÓ

Olyan könyv ez, amelyet nem az első lapjánál kell elkezdni. Még előbb: a tárgyat képező történeti probléma elméleti alapjainál.

A kiindulópont a modern nemzetfejlődés államnemzeti és kultúrnemzeti típusának meineckei megkülönböztetése. A szerves nyugat-európai fejlődésben a polgári nemzetek kialakulásának a meglévő államok a természetes keretei. A XVIII. század végének nemzet-konceptiója így a korábban kialakult területiális keretből nő ki. A nemzettéválás kelet-európai útja más. Itt az állami keretek vagy kisebbek, mint a kialakuló, nyelvi-kulturális egységüket fölismerő nemzetek, vagy éppen fordítva — birodalmi jellegűek lévén — sokkal nagyobbak náluk. A nemzetfejlődés e területen ezért nem spontán, szerves processzus, hanem a modernizációs folyamat része. A nemzet kerete nem az állam, hanem a közös anyanyelvi kultúra, szervező eszméje az ősi múltban gyökerező nemzetkarakter.

A szentkorona-tan ideológiáját a fönti államnemzet—kultúrnemzet-tipológiába helyezve kitűnik: sajátos hibrid képződmény ez. Egyrészt az államnemzeti típusba tartozik, hiszen a nemzet határait a történeti magyar államkeret alapján vonja meg. Másrészt viszont egész argumentációs rendszere a kultúrnemzeti típussal fonódik össze: az ezeréves történelembe nyúló példatára mélyén a ma-

gyarság „államalkotó képességének” nemzetkarakterológiai jegye munkál.

A szentkorona-eszme historizáló ideológia. A historizálás látszólag a jelen történeti szemlélete, valójában a múlt eseményeinek aktualizálása. Az ok világos: ahol a polgári nemzet nem valós politikai tény, ott ideologikusan kell megkonstruálni, történelmi argumentumok segítségével. A következmény: a szentkorona-eszmében a magyar államfejlődés jogtörténeti termése — az Aranybullától a Tripartitumon át a Pragmatica Sanctióig — nem történeti emlék csupán: hatályos joganyagként szerepel az érvelésben. Elsősorban a régmúlt, a középkor független államisága és a rendi fejlődés jogintézményei (a rendi gyűlés és a megyegyűlés) lesznek annak bizonyítékai, hogy a magyar államszervezet léte és berendezkedése egy évezred folyamán alapvetően nem módosult.

A szentkorona-eszme funkciója kettős. Egyrészt (horizontálisan) fönnálló helyzetet igazol vagy területi igényeket támaszt alá: a kiegyezés után Bécs esetleges centralizációs törekvéseivel szemben az önálló magyar államiság jogosultsága melletti, a századfordulón a nemzetiségek önállósodási kísérleteivel szemben a magyarság monarchiabeli vezető szerepét igazoló érvként szolgál; Trianon után pedig a revízió eszmei alátámasztását segíti. Másrészt (vertikálisan) legitimációs eszköz: történetmitológiai pótszerrel nyújt kárpótlást

* Kardos József: *A szentkorona-tan története 1919—1944*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985, 247 oldal.

a politikai hatalomból kirekesztettek alávetett helyzetéért. „Kifelé” védekező vagy támadó fegyver; „befelé” mézesmadzag tehát.

Kardos József e fönti, a vázlatosnál is soványabban ismertetett — Bibó Istvántól Szabó Miklósig és Szücs Jenőtől Lackó Miklósig számos történész által részletesen elemzett — összefüggésekre nem utal. Könyve szigorúan történeti munka.

Nézzük hát gondolatmenetének vázlatát.

A „Szent Korona” fogalmának kialakulása a XIII. század terméke. Míg korábban a korona csupán az adott uralkodó hatalmát jelképezte, ettől kezdve az állami főhatalmat szimbolizáló szerepe válik általánossá. A hatalom gyakorlásából részt kívánó rendi törekvések természetes módon használják föl a fogalmat: a nemesség mint a Szent Korona tagja az államhatalomnak is részese. A korona ereje a rendek erejétől függ; az „alaptörvények” korlátozzák a király hatalmát. A gondolat klasszikus megfogalmazása Werbőczy *Hármaskönyve*. A hatalom egészét a király és a nemesség gyakorolja kölcsönös függésben — mondja ez —, következésképp: a nem nemesek, nem lévén a szentkorona tagjai, nem is részesülhetnek a hatalomból. A polgári korszak ezután két szakaszban fejleszti tovább a szentkorona-eszmét. A reformkor a gondolat polgári értelmezésének alapjait veti meg, a dualizmus időszaka nacionalista irányban fejleszti ezt tovább. A reformkor politikusai-gondolkodói (Kossuthtól Szabó Béláig, a méltatlanul elfeledett Kossuth-tanítvány közjogászig) a nemesi privilégiumok fölszámolásának, a politikai jogok mindenkire történő kiterjesztésének, a „nép nemzetbe-emelésének” eszközét látják benne. A dualizmus jogtörténetészeinek (Hajnik Imrétől Timon Ákosig) törekvése: a történelmi Magyarország minden

nemzetisége fölötti magyar szupremácia igazolása történeti érvekkel.

Az 1918—19-es forradalmak bukása után a gondolat nem egyszerűen föléled: tudatos politikai fölhasználást nyer. Kitűnő elemzések mutatják be, hogy a különböző érdekcsoportok hogyan alakítják, artikulálják ezt az eszmei hagyatékot. A fölhasználás alapvetően kétszintű: napi politikai és eszmei-ideológiai. A Horthy-rendszer születésénél az aktuálpolitikai alkalmazás áll előtérben. Az első feladat: dönteni az ország államformáját illetően. Amiben teljes az egyetértés: a köztársasági államformát föl kell számolni. A királysághoz való visszatérés meghirdetésének elvi alapja pedig a szentkorona-tan. Kézenfekvően hivatkoznak rá mind a legitimisták, mind a szabad-királyválasztók. Olyan ideológiaként szolgál tehát, mely közös kiindulási alapot ad az uralkodó elit különböző csoportjai számára. Az értelmezése viszont természetesen eltérő. A legitimisták szerint ez az „alkotmányossági formaképlet” a Habsburg-ház uralkodói igényjogosultságát bizonyítja. A szabad-királyválasztók álláspontja viszont: a forradalmak megszakították a jogfolytonosságot, a szabad királyválasztás joga tehát visszaszállt a nemzetre. Maga Horthy és környezete pedig kívár, nem foglal állást egyértelműen a kérdésben (noha természetesen az adott helyzetben pozíciójukat a szabad-királyválasztók álláspontja erősíti). A kivárás — és a katonatiszti terror — végül is eredményt hoz: az összeült Nemzetgyűlés megalkotja az „alkotmányosság helyreállításáról és az állami főhatalom gyakorlásának ideiglenes rendezéséről” szóló 1920. I. törvénycikket, létrejön a „király nélküli királyság” és a kormányzóság intézménye. Az 1921. októberi második királypuccs kudarca után pedig formálisan is kimondatik a

Habsburg-ház trónfosztása. S hogy az aktuálpolitikai fölhasználás később is előtűnik, ezt olyan döntések jelzik, mint a felsőház visszaállítása (1926), a „Szent Korona és a koronázási drágaságok őrzéséről” szóló törvény (1928), vagy a Szent Korona nevében történő ítélkezést kimondó törvény (1930) — melyek vitájában mindig lényeges szerepet játszik a szentkorona-eszme.

Az elvi-ideológiai funkció a húszas évek második felében kerül előtérbe. Míg korábban a helyzet bizonytalansága nem kedvez a közjogi összefoglalók számára, a konszolidáció kibontakozásával megérnek a föltételek a közjogi szintézisek létrehozására, melyek immár túllépnek a közvetlen politikai nyilatkozat szintjén. Kardos négy közjogi összefoglalót elemez: Kmety Károlyét, Faluhelyi Ferencét, Tomcsányi Mórict és Molnár Kálmánét. E munkák — és a nyomukban támadt, majd' könyvtáryira rugó viták — két szinten töltenek be ideologikus funkciót. Az egyik: historizáló közjogi alapot teremtenek az irredentizmus számára. Ha a magyar az egyetlen ezeresztendő államalkotó nép a Kárpát-medencében, méltán formál jogot a történelmi országterület egészére. A másik: a szentkorona-szövetségek illetve az Országos Habsburg-ellenes Liga mellett, keretet adnak a legitimisták és a szabad-királyválasztók vitájának. Nézzünk, példaképp, néhány vitakérdést. A szabad-királyválasztók elismerik az 1920-as nemzetgyűlés szuverenitását, mondván: a nemzetet képviselő nemzetgyűlés minden jog forrása; a legitimisták viszont csak a törvényesen megválasztott országgyűlést és az örökös királyt fogadják el szuverénnek. A szabad-királyválasztók: a detronizációs törvény jogosult, hiszen a szabad királyválasztás joga visszaszállt a nemzetre; a legitimisták: a tör-

vény nem érvényes, hiszen külhatalmak erőszakos föllépése kényszerítette ki. A szabad-királyválasztók: a Pragmatica Sanctio hatályát veszttette; a legitimisták: a Pragmatica Sanctio továbbra is hatályos, a szabad királyválasztás joga csak a Habsburg-ház jogosult ágainak kihalása után lesz ismét a nemzeté.

A szentkorona-tanról egyetlen „különvélemény” fogalmazódik meg csupán: Eckhart Ferencé. A szellemtörténeti módszer hivatalos zászlóbontásának szánt 1931-es, *A magyar történetírás új útjai* című, Hóman Bálint szerkesztette tanulmánykötet számára írt „Jog és alkotmánytörténet” című tanulmányában a fiatal jogtörténészprofesszor tudományága helyzetét méri föl. A századforduló óta — mondja — a szolid tudományos kutatás helyett a jogtörténetet a hazafias frázisok árasztották el. A jogtörténészek a birodalmi törekvések és a faji magasabbrendűségi tudat szolgálatába szegődtek. Kialakult és a köztudatba szivárgott ősi, ezeresztendő alkotmányos fejlődésünk dogmája. A cél: a magyar jogfejlődés reális, tényeken alapuló szemlélete, az állítólagos angolszász alkotmánytörténeti rokonság hangoztatása helyett a lengyel és a cseh analógiák kutatása. A tanulmány megjelenésével bomba robban: Eckhartot egyszerre támadják meg a szaktudományos dolgozatok, a napi publicisztikák és a parlamenti interpellációk. A szaktudomány a szentkorona-tan alapkoncepciójának negligálásával vádolja, a napisajtó a „legszentebb nemzeti célok” megsértőjét látja benne, az országgyűlési támadások tanítási jogának megvonását követelik. (Említsük meg: a támadások nem tántorítják el Eckhartot; 1941-es könyve, *A szentkorona-eszme története* — a kérdés máig legalaposabb tudományos monográfiája — a maga kitűzte célokat valósítja meg.)

A harmincas évek a szentkorona-eszme szerepében is változást hoznak. A „közjogi provizórium” helyzete egyre inkább elveszíti ideiglenes jellegét; a közjogi viták csendesednek és ritkulnak. A jobbratolódás árnyékában a szentkorona-eszme ismét kettős szerepet játszik: a kormányzói jogkör kiterjesztéséhez szállít érveket egyfelől, illetve a totális diktatúrával és a német veszéllyel szemben jelent konzervatív védelmet másfelől.

A kormányzói és a végrehajtó hatalom növelése — és ami ezzel egyet jelent: a parlament korlátozása — három harmincas évekbeli törvényhez köthető. Az 1933:XXIII. törvénycikk az országgyűlés elnapolására, berekesztésére és föloszlatására vonatkozó kormányzói jogkört növeli; az 1937:XIX. tc. a kormányzói vétőjogot, utódajánlási jogot és a kormányzói felelőtlenség intézményét teremti meg; a kormányzóhelyettesről rendelkező 1942:II. tc. pedig dinasztiaalapítási lehetőséget ad a kormányzó számára. A kormányzói jogkört elemző közjogi szakmunkák és a törvények országgyűlési vitáinak érvei a szentkorona-eszmére hivatkoznak. Fölidézik a történelem azon korszakait, amikor a király nem személyesen kormányzott, hanem helyette valaki más (királyi megbízott, anyakirálynő, gyámkormányzó, nádor), majd kimutatják: a király-helyettesítés igen gyakori a magyar történelemben, s a helyettes jogköre a királyi hatalom egészére is kiterjedhet. A kormányzó teljes királyi hatalma melletti másik érv: csak így maradhat fönna a szentkorona-eszme monarchikus érzésének tisztelete. A Szent István emlékkévvé nyilvánított 1938-as esztendő a gondolat intézményes fölidézéseinek sorát hozza el, a körmenetektől a szentbeszédekig. Az emlékkévvé reprezentatív gyűjteménye, a *Szent István Emlékkönyv* azonban már újabb kettős

tendenciát hordoz. Az egyik — a szerző Nagy Miklós tanulmányát idézi rá — a kurzus hivatalos álláspontját követi; a másik viszont — így Szekfü Gyula dolgozata — már a „hazai új pogányság” terjedésével szembeni védekezés eszméjét látja a Szent István-i gondolatban.

A harmincas években főleg ebben a védekezésben áll a szentkorona-tan funkciója. A legitimista gondolat megélénkülésének évtizede ez. A fasizmus veszélye a Habsburg-restaurációval, Magyarország és Ausztria perszónáluniójának kiépítésével hárrtható el — hangzik a megújult legitimista propaganda. Nemzeti Néppárt néven 1933-ban megalakul a párton kívüli legitimista képviselők pártja. Egyed István közjogi szakmunkáiban, Griger Miklós politikai beszédeiben és — különösen nagy hatással — Pethő Sándor publicisztikájában az „ősi alkotmány” védelme határozott antifaszista és németellenes hangszerelést kap. A Szent István-i állameszme hirdetése sem elsősorban a magyarság nagyhatalmi fölénységét, a birodalmi gondolatot argumentálja már: a náci Németország hatalmi törekvéseivel szemben az ország függetlenségét védi. A „mi a magyar?” kérdésre választ kereső, szellemtörténeti ihletésű nemzetkarakterológiák is a szentkorona-tan konzervatív, németellenes alkalmazását építik magukba.

Kardos könyve 1985-ben látott napvilágot, s az eltelt idő alatt nem váltott ki érdemleges kritikai visszhangot. Érdekes tény ez, különösen, ha Juhász Gyula két évvel korábbi könyvének, az *Uralkodó eszmék Magyarországon*nak rendkívüli sikerére gondolunk. A két munka között ugyanis, úgy tűnik, föltűnő a párhuzam. Mindkettő a két világháború közötti korszak esztétörténetének egy-egy elfeledett zárványát nyitja föl — Kardos

könyve az ország közjogi státusának, felemás államformájának alátámasztását segítő ideológia transzformációit, Juhászé a világháború alatti közgondolkodás témaköreit tekinti át. Mindkettő szakit a csupán a „magaskultúrára” tekintő elemzés hagyományával — az előbbi a közjogi monográfiák, tankönyvek és szakcikkek mellett a napi publicisztikára illetve a törvényjavaslatok vitájára is figyelmet fordít; az utóbbi a napisajtóban, folyóiratokban, brosúrákban föllelhető anyag alapján rekonstruál. Mindkettő elsősorban leíró-ismertető módszerrel dolgozik, rengeteg idézettel, s a lehető legkevesebb értékelő megállapítással. Végül mindkettő az adott korszak szellemi életének totális átpolitizáltságát mutatja ki végső konklúzióként — Kardos kötete a közjogtudomány önmagukat elfogulatlan-nak minősítő szakmunkáiban, Juhászé a háborús évek szaktudományos álcát öltő gondolati termésében tárja föl a primer politikai tartalmakat.

Említhetők végül a kötet pontatlanságai. Például hogy „a Tanácsköztársaság eszmei hagyatékának” erős vonzerejéről szólni

(38—39. o.) legalábbis megkérdőjelezhető. Hogy az 1939-es *Mi a magyar?*-beli tanulmányában Szekfü nem „Hómantól” veszi a magyarok három nemzetkarakterológiai jegyét (235. o.) — miszerint a magyarok „szabadságszeretők, vitézek és körmönfont politizálók” —, hanem persze mindketten Bölcs Leótól idézik. Hogy elég rossz szájját kelt a demokratikus és köztársasági törekvések példajaképpen Masaryk Csehszlovákiáját idézni (245. o.), amikor épp Csehszlovákia vezetőinek — igaz, nem elsősorban Masaryknak — magyarellenes politikája távolította el a magyar közvéleménytől az egyetlen demokratikus berendezkedésű közép-európai országot, hozzájárulva ezzel az anakronisztikus „nagynemzeti tudat” fönmaradásához.

Mindezek azonban nem lényegesek. Ami a döntő: sokéves kutatás eredményét összegző, hatalmas — javarészt ismeretlen, elfeledett — anyagot mozgó monográfiát tett közzé Kardos József. Olyat, amelyik — ahogy a szerző az utolsó mondatban fogalmaz — valóban hozzájárulhat „történelmi múltunk egészének birtokbavételéhez”.

AZ OROSZ GONDOLKODÁS TÖRTÉNETE*

BÁN ERVIN

Az angol vagy a francia filozófia története bőven ad neveket, műveket, bölcséleti eszméket annak a tolla alá, aki ezt a történetet meg

akarja írni. Az orosz filozófia történetét sokkal nehezebb összeállítani. *Az orosz és a szovjet filozófia* szerzője. R. Zapata (egy korábbi

* René Zapata: *La philosophie russe et soviétique*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, 128 oldal.

műve: *Luttes philosophiques en URSS* 1983) azt írja az előszóban: kevés az igazi filozófiai mű, az orosz bölcséletet főként szépirodalmi művekből kell összeszedni. A magyar olvasónak ismerős megállapítás, illet a mi bölcsészetünkéről is szokás mondani. Tegyük hozzá: Zapata történelmi, politikai és egyéb munkákat is sorba állít, hogy filozófiai irányzatokat, filozófiai érdekű megállapításokat mutathasson be. Pontosabb lenne hát a következő cím: „Az orosz gondolat fejlődése”. Mi lehet ennek a tényállásnak az oka? A szerző szerint a kegyetlen önkény, amely az orosz történelmet végigkíséri, s amely legfőljebb ritka pillanatokban adott egy kis szabadságot a kutató értelemnek. Tudjuk, hogy Radiscevet, nálunk is emlegetett könyve, az *Utazás Pétervárról Moszkvába* megjelenése után cári parancsra letartóztatták mint rebellist, holott a cenzor engedélyezte a kinyomtatást.

A bőséges történelmi és társadalmi háttérrajz — olyan bőséges, hogy tulajdonképpen nem is „háttér” — a dogmatikus marxisták módszerére emlékeztet. Pedig Zapata nem marxista, és nem is szovjetbarát. Ez az orosz valóság: a gondolkodó a történelemszintjének közelében „szárnyal”, s ha megpróbál elvontabb, önelvű régiókba emelkedni — mint francia és angol társai —, lezuhan.

A középkor filozófiája Oroszországban, mint Nyugaton is, a vallás szolgálatában áll, s csak a XVI—XVII. században bukkannak föl a gondolkodás világi elemei. „A filozófia kezdetei” c. alfejezet a XVIII. század első felét mutatja be; Nagy Péter után jelennek meg az első olyan törekvések, művek, folyóiratok, amelyeket „nevesíteni” lehet (pl. Nikolaj Novikov). A század közepétől kezdve a francia fölvilágosodás hatása alá kerül az orosz gondolat is; főként a radikális, a materialista

irányzatok találnak követőkre. A XIX. század elején viszont a példát kereső érdeklődés a németek: Kant, Schelling, Hegel felé fordul. A fejlődő eszméket balsikerű politikai kísérletek visszahatása zárja karanténba: előbb a Pugacsov-lázadást, majd a dekabrista mozgalmat követő megtorlás. Pjotr Csaadajevet, a kor legjelentősebb gondolkodóját, főművének megjelenése után elmebetegnek nyilvánítják...

A vereséget a múlt felé fordulás követi — jelentkeznek a szlavofilok. Munkásságuk annyiban filozófiai, hogy keresik az oroszország helyét a lét, a történelem, az általános törvények rendszerében. A szükségből erényt kovácsolnak: szerintük a római örökség racionalistává tette a Nyugatot és így a nyugati kereszténységet is, s ezzel megbénította ott a spirituális erőket; a más örökségű, nem-racionalista orosz lélek és keresztény ortodoxia fogja a világot ebből az emberhez nem méltó állapotból kivezetni. Velük szemben a „nyugatosok” (okcidentalisták), köztük nálunk is jól ismert gondolkodók, mint Belinszkij, Dobroljubov, Piszarev stb. a „fözlárkózás” gondolati útját keresik. A hatvanas-hetvenes évek még kedveznek az ilyen pluralizmusnak, de az 1881-es cárgyilkosság után megint a rendőrség „veszi kézbe” a tudományt. Ekkor tűnnek föl (részben külföldre szorítva, mint Plehanov) a marxisták, de a vallásos gondolkodók is — Zapata „spirituális újjászületés”-ről beszél.

Az októberi forradalom után, a húszas években, ismét volt még valamelyes pluralizmus. Azután viszont Sztalin lett a szovjet filozófia „atyja” — tudjuk, hogyan. (Csak a fizikusokkal nem bírt: még Einsteint sem tudta kivenni a fejükből.) Igazi filozófiai élettél a Szovjetunióban csak a hatvanas évek elején próbálkoztak megint. Először az ismeretelmélet kérte vissza a jogait, aztán etikai művek

jelentek meg (Siskin, Bandzeladze, Milner-Iljin stb.), majd megpróbálkoztak esztétikával és művelődésfilozófiával, például fölfigyeltek végre Bahtinra. Nyugat felől átlépi az orosz határt a szemiotika; az utolsó tudósnév, melyet a könyv szövegében látunk, az Uszpenskijé. A szerző nem fűz sok reményt Gorbacsov még említett újításaihoz, mert szerinte túlságosan jelen van bennük Lenin. Ennek a megállapításnak van persze alapja, de nem csupán Gorbacsov miatt: a közélet vihariban a bölcsélet egyébként sem igen található a reflexióhoz szükséges nyugalmat és lényegföltáró lehetőséget.

Aki a hajdani, mondhatni marxizmus előtti egyetemeken tanult filozófiát, kevés olyat talál a könyvben, amit jelző nélkül filozófiának mondhat — nem a szerző hibájából. Viszont megismerkedhet egy gazdag történelemfilozófiai örökséggel. Az olvasáshoz azonban szükség van némi orosz nyelvismeretre. Nehezíti az emberek és fogalmak azonosítását az orosz szavak, nevek következetlen átírása: a „Nikolai” helyett például többnyire az elfranciásított Nikolas, sőt Nicolas található a szövegben, a francia nyomdászok pedig mintha nem tudtak volna megbirkózni az orosz címekkel és szakszókkal.

DOSZTOJEVSZKIJ VAGY A FILOZÓFIA*

ANTONINO INFRANCA

Sergio Givone a 70-es évek olasz filozófiájának enfant terriblé-je. Pareyson tanítványa, a romantikus kultúra avatott szakértője, aki szintén eljutott — bár inkább Dosztojevszkij, mintsem Nietzsche révén — a negatív gondolkodáshoz. A hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején Itáliában éppúgy, mint Európa nagy részén, divatos volt a negatív gondolkodás. Az utóbbi években egy újabb filozófiai jelenség — eredetibb és mind ez ideig kizárólag olasz — tűnt föl, az úgynevezett „gyöngé gondolkodás” (*pensiero debole*), amely mintegy szintézise a negatív gondolko-

dásnak és a hermeneutikának. A „gyöngé gondolkodás” a negatív gondolkodás tematikájához kapcsolódik, amit világosan jelez a teoretikus hasonlóság és néhány, Heidegger és Nietzsche által alkalmazott kategória használata. A „Dosztojevszkij és a filozófia” című írást éppen abban az időszakban publikálták Olaszországban, amikor ez az új kulturális jelenség kezdett föltűnni az olasz filozófiai élet színterén. Teoretikus eredetét, mondanivalójának szerkezetét illetően ez a tanulmány egy bizonyos értelemben a negatív gondolkodás és a gyöngé gondolkodás közti összeolvadás

* Sergio Givone: *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Bari 1984, 170 oldal

pillanatát érzékeltetheti, mint ahogy írójának, Sergio Givonénak alakja is egy bizonyos értelemben a két filozófiai jelenség közötti határvonalon áll. Tehát egy „debolista” *ante litteram*. Dosztojevszkij értelmezéséből, azaz újraolvasásából valóban olyan fontos következtetések levonására kerülhet sor, amelyek a tanulmány szerzőjét arra készítették, hogy újravizsgálja a korabeli gondolkodás alapjait. „Ez a könyv főbb vonalait tekintve egy olyan hermeneutikai élménysort bont ki, amely jelzi a filozófiai aktualitást és megkérdőjelezi a belőle származó kihívó teoretikus állításokat.” (VIII. o.) A könyv tehát két részre osztható: *történelmi magyarázata* a dosztojevszkiji interpretációknak, amelyet azután az orosz író művének teoretikus vizsgálata követ.

A teoretikus részben Givone megállapítja, hogy Dosztojevszkij Nietzsche *előtt*, Nietzschevel *szemben* és Nietzschehöz *túl* létezik. *Előtt*, mert Dosztojevszkijnél jó néhány nietzschei témakör már korábban jelentkezik: „gyanakvás és kétely mint hermeneutikai szakkifejezések, a középpont elvesztése és a föld elszakadása napjától, az életelsőbbsége az élet érzékelésében”. *Szemben*, mert a dosztojevszkiji elképzelés a megvilágosodó pillanatról találkozott ugyan Nietzsche elképzelésével a pillanatról, amely kiszabadul a lineáris időbeliség korlátaiból, de a betegséggel alkotott kötelék világos tematikusságának szintjén, amely Nietzsche arra kényszeríti majd, hogy elszenvedje a visszahatást. *Túl*, mert a nietzschei jelmondat, „a tragikum felé, túl a tragikumon”, átalakul „az elérhetetlen dosztojevszkiji tragikum felé” (162. o.). Tehát Dosztojevszkij az az alkotó, aki fölülmúlja a negatív gondolkodást, még akkor is, ha a nihilizmussal való összefüggés nem oldódott meg általa. Az orosz író számára a nihilizmus

mindenekelőtt Isten tagadását jelenti, egész létezésének problémáját (12. o.), olyan problémát, amely a tragédia filozófiájában talál megoldásra, amelyben a „tragikum” értelme sokkal magasabb rendű, mint amilyen fontosságot annak Nietzsche tulajdonított a műveiben (19. o.).

A „karneváliság” fogalmát alkalmazva (amelyet Givone egyébként Bahtintól kölcsönöz), megpróbáljuk metaforák segítségével megvilágítani a kapcsolatot, amely Dosztojevszkij és a filozófia között létezik. Givone kiemeli, hogy „Dosztojevszkij szerint a szocializmusnak és a liberalizmusnak kizárólag nihilista hatása van” (12. o.). Lukács szerint azonban — akit egyébként Givone nagyra tartott, mivel elemezte a Lukács Archivum által *Dostojevskij. Notizen und Entwürfe* címmel publikált „Dosztojevszkij-kézirat”-ot is és megírta „A regény elméleté”-nek folytatását — a szocializmus, vagy még inkább a bolsevizmus jelenti a nihilizmusból kivezető utat. A pozitívum, alkotó értelemben, lehetővé teszi, hogy legyőzzük az önmagát tagadó negatívum ellentmondásait. Maga Givone, idézve Thomas Mann-nak „A Karamazov testvérek”-ről írt magyarázatát, megállapítja, hogy „a démon valójában az *önmagát tagadó tagadás*” (61. o.). De Givone nem zárja be a kört. Ismeretes, milyen nagy figyelemmel fordult Lukács is Thomas Mann felé. Nem állítjuk, hogy Lukács értelmezésére bármilyen hatást gyakorolt volna Thomas Mann, annál is inkább, mert ez kronológiailag is lehetetlen, mégis úgy tekinthetjük a lukácsi fölüllemelkedést a nihilizmuson, mint a tagadás tagadásának egy fajtáját manni értelemben, azaz mint „démonizációt”. De a „démon” a szó szókratészi értelmében önmagunk megismerésére és nevelésére ösztönöz, ami ellentéte a hegeli

értelemben vett tagadás tagadásának, az *Aufhebung*nak, a fölülemelkedésnek, amely ugyanakkor megengedi a „Bildung”-ot, öntudatunk fegyvelmezését.

A szökratészi és hegeli utalások nem egyszerű ösztönzések, mint ahogy nem azok Lukácsnál sem a *Dostojevszkij. Notizen und Entwürfe* lapjain. Érdemes kiemelni, hogy Dosztojevszkij regényei a lélek regényei, nem pedig konkrét vagy valóságos személyeké. Aljosa, Iván és Dmitrij lelkek, mindenekelőtt platóni értelemben, akik elszenvedik a kölcsönös szakadásuk által keletkezett törést. Együtt alkothatnának egyetlen személyt, s tölthetnék meg a szenvedésnek azt a szakadékat, amelyet annyiszor említ könyvében Givone, s amelyből fölszáll a hang, mely Istent igazolja (148. o.). De a kitöltött szakadék, a véget érő szenvedés még csak el sem képzelhetők Dosztojevszkij számára; a harmónia égboltja üres, Isten hangja nem visszhangzik benne. A szerelem — nem a tragikus dosztojevszkiji szerelem, hanem a platonikus, vagy az ifjúkori teológiai írások fiatal Hegeljéé — létrehozhatja a harmóniát, fölülemelkedhet a szenvedés mélységein, megválthatja a világot, mint ahogy ezt a dosztojevszkiji Miskin óhajtáná, mert megalkotná a szépet, és „a szépség meg fogja váltani a világot”. De Dosztojevszkij túlságosan a föld alatti világ embere, bizonyos értelemben túl fausti, számára „a szépség félelmetes és rettenetes dolog”: mint ahogy a *Faust*ban a szépség egy pillanat, amelyre az örökkévalóságnak kellene ráépülnie. Ámde Dosztojevszkij vagy Goethe számára — Givone megállapítása szerint (96. o.) — a pillanat a halál. Dosztojevszkij és Goethe azonban „költők”, Platón és Hegel pedig filozófusok.

Givone idézi Dosztojevszkij egy levelét Mihail bátyjához: „A költői lelkesedés a filozófia lelkesedése” (153. o.). Lehet vele vitatkozni: a filozófia nem pusztán lelkesedés, hanem az „ész bátorsága” — mondaná Hegel; és bátorság, hogy a szenvedés mélységeivel is szembeszálljunk, ez a filozófia ereje. Givone helyesen állapítja meg, hogy a dosztojevszkiji mű a metafizikus racionalizmus krízisének végkifejletét hordja magában, azaz annak a gondolkodásnak a válságát, amely már Hegelnél egyre jobban meggyöngül (162—163. o.). Majd szembeállítja a hegeli „Aufklärung”-ot a dosztojevszkiji elborulással, a fényt a sötétséggel. A modern ember tudata kétségkívül dosztojevszkiji, emlékezés a föld alatti világra. De ezt az emlékezést nem lehet összehasonlítani a platóni előzményekkel, azaz az embernek azzal a képességgel, amely lehetővé teszi, hogy megszabaduljon a kötelekeitől, amelyek a föld alá kényszerítik, s amelynek révén kibújhat az odújából, hogy fölérv a napfényt csodálhassa. És a költő Goethe a halálos ágyán, szemben az örökkévalóság pillanatával, a fényt kereste. De Goethe nem volt Faust, egy költött személy.

Befejezésül megállapíthatnánk, hogy Dosztojevszkij művére nem alkalmazható a filozófia, de pontosabb, ha úgy fogalmazunk: *egy bizonyos filozófia*, mert a Givone által megkérdőjelezett helyek igazak: „Ki, ha nem Dosztojevszkij jutott el a nihilizmus végkövetkeztetéseiig, és ugyanakkor tudta megtenni önmagában az azt meghaladó lépést, kialakítva belőle előzőleg a továbbhaladás lehetőségeit? Ki világította meg a könyörtelen kapcsolatot humanizmus és totalitarianizmus között,

még mielőtt azt a történelem megsemmisítő és tragikus munkája igazolta volna? Ki foglalkozott a nietzschei problematikával — megelőzve szinte az irodalmat —, de vitatva azt, és elin-

dítva ezzel annak legélesebb kritikáját?” (153. o.)

(Az olasz eredetiből fordította

Csorba László.)

AZ OROSZ SZOCIALIZMUS KÖZÉP-EURÓPAI KRITIKÁJA*

JOBBÁGY JÓZSEF

Vajda Mihály kiüríti fiókjait. Nem várta meg a parlamenti választások eredményét, saját „tavaszi nagytakarítást” előbbre hozta, s már 1989-ben megkezdte jó másfél évtizedes kényszerű belső (olykor külső) kvázi-emigrációs periódusa termékeinek közreadását a honi — immár összevont első és második — nyilvánosság számára. A továbbiakban ismertetendő köteteddig két újabb válogatás követte, s így ha valakinél 1973 táján megszakadt a „Vajdafonal”, úgy immár ismét fölveheti, s egészen napjainkig követheti nyomon a sok szempontból tipikus kelet-közép-európai filozófus-„sorsot” — bár inkább maradjunk a kevésbé emelkedett és a szerző személyiségéhez is jobban illő „pályáiv” kifejezésnél. Hogy e pálya íve fölfelé vagy lefelé mutat, azt az említett három kötet ismeretében sem könnyű eldönteni azoknak, akik emlékeznek még Vajda Mihály remekbe szabott fasizmus-tanulmányára vagy Husserl-könyvére egy özönvíz előtti korból (60-as évek vége). E kérdés megválaszolását illetékeség híján meg sem kísérem, annak ellenére, hogy egy a

recenzió ürügyeül szolgáló, s az írások keletkezési idejét tekintve bő évtizedet (1978—1989) átfogó válogatás kínálja egy ilyen szempontú vizsgálódás lehetőségét.

A hat fejezetre s a köztük iktatott három „exkuzusra” tagolt kötet írásai a „kommunista rendszer”, „létező szocializmus”, „szovjet típusú társadalom” újabb és újabb értelmezési kísérletei, melyek célja „fellelni azt a fogalomrendszert és azt a nézőpontot, amelynek segítségével, illetve amelyből kiindulva megérthető a rendszer természete” (9. o.). Vajda alapvető törekvése: túllépni a rendszer vonásainak és működési mechanizmusainak pusztá leírásán, s a kérdést az eredet felől közelíteni. Előrebo-csátva most e fönntartás nélkül méltánylandó módszertani pozíció távolról sem szükségszerű eredményét: a szovjet rendszer válasz „azokra a problémákra, amelyekkel az orosz társadalom birkózott azóta, hogy a modernizáció mint lehetőség egyáltalán napirendre került. [...] a szovjet szocializmus úgy oldotta meg az Orosz Birodalom modernizálását, hogy bizonyos alapvető orosz hagyományokkal, min-

* Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában*, Századvég, Budapest 1989

denekelőtt a történelme során kívülről mindig fenyegetett orosz nemzetnek az erős Oroszország iránti igényével nem került szembe.” (10. o.) Miután a válogatás már címe szerint is a Szovjetunióban ily módon kialakult „orosz szocializmus” közép-európai testetöltését taglalja, a rendszer Vajda interpretációja szerint tisztán orosz fogantatása szigorú konzekvenciákkal jár az Európa közepén elhelyezkedő, társadalomtörténetileg inkább Nyugatra húzó és az orosz történelemmel csak „érintőleges” kapcsolatot tartó országokban.

Erről szól a tanulmányok második csoportja, s tematikailag talán ide sorolható a másutt is publikált „Felelőtlen vázlat Közép-Európáról: nosztalgia vagy remény?” című tanulmány, amely egyébként inkább a 80-as évek második felében egyfajta szellemi-politikai divattá lett „Közép-Európa”-téma alkalmi, elsősorban aktuálpolitikai hangütésű reflexiója — eredetileg a *Századvég* tematikus számához készült, fölkérésre —, mint a „létező szocializmus” analízise. A tanulmányok harmadik csoportja az orosz szocializmus magyarországi változatának („kádárizmus”) elemzése, az ideáltípushoz valamint a magyar, illetve a kelet-közép-európai társadalomfejlődés hagyományaihoz és adottságaihoz való viszonyában. A „kádárizmus”-elemzés, valamint a nevezetes Bibó-émlékkönyvbe írott „Realizmus és lényeglátás” című tanulmányok azok, amelyek alighanem a leginkább helyhez és — főleg — időhöz kötöttek, rangjukat valószínűleg inkább az akkori politikai, mint a mai elméleti kontextusban találhatjuk föl.

Mielőtt rátérnénk a kötet legfontosabbnak ítélt gondolatmenetére, néhány szóban talán érdemes megemlékezni arról, hogy a tanulmányok a társadalomfilozófiától a mentalitás-történetig számos társadalomtudományi

diszciplína nézőpontját és eszköztárát alkalmazzák illetve mozgósítják, ami viszont — tekintve, hogy olykor egy tanulmányon belül is változik mindkettő — helyenként az érthetőség vagy éppen a gondolati koherencia rovására megy. Nyilván ennek is tulajdonítható a kötet szerkesztésének — sajtó alá rendezte Gyurgyák János — helyenként nem teljesen érthető logikája.

Lássuk ezek után hogyan és miből áll össze az „orosz szocializmus” koncepciója a kötetben. A szocializmus „eloroszosítása” egy Castoriadis-kötet (*Devant la guerre*, Fayard, Paris 1981) elemzése kapcsán, a francia szerző kérdésföltevéseinek átvételével kezdődik; azzal ti., hogy ő, a szovjet társadalom belső nehézségeitől eltekintve, a Szovjetunió sikereinek okait kutatja. E sikerek a haditechnika kifejlesztése, egy globális hatalmi potenciál kiépítése és bizonyos harmadik világbeli pozíciók megszerzése lennének. Ebben az összefüggésben „a szovjet társadalom a maga inherens céljait tekintve a leghatározottabban jól funkcionál, mert működése jól szolgálja azt az *egyetlen célt*, amelynek az utóbbi évtizedekben egész struktúrája is alárendelődött: a szocializmus világméretű győzelmének jelszávába burkolt szovjet — pontosabban orosz — *világhegemóniát*” (35. o.). A marxizmus és egy meghatározott történelmi hagyomány találkozásáról van szó, megfelelően Vajda azon hangsúlyozott intenciójának, miszerint a „létező szocializmus” konkrét formáinak elemzésénél az eddiginél nagyobb mértékben kell támaszkodni a nemzeti és a regionális történelemben kialakult hagyományokra. Ennek megfelelően a minta, az orosz szocializmus az orosz történelem szerves folytatása. Az ezzel kapcsolatos, megválaszolandó kérdések egyike, hogy vajon a XIX. század legfejlettebb

társadalmainak kritikai elemzéséből kinőtt társadalomelmélet miatt éppen a kor „európai mércével” mérve legelmaradottabb országában „igazolódott”. Vajda tézise: „a marxí elmélet radikális értelmezése, kifejtése csak azokban az országokban válhat „anyagi erővé”, amelyekben a „polgári társadalom” egyáltalában nem, vagy csak csíra formában alakult ki” (66. o.). Ennek oka a marxizmusban megőrzött hegei örökség, közelebbről a közvetítetlen totalitás-elv, amely nem vesz tudomást az emberi együttlétezés Nyugat-Európában kialakult, közvetítésekben gazdag formáiról, s így megvalósítására egyedül ott van lehetőség, ahol ezek a közvetítések még egyáltalában nem léteznek. Ez az ország lenne Oroszország, amely még a századfordulón beindult kapitalizálódás ellenére is egy keleti típusú abszolút hatalom és a strukturálatlan bornírt közös-ségek viszonyában írhatók le. Az ezen alapuló struktúra-elemzés Vajda szerint alkalmatlan a társadalom komplex leírására, s kiegészítendő az adott társadalomra jellemző személyiség-struktúra és az ezekben gyökerező magatartás-forma-változások vizsgálatával. Ez utóbbi nézőpont alkalmazása például Oroszország esetében valószínűleg típusos különbségeket mutatna ki az „emberek viszonya a hatalom-hoz” témában. Vajda e javaslata a politikai

szervezet/tulajdonforma kitüntetett szerepére épülő — marxí indíttatású — társadalomelemzés meghaladására termékeny hozzájárulás lehet egy strukturális szempontú elemzéshez. Ugyanakkor nem látszik lehetetlennek a szociológia, szociálpszichológia, kultúrtörténet stb. ilyen szempontjainak beépítése egy komplex társadalomelemzésbe, amelynek természetes része maradhat az uralmi és tulajdonformák vizsgálata is.

Ami az „oros szocializmus” közép-európai „karrierjét” illeti, ha az előbbi „válasz a modern orosz történelem megoldatlan problémáira”, akkor eléggé kézenfekvően nem lehet válasz az eltérő történelmi pályát befutott közép-európai nemzetek amúgy ugyancsak megoldatlan problémáira. Hogy ténylegesen mennyire nem adekvát válasz, azt Vajda számos finom elemzésben mutatja be: a régióban félig-meddig kifejlődött polgári társadalom „szabadságharcát”, jogainak visszavételét az államtól egy olyan modellben, amelynek mozgástere — legalábbis a végkifejlet felől nézve — a totalitarizmustól legfőljebb a pater-nalizmusig tartott.

Közép-Európát tehát nem lehetett kelet-europaizálni. Hogy a fordítottja sikerül-e, ez napjaink egyik nagy kérdése.

BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

- Alekseeva, Ekaterina A.: *Racional'nost' i soznanie : istoriko-teoreticeskij ocerk problemy obosnovania racional'nosti*. Minks : Nauka i Tehnika, 1991. — 93 p.
- Amsterdamski, Stefan: *Between history and method*. Dordrecht : Kluwer, 1992. — 224 p.
- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung : Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1992. — 487 p.
- Aron, Raymond: *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, 1991. — 287 p.
- Bauermann, Rolf-Gerlach, Hans Martin (hrsg.): *Studien zur Philosophie und Gesellschaftstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 12. Logik, Sprache, Philosophie. Ludwig Wittgenstein*. Halle : Univ., 1990. — 106 p.
- Blackmore, John (ed.): *Ernst Mach — a deeper look : documents and new perspectives*. Dordrecht : Kluwer, 1992. — 463 p.
- Caspart, Wolfgang: *Idealistische Sozialphilosophie*. Munchen : Universitas, 1991. — 322 p.
- Conche, Marcel: *Orientation philosophique*. Paris : PUF, 1990. — 290 p.
- Cuvillier, Armand: *Cours de philosophie*. Paris : Libr. Generale Franc., 1990. — 649 p.
- David, Zdenek V: *Bibliography of works in the philosophy of history 1983—1987*. Middleton : Wesleyan Univ. Pr., 1990. — 191 p.
- Derchain, Philippe: *Religion und Philosophie im alten Aegypten*. Leuven : Dep. Orientalistiek, 1991. — 412 p.
- Easthope, Antony: *British post-structuralism since 1968*. London : Routledge, 1991. — 255 p.
- Einstein, Albert: *Mein Weltbild*. Frankfurt a. M. : Ullstein, 1991. — 330 p.
- Frank, Manfred (hrsg.): *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1991. — 599 p.
- Furlez David J.: *The Greek cosmologists. Vol. 1. The formation of the atomic theory and its earliest critics*. Cambridge : C.U.P., 1989. — 220 p.

Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke ; 1—2*. Tuebingen : Mohr, 1990. — 494, 533 p. Gjertsen, Derek: *Science and philosophy. Past and present*. Harmondsworth : Penguin, 1989. — 296 p.

Goldzink Jean: Perry, Michael J.: *Morality, politics, and law*. New York : Oxford Univ. Pr., 1990. — 323 p.

Gould, James A.(ed.): *Classic philosophical questions*. Toronto : Merrill, 1989. — 591 p. Hall, Hal: *The road of freedom*. Ouray : Bright Diamond Publ., 1991. — 122 p.

Harris, John: *Wonderwoman and superman : The ethics of human biotechnology*. New York : Oxford Univ. Pr., 1992. — 271 p.

Hayek, Friedrich von: *Scientisme et sciences sociales : Essai sur le mauvais usage de la raison*. Paris : Plon, 1991. — 181 p.

Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen : Neske, 1990. — 275 p.

Jameson, Fredric: *Spätmarxismus : Adorno, oder Die Beharrlichkeit der Dialektik*. Hamburg : Argument, 1991. — 320 p.

Kelly, P.J.: *Utilitarianism and distributive justice : Jeremy Bentham and the civil law*. Oxford : Clarendon Pr., 1990. — 240 p.

Kreis, Rudolf: *Der Nietzsche-Mythos vom Erdenreich. Gegen Gottesmord und Erdzerstörung*. Frankfurt a.M. : Lang, 1991. — 372 p.

Lalande, Andre: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 1-2*. Paris : PUF, 1992. — 664, 665—1323. p.

Layzer, David: *Cosmogenesis : The growth of order in the universe*. Oxford : Oxford Univ. Pr., 1990. — 322 p.

Leduc, Guyonne: *Morale et religion dans les essais et dans les Melanges de Henry Fielding. 1-2*. Paris : Didier, 1990. — 931 p.

Leslie, John (ed): *Physical cosmology and philosophy*. New York : Macmillan, 1990. — 277 p.

Liehu, Heidi: *Sören Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*. Helsinki, 1990. — 327 p.

Linden, Marcel van der (Hrsg.): *Die Rezeption der Marxschen Theorie in den Niederlanden*. Trier : Karl-Marx Haus, 1992. — 504 p.

Martin, Richard M.: *Logical semiotics and mereology*. Amsterdam : Benjamins, 1992. — 282 p.

Milner, Andrew-Thompson, Philip-Worth, Chris: *Postmodern conditions*. New York : Berg, 1990. — 208 p.

- Nida-Rumelin, Julian: *Philosophie der Gegenwart : in Einzeldarstellung : von Adorno bis Wright*. Stuttgart : Kroener, 1991. — 659 p.
- Pascher, Manfred: *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck : Univ. 1991. — 107 p.
- Pasternack, Gerhard (hrsg.): *Zur späten Ästhetik von Georg Lukács. Beiträge des Symposiums in Bremen*. Frankfurt a.M. : Vervuert, 1990. — 211 p.
- Pindl-Büchel, Theodor: *Cusanus-Texte. 3 Marginalien. 3. Raimundus Lullus: die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den Schriften des Raimundus Lullus. Extractum ex libris meditationum Raymundi*. Heidelberg : Winter, 1990. — 50 p.
- Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 7.* Basel : Schwabe, 1989. — 1842 p.
- Ross, Werner: *Der angstliche Adler : Friedrich Nietzsches Leben*. München : Kastell, 1990. — 828 p.
- Rossi, Pietro: *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*. Milano : Il Saggiatore, 1991. — 413 p.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Les confessions I*. Paris : Livre de Poche, 1991. — 499 p.
- Sandkühler, Hans Jörg: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 1-4*. Hamburg : Meiner, 1990. — 981, 941, 995, 1021 p.
- Saunders, Simon-Brown, Harvey R. (ed.): *The philosophy of vacuum*. Oxford : Clarendon, 1991. — 291 p.
- Schmidt, Wendelin-Dengler, Martin (Hrsg.): *Wittgenstein und Philosophie*. Wien : Edition S, 1990. — 211 p.
- Schönthaler, Armin: *Emanzipation und Verantwortung. Zur Eigentümlichkeit der Aufklärungsphilosophie Ludwig Feuerbachs*. Innsbruck : Amos, 1990. — 79 p.
- Schuler, Robert M.: *Francis Bacon and scientific poetry*. Philadelphia : Phil Soc., 1992. — 65 p.
- Seeböhm, Thomas M.(hrsg.): *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie. Vorträge*. Mainz : Steiner, 1991. — 306 p.
- Simmel, Georg: *Sociologie et epistemologie*. Paris : PUF, 1991. — 238 p.
- Thines, Georges: *Existence et subjectivité : etudes de psychologie phenomenologique*. Bruxelles : Ed. l'Univ., 1991. — 249 p.
- Totok, Wilhelm: *Handbuch der Geschichte der Philosophie. 6*. Frankfurt a Main: Klostermann, 1990. — 853 p.

Trigeaud, Jean-Marc: *Humanisme de la liberté et philosophie de la justice. Tome 2.* Bordeaux : Biere, 1966. — 166 p.

Varela, Francisco J.-Dupuy, Jean-Pierre: *Understanding origins : Contemporary views on the origin of life, mind and society.* Dordrecht : Kluwer, 1992. — 320 p.

Wallace, William A.: *Galileo's logic of discovery and proof : The background, content and use of his appropriated treatises on Aristotle's posterior analytics.* Dordrecht : Kluwer, 1992. — 323 p.

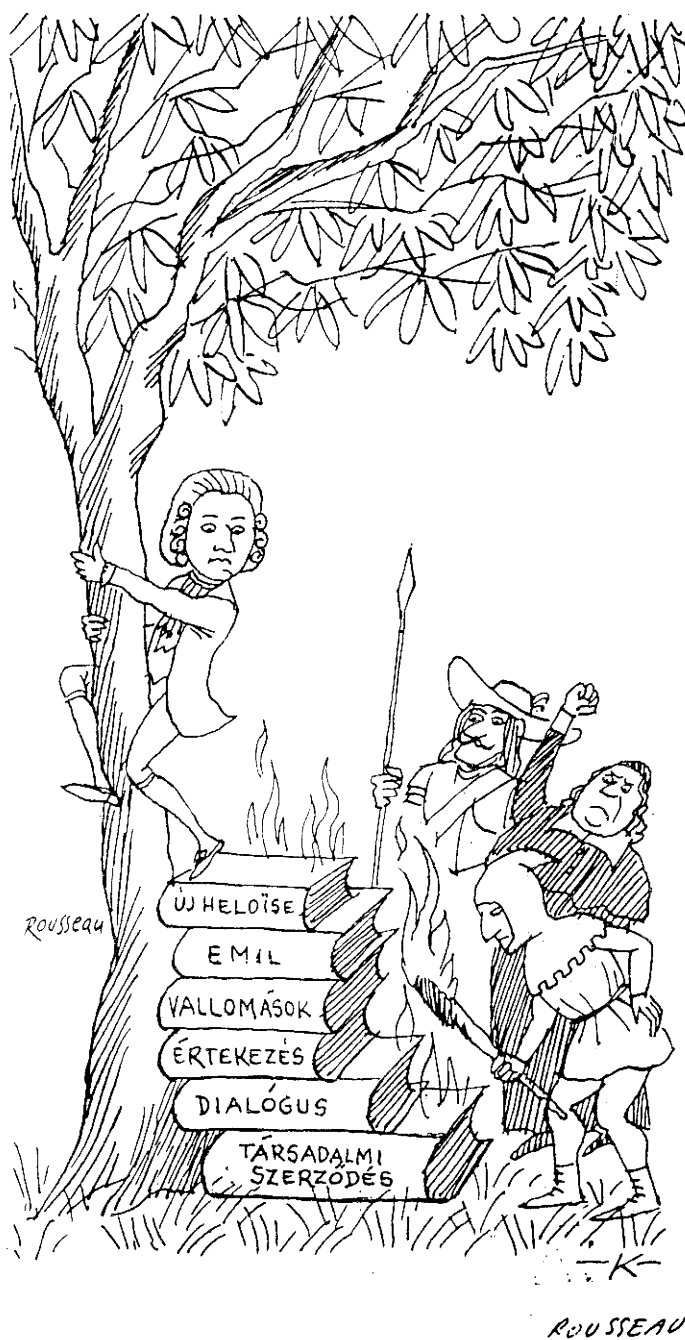
Williamson, Timothy: *Identity and discrimination.* London : Blackwell, 1990. — 173 p. Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften.* Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1991. — 142 p.

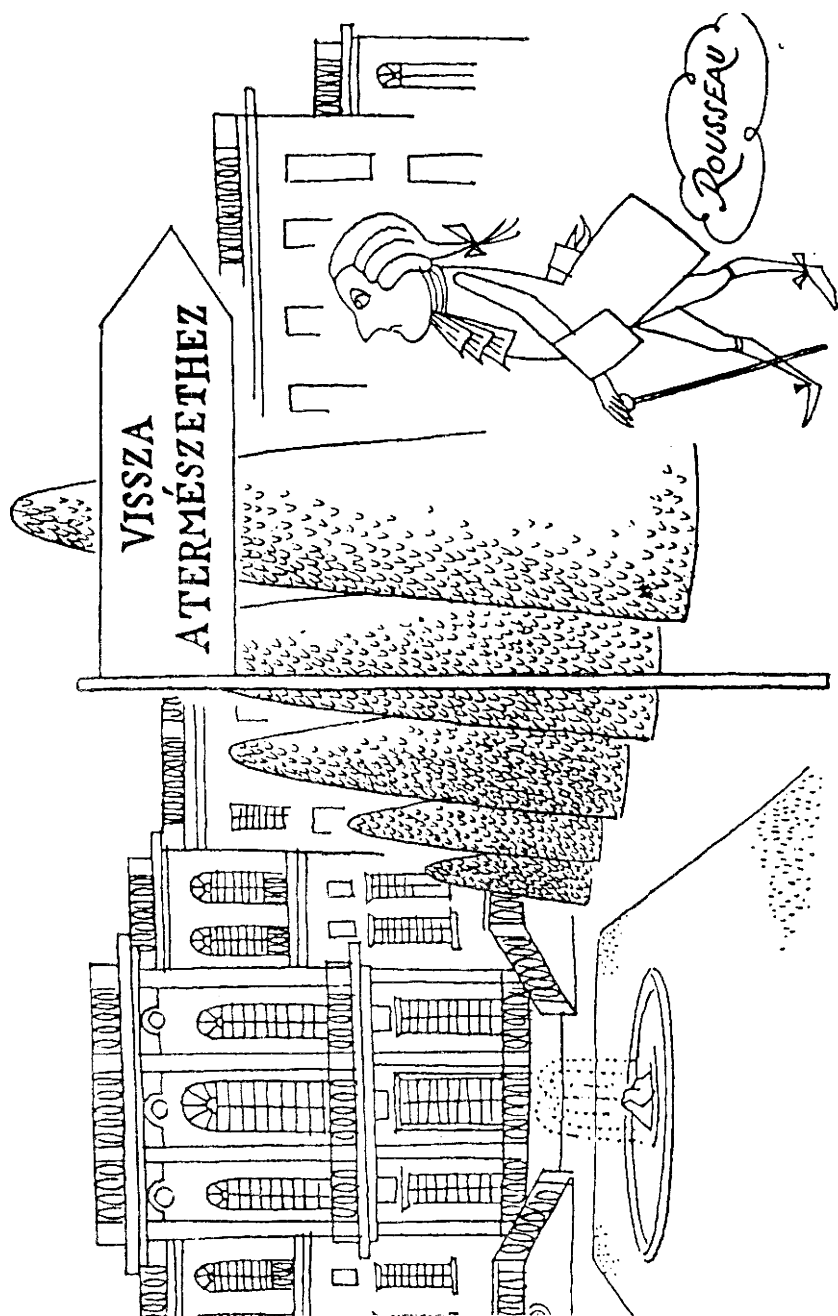
Witzany, Günther: *Transzendentalpragmatik und Existenz. Normenbegründung — Normendurchsetzung.* Essen : Blaue Eule, 1991. — 179 p.

Zuber, Rene: *Who are you Monsieur Gurdjieff?* New York : Arkana, 1990. — 82 p.

(Készült az MTA Filozófiai Intézetében az OSZK KC-től érkezett bejelentések alapján.)

Kaján Tibor két rajza





E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Földvári Sándor: Kossuth Lajos Tudományegyetem, Szláv Filológiai Intézet, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1 • *Gergye László*: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Irodalomtudományi Tanszékcsoport, 1052 Budapest, Piarista köz 1 • *Hell Judit*: Miskolci Egyetem, Társadalom- és tudományfilozófiai Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros; • *Frenyó Zoltán*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10 • *Jakab András*: Bessenyei Tanárképző Főiskola, 4400 Nyíregyháza, Sóstói út 30/a • *Máté Zsuzsanna*: Juhász Gy. Tanárképző Főiskola, 6701 Szeged, Boldogasszony sgt. 6 • *Meszerics István*: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Orosz Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1 • *Vermes Katalin*: 1172 Budapest, Tóalmás u. 12 • *Dörömbözi János*: 1143 Budapest, Hungária krt. 109 • *Kovács Ernő*: Pannon Agráregyetem, Georgikon Mezőgazdasági Kar, Társadalomtudományi Tanszék, 8361 Keszthely, Deák F. u. 16 • *Ördögh Csilla*: Magyar Rádió, 1800 Budapest, Bródy S. u. 5-7 • *Murányi Zoltán*: 1146 Budapest, Ajtósi Dürer sor 9 • *Ujszigeti Dezső*: Állatorvostudományi Egyetem, Társadalom- és gazdaságtudományi Tanszék, 1400 Budapest, Pf. 2 • *Perecz László*: Műszaki Egyetem, Jogtudományi Osztály, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3 • *Bán Ervin*: 1157 Budapest, Hevesi Gy. u. 93 • *Jobbágy József*: 6724 Szeged, Rókus krt. 5/b

Gabor Kiss: D-4600 Dortmund, Karolinenstrasse 9, Németország • *Vladimir Zahradník, Josef Oborný, Csámpai Ottó*: Bratislava, Visehradská 97 • *Ján Bodnár, Elena Városová*: Filozofický Ústav SAV, Bratislava, Klememsova 9, Szlovákia • *Larisa Liszjutkina*: Moszkva, ul. Kirovogradszkaja 16 • *Marija Hevesi*: Insztitut Filozofii RA, Moszkva, Volhonka 14, Oroszország • *Ladislav Hejdánek*: Filozofická fakulta UK, Praha, nám. J. Palacha 2 • *Karel Kosík, József Zúmr*: Filozofický Ústav ČAV, Praha, Jilská 1, Csehország • *Shlomo Avineri*: Hebrew University, Faculty of Social Sciences, Yerushalayim, Mount Scopus, Izrael • *Dionizy Tanalski*: Warszawa, ul. Walbrzyska 15, Lengyelország • *Antonino Infranca*: Fondi, Via Duccio Galimberti 16, Olaszország

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége megvételre keresi lapunk 1966. évi 5. számát.

CONTENTS

SÁNDOR FÖLDVÁRI: Cultural Spheres in Europe and the Isomorphism of Algebraic Structures	397
GÁBOR KISS: On the Notion of Nation	403
VLADIMÍR ZÁHRADNÍK—JOSEF OBORNÝ—CSÁMPAI OTTÓ: An Evaluation of the Work of Comenius as Compared with the Philosophy of His Time	420
LÁSZLÓ GERGYE: Kant's and Fichte's Influence on One of Ferenc Kazinczy's Epistles ..	434
JUDIT HELL: Kant-Reception, Nietzsche-Critique, Pascal-Renaissance. Frigyes Medveczky's Orientations	446
ZOLTÁN FRENYÓ: Philosophical Orientations, Christian Self-Interpretations. (Chapters from the Interwar Period of the Catholic Review)	473
ANDRÁS JAKAB: Babits and Heidegger. Contributions to Heidegger's Reception in the Hungarian Literature in the 20ies and 30ies	508
ZSUZSANNA MÁTÉ: Sándor Sík's Experience-Aesthetics	525
ISTVÁN MESZERICS: On the Context of <i>The Brothers Karamazov</i> in the History of Ideas	562
KATALIN VERMES: In this World Everything Happens to Me. The Problem of Theodiceia in the Philosophy of Berdjajev	590
LARISA LISJUTKINA: New Thinking and Alternative Consciousness — Problems of the Transitional Period in the West and East	612
LADISLAV HEJDÁNEK: On the Structure of the Moral Situation	632

DOCUMENT

KAREL KOŠÍK: What is Central Europe?	639
--	-----

REFLECTION

SHLOMO AVINERI: Towards a Socialist Theory of Nationalism	674
JÓSEF ZUMR: Sixty Years of Czech Philosophy	695
JÁN BODNÁR: The History of Philosophical Thought in Slovakia. An Introduction ...	710
ELENA VÁROSSOVÁ: Towards a Wider Context of the Philosophy of National Revival ..	715
JÁNOS DÖRÖMBÓZI: Philosophy of History and History of Philosophy in Three Issues of the 'Studia Filozoficzne'	720
DIONIZY TANALSKI: Philosophy in Poland before the Turn	727
ERNŐ KOVÁCS: Croatian Philosophy and the Croatian Philosophical Society	737
MARIJA HEVESI: Discussions about Marxism in the Russian Press	745
Éva Ancsel (1927—1993) From the Silence of History to the Last Paragraphs. Csilla Ördögh's Interview with György Gábor, Tamás Miklós and László Tengelyi	758

REVIEWS

ZOLTÁN MURÁNYI: <i>Idola tribus</i>	770
DEZSŐ UJSZIGETI: Quest for an Authentic Philosophical Past	773
LÁSZLÓ PERECZ: Changes in the Saint Crown Doctrine	775
ERVIN BÁN: The History of Russian Thought	779
ANTONINO INFRANCA: Dostoevsky or the Philosophy	781
JÓZSEF JOBBÁGY: A Central European Critique of Russian Socialism	784
Books Received	787
Two Graphics by Tibor Káján	791

VERMES KATALIN: „E világon minden velem történt”. A teodicea problémájának feloldása Nyikolaj Berdjajev filozófiájában	590
LARISZA LISZJUTKINA: Új gondolkodás és alternatív tudat — az átmeneti korszak problémái Nyugaton és Keleten	612
LADISLAV HEJDÁNEK: A morális szituáció struktúrájáról	632

DOKUMENTUM

KAREL KOSÍK: Mi Közép-Európa?	639
-------------------------------------	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

SHLOMO AVINERI: Egy szocialista nacionalizmus-elmélet felé	674
JÓZEF ZUMR: A cseh filozófia hatvan éve	695
JÁN BODNÁR: A szlovákiai filozófiai gondolkodás története. Bevezetés	710
ELENA VÁROSSOVÁ: A nemzeti megújulás filozófiájának átfogóbb kontextusáért	715
DÖRÖMBÖZI JÁNOS: Történelemfilozófia és filozófiatörténet a „Studia Filozoficzne” három évfolyamában	720
DIONIZY TANALSKI: Filozófia Lengyelországban a fordulat előtt	727
KOVÁCS ERNŐ: A horvát filozófia és a Horvát Filozófiai Társaság	737
MARIJA HEVESI: Viták a marxizmusról az oroszországi sajtóban	745

. * * *

Ancsel Éva (1927—1993) A történelem hallgatásától az utolsó bekezdésekig (Ördögh Csilla rádióbeszélgetése Gábor Györggyel, Miklós Tamással és Tengelyi Lászlóval)	758
---	-----

SZEMLE

MURÁNYI ZOLTÁN: Idola tribus (Tamás Gáspár Miklós: Idola tribus)	770
UJSZIGETI DEZSŐ: Az autentikus filozófiai múlt megteremtésének igénye (Dejiny filozofickéno myslenia na Slovensku, ed. Ján Bodnár)	773
PERECZ LÁSZLÓ: A szentkorona-tan alakváltozásai (Kardos József: A szentkorona-tan története 1919—1944)	775
BÁN ERVIN: Az orosz gondolkodás története (René Zapata: La philosophie russe et soviétique)	779
ANTONINO INFRANCA: Dosztojevszkij vagy a filozófia (Sergio Givone: Dostoevskij e la filosofia)	781
JOBBÁGY JÓZSEF: Az orosz szocializmus közép-európai kritikája (Vajda Mihály: Orosz szocializmus Közép-Európában)	784
Beérkezett filozófiai kiadványok	787
Kaján Tibor rajzai	791

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrásy út 45.), a *Fókusz Könyvárúházban* (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely)
kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű
összefoglalóval, lehetőség szerint **számítógépes lemezen is.**

1993/5-6

HARMINCHETEDIK ÉVFOLYAM

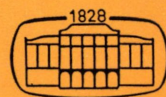
Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

HÖLDERLIN FILOZÓFIAI ÍRÁSAIBÓL ● KAPOSÍ D.: CLARE
ET DISTINCTE ● MEZEI B.: HUSSERL A FILOZÓFIA
KEZDETÉRŐL ● POKOL B.: HABERMAS JOGELMÉLETE ●
J. MARCUS & Z: TARR: A FRANKFURTI ISKOLA, FROMM
ÉS A ZSIDÓSÁG ● H. SCHNÄDELBACH: A FILOZÓFIA ÉS
AZ EMBERTUDOMÁNYOK

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR
MÁRTA, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE,
SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1993/5—6 TARTALOM

KAPOSI DOROTTYA: Clare et distincte	795
FEKETE LÁSZLÓ: Nyelv, megismerés és világrend a XVII. század természetszemléletében	815
ÖRDÖGH ÉVA: A történelem mint új tudomány (avagy észrevételek a történelem tudományosságáról Giambattista Vico gondolkodásában)	849
MEZEI BALÁZS: Egy csapásra (Husserl, Scheler, Brentano és a filozófia kezdetek)	871
POKOL BÉLA: Habermas jogelmélete	889
TARNAY LÁSZLÓ: Metaelmélet és/vagy etika. Emmanuel Levinas filozófiájának tudományelméleti vonatkozása	911
ZÁSZKALICZKY PÉTER: Utilitarista érvelésmódok modern bioetikai problémák megoldási kísérleteinél	937

A szám elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,
Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:
1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

CLARE ET DISTINCTE*

KAPOSI DOROTTYA

Dolgozatomban egy olyan kérdéssel szeretnék foglalkozni, amelyet Descartes filozófiai rendszerében az egyik legizgalmasabb problémának tartok, nevezetesen: mi az igazság kritériuma? A kérdés döntő jelentőségű, hiszen Descartes bevallott célja az igazság kutatása: „Legfőbb kívánságom mindig az volt, hogy megtanuljam az igazat megkülönböztetni a hamistól”¹; ezenkívül az *Értekezés* teljes címében is megjelenik ez a cél.

Az előbbi kérdésre azonban nem lehet kielégítő választ adni a descartes-i rendszerben mindaddig, amíg nem találunk egy igaz kijelentést. S ha már egyet találtunk, azt is megmondhatjuk, mitől igaz ez a kijelentés, tehát mi az ismérve, mi a kritériuma e kijelentés igazságának — amiből aztán majd általánosíthatunk: mi a kritériuma egy kijelentés igazságának.

Ezt a gondolatmenetet követve először az első kijelentés megtalálásának körülményeivel fogok foglalkozni, majd azután térek rá a tulajdonképpeni igazságkritérium, a *clare et distincte* belátás követelményének elemzésére.

* Megkülönböztetett köszönettel tartozom Altrichter Ferencnek azért a segítségért, amellyel hozzájárult írásom e végleges formájához. A *clare et distincte* egy lehetséges új fordítását közösen dolgoztuk ki.

¹ *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről*, továbbiakban *Értekezés* in: Descartes: Válogatott filozófiai művek (röviden Vfm 163—211. o.), ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1980., 172. o., AT VI. 10. o. Dolgozatomban az *Értekezés*en kívül Descarteskövetkező műveivel fogok még részletesen foglalkozni: *Elmélkedések a metafizikáról*, továbbiakban *Elmélkedések*, ford. Alexander Bernát, Franklin, Bp. 1881. és *Szabályok az értelem vezetésére*, továbbiakban *Szabályok*, Vfm 95—163. o. Az eredeti nyelvű Adam-Tannery-féle kritikai kiadásra a szokásos módon, AT után kötetszám és oldalszám megadásával hivatkozom.

I.

Először is szeretném megfogalmazni néhány kérdésemet az első igaz kijelentés kapcsán, amely, mint tudjuk, Descartes számára a *cogito, ergo sum* igazsága illetve bizonyossága².

Kérdéseim a következők:

1. Mi vezette Descartes-ot a *cogito, ergo sum* igazságához mint kiindulópontoz?
2. Mi a viszonya e tétel igazságának a matematikai igazságokhoz?
3. Miért élvez velük szemben prioritást a *cogito*?

Az 1. kérdés megválaszolása előfeltételezi a híres mondat interpretációját, amelyre már annyian vállalkoztak, hogy én most csak összefoglalom azokat az eredményeket, amelyeket a legfontosabbnak tartok ezzel kapcsolatban³: a descartes-i filozófia alapelve nem lehet következtetés — sem szillogizmus formájában, egy rejtett premissza (*bármí, amí gondolatokat gondol, van*) hozzáadásával, sem a középkori *non entis nulla sunt predicata* (nem-létezőkről nem állíthatunk semmiféle predikátumot) elv fölhasználásával —, hiszen akkor nem lenne alapelv, nem lehetne kiindulópont. Mégis kényszerítő erejű kell hogy legyen — ennek megfelelő Altrichter Ferenc interpretációja, amelynek lényege, hogy a *cogitónak* propozicionális tárgya van (azt gondolom, hogy *p*), és egy ilyen főmondatnak alárendelt „vagyok” mellékmondat igazsága szükségszerűen következik a főmondat igazságából, mivel a tagadása ellentmondásos: az „azt gondolom, hogy nem vagyok” mondat inkonzisztens, ezért a „vagyok” szükségképpen igaz.⁴

Ez az interpretáció azt is megválaszolja, hogyan jutott el Descartes a mindenben való kételkedés útján ehhez a megállapításhoz: a konstrukció csak saját magam létezését tekintve szolgáltat abszolút bizonyosságot — bármí mást elgondolhatok, abból nem

² A kettő közti különbségre még visszatérek.

³ A témáról bővebben lásd Altrichter Ferenc: „Cogito, ergo sum”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1976/6. sz. A tanulmány a szerző más írásaival együtt nemrég jelent meg könyv alakban, Altrichter Ferenc: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban* címmel (röviden: *Észérvek*), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1993. Ezért az írásra a könyv lapszáma szerint fogok hivatkozni.

⁴ Egy másik interpretációs kísérlet tesz G. Szabó Zoltán „A descartes-i igazságkritérium és a „cogito”” c. cikkében, *Magyar Filozófiai Szemle* 1989/1. sz. 1—21. o. Ennek értelmében a *cogito, ergo sum* azt jelentené, hogy „valamit gondolok, tehát valami vagyok”. Bevallom, nem volt világos számomra a cikkben előforduló logikai levezetés és a parciális exisztencia fogalma, úgyhogy nem tudok érdemben hozzászólni. A „valami vagyok” fölfogás ellen súlyos érv a descartes-i szövegben előforduló „sum sive existo” kifejezés (vö. Altrichter: „Cogito, ergo sum”, 120. o. és „Aliquid sum”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1991/4—5. sz. 387—802. o.)

jutok ellentmondáshoz e tétel alapján. A módszer mögött pedig nem más húzódik, mint a logika kényszerítő ereje. Még akkor is, amikor a logikát becsmérő szavakkal illeti⁵ — a szillogizmus használatát támadja, majd a „logika sok szabálya helyett” választott négy főltétele is racionális gondolkodásra, logikára épül. A logika kényszerítő ereje az, amiről ha Descartes lemond, akkor az első állítása is értelmetlenné és értelmezhetetlenné válik.

Kérdéses ebből a szempontból a démon-argumentum értelmezése. A vita⁶ akörül alakult ki, vajon Descartes belefoglalta-e a logikai és matematikai igazságokat az univerzális kétely hatókörébe. És ezzel már benne is vagyunk a 2. kérdés sűrűjében. Én a kétely szempontjából határozottan elválasztanám egymástól a logikai és a matematikai igazságokat. Az utóbbiakról egyértelműen kimutatható az *Elmélkedések* szövegéből, hogy kétely illeti meg őket: „mit tudom én, nem intézte-e Isten úgy a dolgot, hogy

valahányszor kettőt s hármat összeadok, vagy a négyszög oldalait megszámitom, vagy valamely még könnyebb dologról mondok ítéletet — ha ennél könnyebbet el lehet képzelni —, hogy mindannyiszor tévedek?”⁷

Ez első látásra elég megdöbbenőnek tűnik föl, hát még ha hozzávesszük, hogy Descartes nemcsak filozófus, de kiváló matematikus is volt, s ezen a területen csupán csak akkora volt a jelentősége, hogy a matematika két új ágát indította útnak, a függvénytant és a koordináta-geometriát, amelyek azóta is a róla elnevezett koordinátarendszeren alapulnak⁸. Az *Értekezés* II. részéből egyenesen az olvasható ki, hogy

⁵ *Értekezés*, 176. o., AT VI. 17. o.

⁶ Vö. G. Szabó, i. m. és Altrichter: „Aliquid sum”.

⁷ *Elmélkedések*, 60. o., AT VII. 21. o.

⁸ Descartes módszertani törekvése új dimenziókat nyitott a matematikában. Többek közt neki köszönhetjük az algebrai kifejezések egyszerűbb leírását, de azt a fenomenális ötletet is, amely lehetővé tette, hogy geometriai kérdéseket algebrai úton válaszoljunk meg. Reformjának lényege az aritmetikai műveleteknek (tehát az összeadás, kivonás, szorzás és osztás műveleteinek) a geometriába vitele: ehhez a szakaszok között kell definiálni az aritmetikai műveleteket úgy, hogy eredményül szakaszt kapjunk. Természetesen a szakaszok közti összeadás és kivonás nem okoz különösebb nehézséget, de például két szakasz szorzatát a görögök területként értelmezték, három szakasz szorzatát térfogatként, ennél többtényezős szorzatot pedig már el sem tudtak képzelni a háromdimenziós térben; nem beszélve a szakaszok hányadosáról, amely egyáltalán nem volt geometriailag értelmezve. Descartes a problémát egy tetszőleges egységszakasz bevezetésével (és az ún. párhuzamos szelők tételének alkalmazásával) oldotta meg. Ebben az értelmezésben pl. az a^2 már nem területet jelent, hanem az a.a szakasz hosszát, és így az x^2 , x^3 sőt x^4 stb. is

a matematika igazságai példaként szolgáltak számára: „Amikor pedig meggondoltam, hogy mindazok közül, akik azelőtt a tudományos igazságot kutatták, csupán a matematikusok találtak néhány bizonyítást, azaz néhány biztos és evidens érvet, akkor bizonyos voltam benne, hogy azzal kell kezdenem, amit ők vizsgáltak.”⁹

Tehát mégis a matematika lett volna a kiindulópont? A *módszer* tekintetében minden valószínűség szerint igen. Egyébként az előbbihez hasonló megfogalmazásokat találunk a *Szabályok* ban is, Descartes korábbi módszertani művében: „a mások által megismert tudományok közül csupán az aritmetika és a geometria mentes a tévedés vagy a bizonytalanság minden hibájától”; vagy: „akik az igazsághoz vezető helyes utat keresik, csakis olyan tárggyal szabad foglalkozniok, amelyről az aritmetikai és geometriai bizonyításokkal egyenlő bizonyosságot szerezhetnek”¹⁰.

Hogyan lehetséges akkor, hogy Descartes egy olyan tudománytól „tanulta” az igazság fölismerését, amelynek igazságait mégsem fogadta el kiindulópontnak filozófiai rendszerében?

A kulcs az igazság és a bizonyosság közti különbségben van. Nézzük meg, milyen az a módszer, amely önmagában véve lehet helyes és igazsághoz vezető, még akkor is, ha bizonyos esetekben kétségbevonható kijelentésekhez vezet, némelykor pedig bődületes ostobaságok is kisülhetnek belőle. Mi más lehetne ez is, mint a logika? — mely a kijelentések tartalmától elvonatkoztat, és csak formáját adja meg a következtetéseknek. Vagyis csak azt mondja meg, hogy bizonyos kijelentések igazságából milyen más kijelentések igazsága következik, nem pedig azt, hogy a kezdeti kijelentések igazak-e vagy sem. Például a „minden prímszám zöld” és „a kettő prímszám” állításokból nyugodtan levonhatom „a kettő zöld” következtetést, anélkül hogy el kellene köteleznem magam bármiféle zöld számok ontológiai státusa mellett. Ha a „zöld” predikátumot értelmezem a számok halmazán — bár ennek semmi köze nem lesz az eredeti szín jelentéséhez —, mégis értelmes kijelentést kapok.

értelmezhetővé vált hosszúságként, ami lehetővé tette a függvényértékek valós tengelyen való ábrázolását. Erről bővebben lásd Sain Márton: *Nincs királyi út!*, Gondolat, Bp. 1986, 561—571. és 698. o. Descartes elgondolásának lényegét megismerhetjük a *Szabályok*-ból (XV—XXI. szabály), ezenkívül az *Értekezés* is utal rá: „Ilyképpen úgy gondoltam, kiveszem a legjobbat az elemző geometriából és az algebrából, s az egyiknek minden hibáját a másik által helyesbítem”, i. m. 178. o., AT VI. 20. o.

⁹ *Értekezés*, 177. o., AT VI. 19. o.

¹⁰ *Szabályok*, 100—101. o., AT X. 364. és 366. o.

A logikával szemben tévhit azt gondolni, hogy megmondja nekünk, mi az, ami igaz — erre ugyanis sosem képes. Kant igen szellemes hasonlattal él *A tiszta ész kritikájában* azokra nézve, akik azzal akarják a logikusokat sarokba szorítani, hogy nem tudják megválaszolni a „mi az igazság?” kérdését. Az ilyen kérdés képtelen feleletet szülni, s a helyzet „azt a nevetséges látványt szolgáltatja, hogy (mint a régiek mondták) az egyik megfeji a bakkecskét, a másik meg szitát tart alája”.¹¹ A logika egyrészt nem ismeretet ad, hanem módszert, másrészt ha az igazság a kijelentés tartalmára vonatkozik, azt a logika semmiképp sem szolgáltathatja, mert ez ellentmondana annak, hogy elvonatkoztat a tartalomtól.

E rövid kitérő után kanyarodjunk vissza a matematikai igazságokhoz. Eddigi elemzésünk alapján azt mondhatjuk, hogy bár a matematika kijelentései logikai láncra fűzhetők és egy axiomatikus rendszer minden követelményének eleget tesznek — tehát az építkezés módszere követendő példa —, azért vonhatók mégis kétségbe, mert a legegyszerűbb kijelentéseire (axiómáira)¹² nem lehet alkalmazni az ellentmondás elvét:

¹¹ Kant: *A tiszta ész kritikája* (ford. Alexander Bernát), Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, 74—75. o.

¹² A félreértés elkerülése érdekében megjegyzem, hogy axiómáknak a mai, modern szóhasználat értelmében azokat a matematikai alapállításokat nevezem, amelyeket nem bizonyítunk, amelyeket kiindulópontnak tekintünk. Az Eukleidész *Elemen*ben szereplő fogalmak — definíciók, posztulátumok és axiómák — ma már történelmi fogalmaknak tekinthetők, amelyek az eleai iskola vitastílusából fejlődtek ki. A vita elején rögzíteni kellett a fogalmak jelentését, amelyeket használni fognak (definíciók), megállapodtak, milyen kijelentéseket fogadnak el igaznak (nem kötelező jelleggel — ezek a posztulátumok), s felsorolták azokat a kijelentéseket, amelyeket mindenki kötelezőnek, „örökérvényűnek” tart (axiómák). Ez mai szemmel nézve némi pontosításra szorul, hiszen Eukleidész például egyszerűbb fogalmakat definiál bonyolultabbakkal, némelyik definíciója pedig nyugodtan lehetne posztulátum is. (Műve ezzel együtt is évszázadok próbáját kiállta, és csak az utolsó másfél században került kiigazításra.) Proklosz az V. században rendkívül fontos kommentárt írt az *Elemek*hez, amelyben az említett három fogalmat közösen alapelveknek nevezi (latinul: principiumok) — ezek nem szorulnak bizonyításra. De föltétlenül bizonyítani kell a belőlük következő tételeket (theorémákat). (Vö. Eukleidész: *Elemek*, ford. Mayer Gyula, Gondolat, Bp. 1983., Szabó Árpád előszava és I. Könyv.) A téma szinte kimeríthetetlenül érdekes, egyúttal azonban túl messzire visz az eredeti problémától. Figyelemre méltó azonban, hogy Descartes követi az eukleidészi — definíciók, posztulátumok, axiómák — fölosztást az *Elmélkedések*hez írt II. Ellenvetésre adott Válaszában (*Secundae Responsiones*, AT VII. 160—170. o.). Még érdekesebb, hogy három évvel későbbi, 1644-es művének címe: *Principia philosophiae* (A filozófia alapelvei).

tagadásuk nem ellentmondásos. Lehet, hogy igazak, de nem bizonyosak.¹³ Descartes pedig az igazságot a bizonyosság útján keresi. Különbséget kell tehát tenni igazság és bizonyosság között — ellentétük, a hamis és a bizonytalan csak abból a szempontból nem különbözik Descartes számára, hogy mindkettőt el kell vetni: „Ezentúl tehát, ha bizonyosságra s határozottságra akarok szert tenni a tudományokban, éppoly kevésbé szabad kétséges, mint határozottan nem igaz dolgokban hinnem.”¹⁴

Ez azt jelenti, hogy sem arra nem építhetünk, amiről tudjuk, hogy nem igaz, sem arra, amiről nem tudjuk, hogy igaz. Másképpen fogalmazva: csak arra lehet Descartes szerint szilárd építményt rakni, ami nemcsak igaz, de bizonyosak is vagyunk benne, hogy igaz.

Igazság és bizonyosság alárendelt viszonyban áll egymással, a descartes-i igazságkritérium egy lehetséges átfogalmazása szerint: „amiben bizonyos vagyok, az igaz”, de ez visszafelé nem áll. A bizonyosság megtalálásához nem elegendő rámutatni egy igaz állításra (mint a matematikai igazságok esetén), még az is kell hozzá, hogy az én számomra legyen bizonyos, hogy az állítás igaz. És ezért lehet bennük kételkedni.¹⁵

Ezt a szkeptikus álláspontot Descartes később visszavonja¹⁶, de a kérdés annyira kényes, hogy kiindulópont, „szilárd talaj” szempontjából a matematikai igazságok nem jöhetnek szóba.

A logikával azonban más a helyzet. Logika alatt természetesen nem szillogizmust vagy valamiféle bonyolult szabályrendszert értek (lehetségesek különböző logikai rendszerek is), hanem azt a követelményt, hogy bizonyos állításokból más állításokra következtethetünk — ennek érvényét Descartes sehol nem vonja kétségbe, még a démon-argumentumban sem. Ezen a ponton szeretnék kapcsolódni a már említett vitához.¹⁷ Az I.

¹³ Az előbbi két idézet a *Szabályok*ból nem ezt látszik alátámasztani — ez azonban szerintem Descartes korábbi meggyőződését tükrözi, amelyet a démon-argumentum megkérdőjelez. A matematika igazságaival szemben később sem egyértelmű az álláspontja.

¹⁴ *Elmélkedések*, 60. o., AT VII. 21—22. o.

¹⁵ Altrichter hívta föl figyelmemet annak hangsúlyozására, hogy egy matematikai tételt vagy bizonyítást kétféleképpen lehet kétségbe vonni: vagy a kiinduló alapállításokat tartja valaki érvénytelennek, vagy a logikai következtetési szabályokat. Én valamennyi idevonatkozó szövegrész alapján azt állítom, hogy Descartes csak az előbbieket kérdőjelezi meg, az utóbbiakat nem. A továbbiakban éppen erről lesz szó.

¹⁶ A démon-argumentum kapcsán: „...hogy kettő meg három több vagy kevesebb legyen ötnél; vagy más efféle, amiről világosan látom, hogy ellentmondást foglal magában”. *Elmélkedések*, 72. o., AT VII. 36. o.

¹⁷ G. Szabó szerint „a démon-hipotézis nem vonja kétségbe a legalapvetőbb logikai törvényeket” (i. m. 20. o.) — érvelésében az, hogy a „descartes-i kétely a dolgok létezésére irányul”, elég

Elmélkedés részeit idézem: „Föl akarom tehát tenni, hogy (nem az Isten, mert ő felette jó s az igazság forrása, hanem) valamely gonosz, éppoly furfangos mint hatalmas szellem, minden erejével azon volt, hogy megcsaljon”; majd: „ki fogom tanulni e nagy csaló minden csinját, s bármily hatalmas s furfangos legyen, nem fog rám tukmálhatni semmit”.¹⁸

Most eltekintek attól, hogy ez a furfangos csaló Isten vagy más nagyhatalmú lény¹⁹, a föltételezés ugyanis csak abból indul ki, hogy csalni képes, és a megtévesztésig igaznak tűnő dolgokat hitet el velem, amelyek amúgy hamisak is lehetnek. De hogy ennek ne lennének *szükségyszerű* következményei, az föl sem vetődik Descartes számára. E föltételezett csaló bármily aljas legyen is, bizonyos játékszabályok rá is vonatkoznak, sőt, ha nehezen is, de ki lehet tanulni piszkos fogásait. A démon végső impotenciája éppen abban áll, hogy a logika játékszabályait nem rúghatja fel. Ennek értelmében megkísérlem rekonstruálni a démon-argumentumot — logika nélkül e rekonstrukció nemhogy sikertelen, de hiábavaló vállalkozás is volna.

Annak bizonyítása, hogy ilyen csaló nem létezhet, indirekt úton történik. Tegyük föl, hogy van egy csaló, aki mindenben becsap minket. Ebből következik, hogy minden p állításra lehetséges, hogy „(azt gondolom, hogy p)&~p”. De van olyan állítás — a *cogito*-elemzésből jól ismert „vagyok” —, amelyre „(azt gondolom, hogy p)&~p” szükségyszerűen hamis. Ez ellentmondás, tehát a kezdeti feltétel ellenkezője igaz.

Persze a kezdeti föltétel ellenkezője még kétféleképpen lehetséges: vagy Isten nem gonosz és nem csal minket, vagy a föltételezett démon nem mindenható. Könnyedén rámondhatjuk, hogy Descartes az előbbi akarta bizonyítani, hiszen ezután hosszú érveket sorakoztat fel Isten létezésére és jóságára. De az utóbbit is megtaláljuk nála, sőt a cáfolatnál elsődlegesen arra épít, hogy ha létezik is e gonosz szellem, akkor sem tud mindenben becsapni minket.²⁰ Az *Elmélkedések*ben ezt olvashatjuk:

problematis. Altrichter szerint: „Bizonyos döntő fontosságú szövegrészek alapján azonban arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Descartes mindent — a logikát is — kétségbe vonhatónak ítél a démon-argumentum alapján. Más szövegrészek azonban mintha nem támogatnák ezt a konklúziót.” („Aliquid sum”, 397. o.)

¹⁸ *Elmélkedések*, 61. o., AT VII. 22—23. o.

¹⁹ Ennek eldöntésétől megóv Altrichter intelme, amely arra hívja föl a figyelmet, hogy Descartes a *summe potens* kifejezéssel jellemzi a démont, ami isteni attribútum; vö. „Aliquid sum”, 395. o.

²⁰ Ebben nem értek egyet Altrichterrel, aki szerint „Descartes soha, sehol nem próbál meg bizonyítani semmi ilyesmit”; uo. 395. o.

„Ha engem csal, akkor semmi kétség sem lehet aziránt, hogy én vagyok; csáljon csak, amennyit akar, amíg én azt gondolom, hogy valami vagyok. nem fogja eszközölhetni, hogy ne legyek semmi.”²¹

Hasonló megfogalmazással később is biztatja, „csáljon meg, aki tud”²², mert ez is csak azt támasztja alá, hogy én vagyok

Tulajdonképpen ez a 3. kérdésre adott válaszom: a *cogito, ergo sum* azért élvez prioritást minden más állítással szemben, mert ezt sikerült a logika garanciajegyével ellátni, a legkényszerítőbb törvény, a *reductio ad absurdum* elvének fölhasználásával Descartes mindenfajta szkeptikus érvének ez az állítás a próbaköve: a démon-argumentum kapcsán már megmutattam, miként értem ezt. Az álom-argumentum és a viasz hasonlat az érzékek útján való bizonyosságszerzést tagadja, de önmagam létezését egyik sem vonja kétségbe. Descartes műveiben a *Szabályok*tól az *Elmélkedések*ig észre lehet venni egyfajta előremozdulást az egyre agyafűrtabb szkeptikus érvek irányába, melyekkel saját építményét támadja – talán abból a célból, hogy az alapzat, ami megmarad, még szilárdabb legyen. Mindenesetre az a meggyőződése, hogy csak le kell ásni eddig az alapzatig, mindvégig megmarad

Összefoglalva, az eddigiek alapján a következőket mondhatjuk

- (1) Descartes nem vonja kétségbe a logikai igazságokat,
- (2) az igazság és a bizonyosság közti különbség kulcsfontosságú,
- (3) Descartes érvelésében releváns szerepet tölt be a matematika, amelynek kijelentései ugyan megkérdőjelezhetőnek de axiomatikus fölépítését a filozófiai rendszerre is érvényesnek tartja

A továbbiakban arra a kérdésre keresem a választ, mit is jelent a *clare et distincte* belátás követelménye, s hogyan kapcsolódik a kérdés az emberi tudáshoz.

II

Most, hogy végre raakadtunk egy kétségkívül igaz kijelentésre, föltehetjük a rá következő kérdést: mitől igaz ez a kijelentés? Descartes erre vonatkozólag általános szabályként fogalmazza meg a *clare et distincte* belátás követelményét:

²¹ *Elmélkedések*, 63. o., AT VII. 25. o

²² Uo. 72. o., AT VII. 36. o

„Ebből pedig azt vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el, mindaz, ami egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz”²³

Ez a jellemzés azonban így magában igen nomályos és képlekeny, amely által az igazság úgy tűnik, újra és újra kisiklik a kezünk közül. Hiszen ha valamit „világosan és határozottan” fogok föl, akkor mégis honnan tudom, hogy az világos és határozott? Az érzékek útján nem szerezhetek róla tudomást – ezellen szól számos szkeptikus érv például az illúzió- és az álom- argumentum, de már az I. Elmélkedés elején is kijelent Descartes, hogy „az érzékek néha megcsaltak s az okosság azt tanácsolja, hogy azokban kik csak egyszer is megcsaltak, többé ne bízunk meg teljesen soha”²⁴

Az abszolút vagy metafizikai bizonyosságot csak az a logikai konstrukció szolgáltatja, amelybe a *cogito, ergo sum* van belekényszerítve, ennek belátásához pedig csak a természetes észre van szükség, s így a racionális észhasználat az alapja ennek bizonyosságnak

De bajban vagyunk, mert egyáltalán nem mindenki számára lesz kétségtelenül igaz kijelentés, hogy Descartes azt gondolja, hogy létezik, tehát létezik. Nem véletlenül használ műveiben egyes szám első személyű alakot: nem is elsősorban egy személyes vallomás kifejezésére szolgál ez az alak, hanem komoly filozófiai indítéka van. Ugyanis így a „mi az, ami igaz?” kérdés is csak úgy vetődhet föl, hogy mi az, ami számomra igaz, vagy inkább: mi az, amiről abszolút bizonyossággal tudhatom, hogy igaz. Természetesen Descartes nem valamiféle szubjektív igazság megtalálására törekszik, sőt ellenkezőleg meggyőződése, hogy „minden dologról csak egy igazság van”²⁵, de ehhez mindenki a saját útján juthat el. A főnti bizonyosságot pedig mindenki a saját esetén láthatja be

Azzal, hogy Descartes kritériumot vezetett be az igazság fölismerésére, egy rendszer alapkövét kívánta letenni. A *clare et distincte* egy újabb, Boros Gábor-féle fordítása. A

²³ *Értekezés*, 186. o., AT VI. 33. o.

²⁴ *Elmélkedések*, 58. o., AT VII. 18. o.

²⁵ *Értekezés*, 178. o., AT VI. 21. o.

„világosan és elkülönítetten”²⁶ valamivel többet mond a két szó jelentéséről. A kifejezés bővebb magyarázatát találjuk a *Filozófia alapelvei* I. részében

„Ahhoz, hogy egy értelmi megragadáson (perceptio) bizonyos és kétségbevonhatatlan ítélet alapulhasson, nemcsak arra van szükség, hogy e megragadás világos legyen, hanem arra is, hogy elkülönített legyen. Világosnak azt a megragadást nevezem, amely a figyelmes elme előtt jelen van és nyilvánvaló: amiként azokról a tárgyakról mondjuk, hogy világosan látjuk őket, amelyek, mikor jelen vannak a figyelő szem előtt, a szemre elég erős és nyilvánvaló hatást gyakorolnak. Elkülönítettnek pedig azt nevezem, ami — amellet, hogy világos — minden más megragadástól olyannyira el van választva és olyannyira el van vágva, hogy egyáltalán semmit sem foglal magába, csak ami világos”²⁷

Ennek alapján azt a hipotézisemet kívánom alátámasztani, hogy Descartes a *clare et distincte* belátás követelményét egy axiomatikusan fölépíthető rendszer kritériumaként vezeti be. Egy ilyen rendszernek olyan alapkövekre van szüksége, amelyek megfellebbezhetetlenek, amelyeknek nem követeljük meg az igazolását, és amelyek egymástól függetlenek, nem vezethetők le egymásból. Vagyis azt fogadja el igaz kijelentésnek, ami *clare* — világosan, tisztán, intuitíve — belátható, s *distincte* — határozottan, elkülönítetten, más gondolatoktól és ítéletektől függetlenül — fölfogható, vagyis úgy, hogy az nem bontható és nem vezethető vissza más, egyszerűbb kijelentésekre. Tehát az igazságkritérium szolgáltat evidens, *per se* tudható, az intuíción által belátott független és biztos alapköveket, amelyekre a logikai következtetések révén, a dedukció biztos módszerével lehet szilárd épületet rakni. A dedukció, „vagyis egy dolognak a levezetése egy másikból [...], sosem hajtható végre rosszul, még az okoskodáshoz legkevésbé szokott értelem által sem”²⁸

A főnti követelmény nemcsak az ítéletekre, hanem a fogalmakra is vonatkozik. Az összetett ítéleteket és fogalmakat addig kell fölbontani és visszavezetni az analízis

²⁶ Descartes: *Értekezés a módszerről*, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, IKON Kiadó, Bp. 1992, 31. o. Érzésem szerint ugyanolyan nehéz visszaadni a jelentését ennek a kifejezésnek, mint a *cogitónak*. Kényes vállalkozás őket magyarra átültetni, mert vagy az eredeti jelentésükből veszítenek, vagy magyartalan lesz a fordítás; a „világosan és elkülönítetten” majdnem annyira idegen a nyelvtől, mint hogy „[azt] gondolom, tehát vagyok” — bár az előbbit még meg lehet szokni, az utóbbit képtelenség volna. Természetesen ilyen mesterséges összekapcsolás nem is jelent meg sehol.

²⁷ Descartes: *A filozófia alapelvei*, AT VIII 22. o. Boros Gábor fordítása; lásd 26. jegyzet

²⁸ *Szabályok*, 100. o., AT X. 365. o.

módszerével egyszerűbbekre, amíg el nem jutunk a tiszta és minden mástól független ítéletekhez, tiszta és független fogalmakhoz. Az álombeli történetek például nem tiszták és nem függetlenek más képzetektől, hanem zavarosak és minden összekeveredik bennük. Ellenben például a viasz fogalma – miután Descartes különválasztja a külső formától, mintegy „leveti róla ruháját” –, ami megmarad, „az nem látvány, nem is

tapintat vagy képzet, hanem egyedül elméleti belátás (*mentis inspectio*), mely lehet tökéletlen s zavaros, amilyen azelőtt volt, lehet világos s határozott (*clara et distincta*), amilyen most, aszerint amint figyelmem nagyobb vagy kisebb mértékben azon részre irányul, melyek benne vannak s melyekből áll”²⁹

Ahhoz, hogy interpretációm jogos alátámasztást nyerjen, meg kell néznünk a *clare et distincte* kifejezés – és lehetséges szinonimái – legkorábbi előfordulásait Descartes műveiben. Ez mutathatja meg ugyanis azt az utat, amelyet Descartes az igazságkritérium kialakításáig végigjárt. A titok nyitját a *Szabályok*ban kell keresnünk. Itt többször előfordul egy másik szóösszetétel, a *tiszta és egyszerű* (*purus et simplex*), amely vizsgálódásunk tárgya elé állított követelményként jelenik meg. Arra már korábban részletesen kitértem, hogy a matematika Descartes számára a filozófia példaképeként szolgál, s ennek az az oka, hogy „csakis ők [ti. az aritmetika és a geometria] foglalkoznak

olyan *tiszta és egyszerű* tárggyal, hogy egyáltalán semmi olyat nem tételeznek fel, amit a tapasztalat bizonytalanná tehetne, hanem teljesen az ésszerűen levezetendő következtetésekben állnak”³⁰

A metafizikai vizsgálódásainkban ezért a VI. Szabály arra tanít, hogy az abszolút és relatív viszonylatában mindig „a legmagasabb fokban abszolútot keressük”. Az abszolút az, ami „a kérdéses dolog *tiszta és egyszerű* természetét tartalmazza”. Relatív pedig az, „ami az abszolútra vonatkoztatható és bizonyos sor által belőle levezethető”³¹ Ebben a szembeállításban megint csak a fundamentumot képező axiómák és a rájuk vonatkozó tételek egymáshoz való viszonyát láthatjuk. De a folytatás még fontosabb dolgot árul el kérdésfeltevésünk szempontjából:

²⁹ *Elmélkedések*, 68. o., AT VII. 31. o.

³⁰ *Szabályok*, 100–101. o., AT X. 365. o. (Kiemelés tőlem K. D.)

³¹ Uo. 110–111. o., AT X. 381–382. o.

„csak kevés olyan *tiszta és egyszerű* természet van, amelyet első tekintetre és önmagában tudnánk intuitív módon megragadni, *nem valami mástól függően*, hanem vagy maguk a kísérletek által, vagy valamilyen bennünk rejlő világosság segítségével”³²

Tehát ami *egyszerű*, annak lényege abban áll, hogy más dolgoktól *független*. A fenti idézetben Descartes az emberi megismerés két fő törzsét is meghatározza: a tapasztalati és az ész által szerzett ismeretekre utal, amelyek a tudás alapját képezhetik. Mint tudjuk, Descartes később elveti az ismeretek kísérleti, azaz tapasztalati igazolhatóságának érvényességét, és a puszta észismereteket tartja a tudás egyedüli lehetséges fundamentumának.

Még két másik figyelemre méltó szóösszetétel fordul elő a *Szabályok*ban: *clare et evidenter*³³ a III. és *distincte et perspicue*³⁴ a IX. Szabályban. A későbbi művekben elterjedté vált kifejezés, a *clare et distincte*, amelyet Descartes végül az igazságkritériumba is beépített, először a XI. Szabályban ölt alakot: „a szellem intuíciójához két dolog

szükséges: mégpedig egyrészt az, hogy a kijelentést tisztán és függetlenül (*clare et distincte*) belássuk, másrészt viszont az, hogy az egészet egyszerre és ne egymás utáni lépésenként (*successive*) fogjuk fel”³⁵

Az imént idézett XI. Szabályban Descartes az egyik dolognak a másiktól -- intuícióval végrehajtott vagy történő -- egyszerű levezetéséről beszél. Még ugyanezen a helyen pontosítja az „intuíció” két különböző értelemben való használatát (és ezzel kapcsolatban visszautal a harmadik és hetedik szabályára). Az egyik értelemben az intuíció a legegyszerűbb és evidens dolgok tiszta mentális belátását jelenti, szemben a dedukcióval, amellyel a nem evidensen adódó tételeket bizonyítjuk illetve látjuk be, „egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által”³⁶ Másrészt viszont magához

³² Uo. 111. o., AT X. 383. o. (Kielemlése tölem K. D.)

³³ Uo. 101. o., AT X. 366. o.

³⁴ Uo. 121. o., AT X. 400. o. A magyar fordítás itt kissé félrevezető, hiszen „határozottan és világosan” szerepel benne, pedig ez még nem „distincte et clare”, bár kísértetiesen hasonlít rá. A „perspicuus” elsődleges értelemben átlátszót jelent, átvitt értelemben viszont a szó jelentése valóban tiszta, világos, szemmelátható, érthető.

³⁵ *Regulae*, AT X. 407. o. (saját fordítás), megfelelő rész: *Szabályok*, 126.o. Szemere S. fordításában a mondat több szempontból is problematikus

³⁶ *Szabályok*, 103. o., AT X. 369 o

a dedukcióhoz is a szellem intuíciója szükséges.³⁷ Az intuíció tehát Descartes számára nem más, mint tiszta, elméleti belátás, olyan, amilyennel egyrészt az evidens egyszerű (*clare et distincte* fölfogható) állításokat, másrészt a következtetési szabályokat látjuk be.

Az eddigiek alapján láthatjuk, hogy a *clare et distincte* (vagy franciául *clairement et distinctement*) belátás eddigi magyar fordításai nem elégitik ki e kifejezés megértésének követelményét, ugyanis nem adnak számot arról, hogy miért éppen ezeket a szavakat tartotta Descartes relevánsnak a keresett — és megtalálni vélt — igazság szempontjából. A *clare* esetében könnyebb a helyzet: ezt a szót a tradíció *tisztán*nak illetve *világos*nak fordítja. Én a *tiszta* jelentését preferálom a *világossal* szemben, mert erősebb és ezért közelebb áll Descartes intenciójához, hogy a követelmény kényszerítő erejű legyen, valamint olyasmit fejezzen ki, ami semmilyen érzéki ítéletre nem támaszkodik, csak mentális belátásra szorul. A *distincte* már nagyobb fejtörést okoz: hogy lehet ezt egyáltalán átültetni a mi nyelvünkre? A régebbi — Szemere Samutól és Alexander Bernáttól származó — fordításokban szereplő *határozottan* ugyan köznyelviileg értelmes, szép magyar szó, csak éppen nem tartalmazza a distinkció jelentését, amelyet pedig az igazságkritérium megkövetel az ítéletektől és fogalmaktól. Tartalmasabb, de kevésbé szép szó az *elkülönítetten* — Boros Gábor fordítása —, bár furcsaságával legalább fölhívja magára a figyelmet, hogy elgondolkodjon rajta az ember: vajon mit is akart mondani Descartes ezzel a kifejezéssel? Mint látjuk, a válasz nem egyszerű. Már csak azért sem, mert a *distincte* szónak nincs igazi magyar megfelelője.

Mivel minden fordítás egyben állást is foglal illetve értelmezi az adott szöveget, ezért egy új interpretáció szintén új fordítási megoldást igényel, amelyre ezúttal javaslatot szeretnék tenni. Javaslatom Descartes érvelésével és filozófiai rendszerével konzisztens, azonkívül a köznyelvi érthetőség szempontjából is megállja a helyét. Eszerint a *distincte*: a más gondolatoktól és ítéletektől *független* belátás követelménye. Tehát igaz Descartes szerint mindaz, amit *clare et distincte*, azaz *tisztán és függetlenül* fogunk fel. A *független* szó néhol esetleg kiegészítésre szorul: mástól független, minden mástól független, gondolatoktól és ítéletektől független fölfogást vagy belátást jelent.

A fordítás további előnye, hogy jól összhangba hozható az axiómák logikai függetlenségével. Sőt, a függetlenség nemcsak az axiómákra, azaz evidensen elfogadott igaz állításokra illetve kijelentésekre vonatkozik, hanem azokra a pontosan definiált és használt fogalmakra (ideákra) is, amelyekről az igaz kijelentéseket tesszük. Vagyis egy szubjektum—predikátum típusú állítás csak akkor lehet tisztán és függetlenül belátható,

³⁷ *Szabályok*, 126. o., AT X. 407. o.

ha a benne szereplő szubjektum — fogalom, idea — szintén tiszta és független. Ez a meglátás az *Elmélkedések* egész gondolatmenetére és építkezésére is magyarázatot ad. A II. Elmélkedésből már idézett viasz fogalmának elemzése — amelyre a *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* megfogalmazása után kerül sor — mintapéldája annak, hogy hogyan kell egy fogalmat megszabadítani minden összetételtől és minden olyan homályosságtól, amely bizonytalan ítélet- és fogalomalkotásból — például az érzékekre támaszkodó tapasztalatból — származik. A III. Elmélkedés ezek után állítja fel az igazságkritériumot — a tiszta és független belátás vagy fölfogás követelményét —, majd sorra veszi a testekre vonatkozó tiszta és független fogalmakat: „ilyen a szubsztancia, a tartam, a szám és több efféle.”³⁸ Ezek azonban magától az elmétől nem függetlenek, „minthogy ezek nem egyebek, mint a szubsztancia bizonyos modusai s én magam szubsztancia vagyok”³⁹ Az az idea, amely teljesen tiszta és független (*maxime clara et distincta*): a végtelen szubsztancia ideája, vagyis Isten ideája. Ezt Descartes a következőképpen definiálja: „Isten alatt végtelen, örökkévaló, változhatatlan, független, mindentudó szubsztanciát értek, mely engem s minden egyéb létező dolgot (ha egyáltalán van) teremtett.”⁴⁰ Ez az idea, mivel *maxime clara et distincta*, ezért igaz, „még ha képzelhetném is, hogy ily lény nem létezik, mégsem képzelhetném azt, hogy fogalmában nincs valóság, amint ezt az *imént* a hidegség fogalmáról állítottam”.⁴¹

Descartes tehát nem tesz mást, mint Isten *clara et distincta* ideáját meghatározza azaz definiálja, majd az Isten ideájáról tett kijelentésről — ti. hogy Isten létezik — mutatja meg az V. Elmélkedésben, hogy az *clare et distincte* belátható, tehát szükségképpen igaz.⁴²

Persze Isten fogalmának valósága és Isten valóságos léte nem különül el mindenhol következetesen egymástól, azért mert kísért az anselmusi tradíció az olyan kitételekben, mint amilyen az istenségre vonatkozó fogalomról szól: „amelyben semmi sincsen csak

³⁸ *Elmélkedések*, 78. o., AT VII. 44. o.

³⁹ Uo. 79. o., AT VII. 45. o.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 80. o., AT VII. 46. o.

⁴² Fölvetődhet a kérdés, nem követ-e Descartes épp fordított sorrendet a *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* esetében. Ugyanis ott előbb állítja — a *cogito, ergo sum*-mal — az *ego* abszolút bizonyos létezését, s azután definiálja az *ego* fogalmát a *sum res cogitans* kijelentéssel. Ennek a kérdésnek az elemzése meghaladja e tanulmány kereteit.

lehetőség szerint, hanem minden tényleg s valósággal van”;⁴³ vagy: „nálánál tökélete sebb vagy csak hozzá hasonló lényt gondolni, de még képzelni sem lehet”.⁴⁴

Az istenérvek Isten különböző attribútumaira épülnek, arra hogy Isten tökéletes, Isten végtelen, Isten az igazi létező. Valójában csak a harmadikra épülő, az úgynevezett ontológiai istenérv bizonyítja Isten létét — ezért is ez a legutolsó. Az első kettő a tökéletes és végtelen szubsztancia ideájának — e *maxime clara et distincta* ideának valóságos voltát kívánja alátámasztani⁴⁵

III

A fenti elemzéssel még nyitva maradt egy kérdés, az igazság, a metafizikai bizonyosság és a *clare et distincte* belátás közti logikai prioritást illetően

Nézzük meg, hogy hogyan értelmezi Descartes magát a bizonyosságot az *Ellenvetések* második sorozatára adott *Válaszában*.

„Márpedig ezek között a [ti. a *clare et distincte* belátható] dolgok között olyan tiszták és olyannyira egyszerűek vannak, hogy lehetetlen úgy gondolnunk rájuk, hogy ne higgyük őket igaznak: például hogy én, amíg gondolkodom, létezem, vagy hogy az egyszer véghezvitt dolgok nem lehetnek nem véghezvittek, és ehhez hasonló, amelyekről nyilvánvaló, hogy tökéletes bizonyosságot foglalnak magukba. Ugyanis nem kételkedhetünk ezekben a dolgokban, hacsak nem gondolunk rájuk; de nem gondolhatunk rájuk, csak akkor, ha igaznak hisszük őket, mint már mondtuk; tehát nem kételkedhetünk bennük, csak akkor, ha igaznak hisszük őket, ami azt jelenti, hogy soha nem kételkedhetünk bennük”⁴⁶

Bár az idézett részben Descartes csak példaként hozza föl az általa tökéletesen bizonyosnak elfogadott állításokat, de a gondolatmenetből kitűnik, hogy bizonyításuk indirekt úton történne. Vagyis akkor és csak akkor nem kételkedhetem egy dolog igazságában, ha ellentétéből lehetetlenség, ellentmondás, *absurdum* következne

⁴³ *Elmélkedések*, 81. o., AT VII. 47. o.

⁴⁴ Uo. 81. o., AT VII. 48. o.

⁴⁵ Annak a heroikus vállalkozásnak, mely Isten létének logikai szükségszerűségét akarja bizonyítani, tragikomédiája végighúzódik a filozófia történetén. Az ontológiai istenérv elemzéséről lásd Altrichter: „Fogalom és lét: logikai út ill. logikai zsákutca Istenhez”. in: *Észérvek*. 27—70. o.

⁴⁶ *Secundae Responsiones*, AT VII. 145—146. o.

Azonkívül burkoltan szerepel az idézetben az a meghatározás, hogy tökéletesen bizonyosnak lenni valamiben ugyanazt jelenti, mint hogy lehetetlen kételkedni az adott dologban. Viszont amiben lehetetlen kételkedni, az lehetetlen, hogy hamis legyen, ezért az szükségképpen igaz.

Az előbbiekből következően: ha abszolút bizonyos vagyok benne, hogy *p* igaz, akkor *p* igaz. Másképpen: csak akkor lehetek bizonyos *p* igazságában, ha *p* igaz.

A megfordítás hiábavalóságára könnyen lehet találni ellenpéldát. Azaz *p* igazságából egyáltalán nem következik, hogy bizonyos is vagyok *p* igazságában. Például lehet, hogy most Wilmingtonban süt a nap, de nekem erről fogalmam sincs. Tehát a „most Wilmingtonban süt a nap” (megfelelően interpretált) kijelentés igazsága nem implicálja azt, hogy én bizonyos vagyok e kijelentés igazságában. Descartes az ilyen állítást csak akkor fogadja el igaznak, ha talál olyan *clare et distincte* belátható állítást, amelyből a biztos dedukció útján levezethető a kérdéses állítás igazsága.

De ezzel még mindig nem jártunk a kérdés végére. Amikor Descartes igazságkritériumáról beszélünk, és azt az ítéletekre nézve azonosítjuk a *clare et distincte* belátással, akkor mindenekelőtt pontosítani kellene, hogy vajon az igazság szükséges vagy elégséges föltételéről van-e szó. Descartes elmékedéseiből egyértelműen kiderül, hogy a *clare et distincte* belátás az igazság elégséges föltétele. Hiszen ez „nem lenne elegendő (non sufficeret) biztosítéka számomra az igazságnak, ha valaha is megtörténhetne, hogy valami, amit ugyancsak *clare et distincte* belátok, hamis lehetne”.⁴⁷ Vagyis elegendő valamit tisztán és mindentől függetlenül belátnom ahhoz, hogy az igaz legyen.

Emellett azonban még az is igaz, hogy a *clare et distincte* belátás szükséges és elégséges föltétele annak a bizonyosságnak, amelyet a legegyszerűbb kijelentések igazságáról szerezhetünk.⁴⁸ Ezzel kapcsolatban az *Értekezés* II. részében fölállított négy szabály igazíthat el bennünket. Az első szabály arra tanít, hogy „semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami olyan tisztán és függetlenül áll elmém előtt, hogy semmi okom kétségbe vonni”.⁴⁹ Másképpen: csak olyan állítást foglalhatok ítéleteimbe, amit elmém tisztán és függetlenül belát, amiben tehát nem kételkedhetek. De vajon minden bizonyosság szükséges feltétele az igazságkritérium? Mi a helyzet az összetett kijelentésekkel?

⁴⁷ *Meditationes*, AT VII. 35. o.

⁴⁸ Mivel az előbbi idézet „engem biztosít” az igazságról, ez már tartalmazza a bizonyosság elégséges föltételét.

⁴⁹ *Értekezés*, 177. o., AT VI. 18. o

Szeretném arra irányítani a figyelmet, hogy Descartes módszertanilag egészen másképpen foglalkozik az összetett kijelentések, azaz tételek igazságának kutatásával. Második szabálya azt mondja, hogy minden problémát bontsunk fel annyi részre, amennyire az egyáltalán lehetséges.⁵⁰ Vagyis addig nem foglalkozhat az összetett kijelentések igazságával, amíg fundamentumot keres — a bizonyítandó tételek (tehát az összes összetett kijelentés) igazságát csak azután lehet vizsgálni majd a dedukció módszerével, ha az alapok biztosan és szilárdan állnak.

Ezek szerint a *clare et distincte* belátást tekinthetjük definíciónak is, amelyre véleményem szerint azért van szükség, hogy explicite kimondjuk, mikor tekintünk valamit abszolút és metafizikailag bizonyosnak. Descartes tehát akkor és csak akkor fogad el egy egyszerű állítást abszolút és metafizikailag bizonyosnak, ha az *clare et distincte* belátható, azaz tiszta és minden mástól független, kétségbevonhatatlan ítéleten alapul.⁵¹

IV.

Descartes az igazságkritériummal kísérletet tett arra, hogy egy racionálisan fölépülő, logikailag és metafizikailag megalapozott rendszert alkosson. Ehhez persze nem elegendő egyetlen alapkő — így épül a rendszer végül is három *clare et distincte*, azaz tisztán és minden mástól függetlenül belátott kijelentésre: *cogito, ergo sum, sum res cogitans* és *Deus est*.

A rendszer egyik szépséghibája az Arnauld-féle körbenforgás, amelynek legfőbb bűnrésze az igazságkritérium: a *cogito, ergo sum* — és a *sum res cogitans* — abszolút bizonyossága alapján állítja fel Descartes e kritériumot, majd a kritérium alapján belátja a *Deus est* szükségességét — de a kritérium kritériumaként éppen Isten létét jelöli meg:

„maga az, amit az imént szabálynak vettem — ti. hogy az, amit egészen tisztán és egészen függetlenül belátunk, mind igaz —, csak azért bizonyos, mert isten van, vagyis létezik”.⁵²

⁵⁰ Uo.

⁵¹ A *Secundae Responsiones*ben azért mindenesetre kiköti Descartes, hogy ilyen bizonyosságot csakis az elméleti belátással szerezhetünk, az érzékekkel még akkor sem, ha az a napnál is világosabbnak és egyszerűbbnek tűnne számunkra. Hiszen mondjuk a beteg ember semmivel sem kevésbé *clare et distincte* látja a havat sárgának, mint amennyire mi fehérnek látjuk. (AT VII. 145. és 146. o.)

⁵² Uo., 188. o., AT VI. 38. o.

Valójában nem ez az első cirkularitás a rendszerben — mint Altrichter kimutatta a *cogito*-elemzés kapcsán —, hiszen Descartes legelső és legalapvetőbb kijelentésével, a *cogito, ergo sum* logikai szükségszerűségével „az ész megbízhatóságát magára az észre támaszkodva próbálja igazolni”.⁵³

Még egy nagyon fontos dolgot szeretnék kiemelni az előbb idézett cikkből, azt ugyanis, hogy Descartes a saját létezésünkről szerzett abszolút bizonyosságot azonosította a tudással, „a vagyok tudását — ha ez tudás egyáltalán — az emberi tudás paradigma-esetének tekinti”.⁵⁴ Vagyis olyasvalaminek, ami, ha jól értelmezem, egyszer s mindenkorra kielégítené a sokat vitatott platóni tudás-definíció⁵⁵ három szükséges és elégséges föltételét, mely szerint a tudás igazolt igaz hit. E föltételek közül persze az igazolásfeltétel a legproblematiszababb, mivel bármely p állítást valamely q állítással kell igazolni, azt pedig r-rel, ami *regressus ad infinitum*hoz vezet. De ha ezt a föltételt nem sikerül kielégíteni, akkor az igazságföltétel is, hogy úgy mondjam, a levegőben lóg. Ha viszont a *vagyok* tudását vagy inkább bizonyosságát az igazolási folyamat természetes végállomásának tekintjük, akkor ez a kijelentés teljesen magára marad — önmagán kívül ugyanis semmit nem tud igazolni. Nem tudja átugorni azt a szakadékot, amely közte és más igazolandó állítások közt tátong.

Azt mondhatnám, hogy Descartes problémája is hasonló: a „vagyok” annyira bizonyos, amennyire egyetlen más állítás sem, s ezért lehet a szkeptikus érvei alapján végső soron minden más állítást kétségbe vonni. Végül is Descartes ezért vonja vissza a matematikai igazságokra irányuló kételyt — ezek nélkül a „szükségszerű” igazságok nélkül még Isten léte sem igazolható. Az *Értekezés*ben⁵⁶ azt mondja: „az, hogy Isten,

⁵³ Altrichter: „Cogito, ergo sum”, 158. o.

⁵⁴ Uo. 159. o.

⁵⁵ Ez a Platón *Theaitétosza* (200d—202c) alapján rekonstruált állításrendszer azt mutatja be, hogy az „x tudja, hogy p” igazságához a következő feltételeknek kell teljesülniük:

- (i) „p igaz” (igazságfeltétel),
- (ii) „x azt hiszi, hogy p” (hitfeltétel),
- (iii) „x igazoltan hiszi, hogy p” (igazolásfeltétel).

Ez utóbbinak egyébként különböző megfogalmazásai is forgalomban vannak, úgymint „x számára evidens, hogy p”, vagy „x joggal bizonyos abban, hogy p”. Edmund L. Gettier két szellemes ellenpéldán mutatta ki, hogy a három szükséges föltétel nem elégséges, és az ilyenfajta elemzés sikertelen vállalkozás. Vö. E. L. Gettier: „Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, Vol. 23. (1963), 121—123. o. és Altrichter: „Az emberi tudás mibenlétéről és terjedelméről”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1972/2. sz. 293—297. o.

⁵⁶ *Értekezés*, 187. o., AT VI. 36. o; valamint: *Elmélkedés*, 95. o., AT VII. 66. o.

ez az annyira tökéletes lény, van, vagyis létezik, legalábbis olyan bizonyos, mint bármely geometriai bizonyítás”. Az V. Elmélkedésben pedig: „Isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a lét, mint a háromszögtől a három szögének két derékszöggel való egyenlősége”.

Descartes saját szkeptikus érvét fölhasználva azt is mondhatjuk, hogy Isten léte éppolyan bizonytalan, mint a háromszög léte, sőt mint az, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő.

SOMMAIRE

„Clare et distincte” (Clairement et distinctement)

Cette étude est consacrée à une analyse minutieuse du critère de vérité dans la philosophie de Descartes.

La première partie concerne la relation entre les vérités de différents jugements. Sur la base de la certitude parfaite de la proposition fondamentale de l'existence „cogito, ergo sum”, l'auteur que même les vérités mathématiques peuvent être douteuses, sans que les vérités logiques, c'est à dire les règles d'inférence soient mises en doute. La deuxième partie est consacrée à une interprétation du système cartésien. Selon laquelle la perception claire

et distincte n'est que le critère des axiomes „philosophiques”, autrement dit le critère d'un système axiomatiquement construit, ayant ses fondaments logiquement et métaphysiquement consolidés. La troisième partie concerne le rang et les rapports entre la vérité, la certitude et la perception claire et distincte. Dans la dernière l'auteur fait la critique de ce système, en en montrant la circularité. Elle signale que les arguments sceptiques de Descartes lui-même mettent en doute toutes ses propositions, à l'exception de celle, fondamentale, de l'existence.

NYELV, MEGISMERÉS ÉS VILÁGREND A XVII. SZÁZAD TERMÉSZETSZEMLÉLETÉBEN

FEKETE LÁSZLÓ

A természet megismerése először Galilei „új tudományában” tárulkozik fel olyan racionális gyakorlatként, amely helyre akarja állítani a tapasztalati, a diszkurzív és a magánvaló természet intuitív tudásának egységét. Érzékeink természetének, a természetről való gondolkodásnak, valamint a jelentését magában hordozó természet közös gyökereinek, a közös alapelveknek a kereséséről van tehát itt szó, amelyet Galilei végül is a világ matematikai rendjében, a matematikai tudományokban (az aritmetikában és a geometriában) vélt megtalálni. Ez az a közös nyelv, amelynek segítségével az induktív és a diszkurzív, valamint az intuitív tudás természetének egysége ismét helyreállíthatónak tűnt, miután az oly reménytelenül széttöredezett az emberi lélekben a hit útján manifesztálódó egyetemes tudás dogmájának gyöngülése, letűnése következtében. Persze Galilei érvelése sem nélkülözi a középkori gondolkodás továbbélő retorikus elemeit — a dolgokról leváló igazságról, az archetipikus geometriai világrendről, az ember diszkurzív és az isten egyszerű intuitív („un semplice intuito”) tudásának különbségeiről és egyebekről¹ —, amelyeknek segítségével korábban Bruno vagy Kepler igyekezett túllendülni a természeti tudás végtelensége és az emberi tudás végelessége között támadt váratlan konfliktuson. Így például az *Il Saggiatore* gyakran idézett könyv-metaforája mellett, Galilei a végtelen számú geometriai és aritmetikai proposíciókat is az „isteni intellektus” részének tekinti a *Dialogo*ban, amelyek közül jó, ha csak néhányat is ismer az ember. Ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy „tekintettel erre a néhányra, amelyet az emberi intellektus megért, úgy hiszem, hogy annak tudása teljes bizonyossággal megegyezik az Istenével, minthogy az a megértés során ez utóbbit követi, s ami felett nem létezhet nagyobb bizonyosság”.² Bár tapasztalati tudásunk

¹ Galilei (1897), 129. o.

² Galilei (1897), 128—129. o. — Mint a *Methodus*ból kiolvasható, Galilei kortársa, Jean Bodin

magukra a fenomenális dolgokra, diszkurzív tudásunk a dolgok elrendezésének szabályaira és intuitív tudásunk a dolgok elrendezésének ontológiai alapelveire vonatkoznak, a természeti tudás mindhárom szférájában a matematika és a geometria nyelve igazít el bennünket. Az ember nincsen eleve kirekesztve a világ archetipikus matematikai és geometriai rendjének, az isteni és a természeti dimenziókkal együtt kiteljesedő valóságnak megismeréséből. S mivel ha akadozva is, de beszél a közös nyelvet, már nem kell kizárólag a pusztá hit segítségével manifesztálódó bizonyosságra hagyatkoznia.

Azt a kérdést, hogy mennyiben van létjogosultsága a természet matematikai, geometriai nyelvét beszélő ember és egy matematikai és geometriai elvek alapján teremtett természet hipotézisének, bármennyire is szükségszerűen kínálja magát az első pillanatban, nem lehet föltenni. Az efféle kérdésfelvetés, minthogy nem egyszerűen egy kiinduló hipotézis volt, tökéletesen idegen lenne a XVII. századi racionalista tudomány törekvéseitől. A XVII. századi erudíció számára nem úgy vetődött fel az egész probléma, hogyha a természet dolgait pusztá megjelenésükben és egyediségükben tekintjük egy végtelen világrend parányi részeinek, akkor a természeti dolgok közötti összefüggések sokaságát (minthogy mindegyik egyedi) nem lehet univerzalizálni, s így a természetről való tudás soha nem juthatna túl az érzékeinkben közvetlenül megjelenő dolgokon és azok ottlétének egyszerű kimondásán, sohasem juthatnánk el a hétköznapi interpretáció

kevésbé volt nagyvonalú, amikor az embert kellett volna beavatnia a természet rendjének megismerésébe. Nála a természet szférájából és annak megismerhetőségéből az ember tökéletesen ki van rekesztve, s legfeljebb csak azzal vigasztalódhat, hogy a világ rendjének alapja „még az angyalok előtt sem ismert”. (Bodin (1967), 359. o.) A világ különböző dimenzióit benépesítő szereplők intellektusának vizsgálata és osztályozása Bodinnél még a jellegzetesen középkori filozófiai hagyomány továbbörökítése volt. Ahogy például Aquinói Szent Tamás a *Summa contra gentiles*-ben megfogalmazta: „Az angyali intellektus pedig sokkal inkább felülmúlja az emberit, mint a legkiválóbb filozófus intellektusa a legműveletlenebb és legtudatlanabb emberét. [...] az angyal nem mindent képes a természetes megismerés útján felfogni, amit csak az Isten önmagában tud. Mint ahogy az emberi értelem sem elégséges mindazokat felfogni, amelyeket az angyal a maga természetes képessége folytán tud.” (Aquinói Szent Tamás (1980), 005 SCG cp3 n.5.) A középkori gondolkodás tradíciójával szemben Bruno és Comenius, s most itt Galilei felfogása a három szféra között teremtett átléphetetlen határok lebontásának és a szférák közötti kommunikációs híd kiépítésének irányába mutat. Ennek a változásnak jellegzetes fikciói az archetipikus geometriai világrend, a világ-könyv metafora, az egyetemes nyelv és hasonlók, amelyek a természetes megfigyelés, a diszkurzív és az archetipikus geometriai világrend között volt hivatva ezt a kommunikációs hidat létrehozni.

(a tapasztalat és a természetes nyelv) természetétől a természet matematikai és geometriai megfogalmazásáig, s talán ezen is túl a világ alapelveinek megértéséig és az alapelvek autentikus nyelvi kifejezéséig. Talán a fentiekből is kiderült már, hogy ennek az eljutásnak itt semmiféle evolutív jelentőséget nem tulajdonítok. Itt pusztán arról van szó, hogy különböző emberi célok és értékek különbözőképpen megfogalmazott valóságokat hoznak létre. Bár a probléma kétségtelenül ott kezdődik, amikor egyik-másik diszkurzív valóságra úgy tekintünk, mintha az a természetes nyelvénél, természetes megfigyelésnél vagy egy korábbi diszkurzívval valóságosabb valóság lenne. Ebben az értelemben a matematika és a geometria semleges eszközök a realista, a pozitivista, az empirikus vagy konvencionalista tudományban, amelynek fölhasználásával kiemelhetjük a dolgokat egyrészt egységükből, másrészt az időhöz, kultúrához és hagyományhoz kötődő természetes nyelv kontingenciájából. Mondhatni áthelyezzük őket egy másik kommunikációs hálóba, amely pusztán fenomenalitásuktól elszakítva biztosítja mozgathatóságukat, s így általánosíthatóságukat. S ugyanakkor a matematika, mint ennek a konvenciónak a nyelve, talán jobban ellenáll annak a szüntelen jelentésváltozásnak, amelyet a természetes nyelvet használók és a világ közötti viszony állandó újrafogalmazása idéz elő. Ezzel szemben a matematika és a geometria nyelve korántsem volt pusztán gyakorlati eszköz a racionalista gondolkodók számára, amely a fenomenális világnak stabilitást ad, s a fizikai változásokat arányos és összemérhető számértékekkel látja el. Ők úgy vélték, hogy a természetes nyelv sodrába, vagy bármilyen kommunikációs rendszer hálójába kerülő dolgok eredeti, szilárd jelentése, s ezzel azok „egyetlen, igazi és valóságos” létezése végképp elveszik az ember számára. A matematika és az ekkor még egyetlen megalkotott geometria, amennyiben nem egyszerűen egy kommunikációs háló, hanem maga a világ rendje, a világ eredeti nyelvi állapota, mintegy felvetette annak a lehetőségét, hogy a világ megismerése egyszer talán az ember számára is intuitív tudássá válhat. Ezért kellett valamilyen módon közvetlen kapcsolatot keresni a geometriai tudás és a természet „geometriája” (rendje), vagyis a világ eredeti nyelvi állapota között. Ez az elképzelés látszólag nem esik olyan messze a hit által manifestálódó tudás középkori tanától, mégis itt már alapvetően más dologról van szó, még ha a tudás birtoklásának retorikus fordulatai számos esetben a késő reneszánsz hermetikus tudományát idézik is. A racionalista gondolkodó már nem annyira a lélekben, hanem inkább az intellektusban keresi azt a helyet, ahol a világ autentikus tudása föltárukozhat. A tudás bizonyosságát nem (csak) az istenhez való közelség tér-metaforájával, hanem a megismerési folyamat észlelés-fogalomalkotás-jelentésadás időtartamának szűkítésével, vagy egyenesen az idő és a jel kiiktatásával fejezte ki. Eszerint a világról való tudásunk annál szilárdabban áll, minél gyorsabban fut át az emberi intellektuson a dolgok lényege; pontosabban azok meghatározása, amelybe Galilei — csakúgy, mint

Arisztotelész — szerint, a dolgokról tehető lehetséges állítások, a kategóriák is benne foglaltatnak. Az intuitív tudás esetében az észlelés-fogalomalkotás-jelentésadás folyamata olyannyira torlódik, hogy a megismerés során az idő már megszűnik tényező lenni, s ideáink is közvetlenül — közvetítő jelrendszer nélkül — kapcsolódnak a dolgokhoz, „amelyekhez azok hozzátartoznak”.³ „A következtetések értelmünkben akkor jeleníthetők meg a lehető legjobban, amikor képesek vagyunk azokat a leggyorsabban áttekinteni” — jegyzi meg Galilei a *Dialogó*ban.⁴

A természet matematizálásának és geometrizálásának, az eredeti nyelvi állapot keresésének célja és értelme talán világosabban áll előttünk a XVII. század későbbi gondolkodóinak törekvéseiben, elsősorban Descartes *mathesis universalis*-ában és Leibniz *characteristica universalis*-ában. Ők a matematikát — legalábbis abban az értelemben, ahogy azt korábban használták, s ahogy azt többnyire Galilei is értette — még nem tartották erre a feladatra megfelelő és kidolgozott egyetemes nyelvnek, mivel még őrzi a kommunikációs háló fenti jellegzetességeit. (Tudniillik jeleket használ, míg az eredeti nyelvi állapot „nyelve” jelöletlen, s nem rendelkezik semmiféle akusztikus-

³ Descartes (1899), 3. k., 665. o. (a továbbiakban AT etc.) Persze az újkori racionalista gondolkodásban is föllelhetők a tudás tér-metaforái. Ilyen jellegzetes tér-metafora Leibniz architektonikus világrendje, amely szerint tudásunk bizonyossága onnan származik, hogy az emberi intellektuson is átfutnak ennek a strukturált világrendnek rendszeralkotó és jelentéshordozó „vonalai”.

⁴ Galilei (1897), 129. o. „Ugye el kell ismernünk a geometriának azt az erényét, hogy elménk élesítésének, a tökéletes diskusszióknak és bizonyításnak leghatékonyabb eszköze? [...] Valóban, most már és is kezdem megérteni, hogy bár érveléseink során a logika hasznos útmutató lehet, nem oly éles eszköz az elme felébresztésére és serkentésére, mint a geometria.” (Galilei (1898), 175. o.; magyar kiadás 151. o.) Az értelem gyorsasága és élessége — *ankhinoia*, *acumen*, *ingenii* vagy *mentis acies*, *sagacitas*, *vivacité d'esprit*, *perspicencia* stb. — általában a racionalista, de a korábbi tudományos felfogások szerint is az igazság megismerésének egyik feltétele volt. Vagyis minél inkább sikerül csökkentenie a megfigyelő embernek a dolgok megjelenése és jelentése közötti távolságot, annál közelebb kerül az egyetemesen igaz megismeréséhez. A tökéletes megismerés ideálja persze a reflektív távolság megszüntetése, a reflektív azonosság állapota volt. Ebben az állapotban az emberi intellektus, *uno eodemque oculorum intuitu* (Descartes) vagy *uno obtutu* (Leibniz), vagyis egyetlen pillanat alatt képes a dolgok megjelenésében megpillantani azok jelentését. A „mathesis universalis”, a *characteristica universalis* és hasonlóak valójában az *ankhinoia* problémájának más megközelítésű megfogalmazásai. Lásd Platón (1984b) 150e-160a.; Platón (1984c) 747b.; Arisztotelész (1984) 89b10-11, NE VI 9 1142b5-6, MM I 5 1185b5, VV 4 1250a36, Rhet. I 6 1362b24.; AT 10. 369—370., 384. és 400. o.; Leibniz (1966) 492. o.; lásd még Dascal (1978) 161 skk o.

auditív, vizuális, haptikus és hasonló tulajdonságokkal.) „A metafizikai igazságok sokkal inkább nyilvánvalóak”, jegyezte meg Descartes, „mint a geometriai bizonyítások”.⁵ S Leibniz szerint „noha a természet valamennyi egyedi jelenségét meg tudják magyarázni matematikailag vagy mechanikailag azok, akik értenek hozzá, mégis egyre inkább úgy látszik, hogy inkább metafizikaiak, semmint geometriaiak a testi természetnek, sőt magának a mechanikának általános elvei”.⁶ Ezért a természet matematizálása számukra voltaképpen a világ eredeti nyelvi állapota (a „természet hangja”, a „világ szívdobbanása” és hasonlók) utáni kutatás egyik állomása lehetett. Ezt a kutatást az a határozott meggyőződés vezette, hogy egyszer talán képesek leszünk magunk mögött hagyni a természetes nyelv jeleinek és auditív-akusztikus tulajdonságainak szabad áradását, kultúrához és tradícióhoz kötött jelentéseinek sokféleségét és ellentmondásait, s egy eddig ismeretlen egyetemes nyelv, maga „a természet hangja” — a világ eredeti nyelvi állapota — visszhangzik majd közvetlenül bennünk, úgy, ahogyan mindenféle logikai, grammatikai vagy geometriai tudás szabálygyűjteményének felállítását és elsajátítását nélkül is érzékeljük (tudjuk) „a fájdalmat, a meglepetést és az élvezetet”.⁷ Az egyetemes nyelvnek tehát nemcsak az lenne a feladata, hogy a gondolkodás ökonómiáját szolgálja, ahogy Bruno vélte, vagy hogy elménket élesítse és a tökéletes diskurzust előmozdítsa, ahogy Sagredo dicsérte a geometriát a *Discorsi*-ban, hanem mindenekelőtt az, hogy az emberi értelem előtt mindenféle tanulás és diszkurzív érvelés nélkül, egyszerű intuíció útján közvetlenül, az eredeti nyelvi állapotban tárulkozzék fel a világ jelentése. S ezzel feloldhatóvá válik az az ellentmondás is, amelyet a racionalista természeti megismerés kettős aspektusa — a dolgok közvetlen és szilárd igazsága, valamint az érzékelt és a gondolatainkban lévő dolgok (az ideák) természeti igazságára történő rátalálás és különválasztás bizonytalansága — okozott. A világ autentikus jelentése közvetlenül persze csak az érzéki megismerés „zavaraitól és homályosságától” megtisztított értelem számára tárulkozhat fel; így eredendően a világ vizuális látványa és akusztikus-auditív rendje (mint az érzéki megismerés formái) a forrásai ezeknek a zavaros és homályos képzeteknek. Egyáltalán: mindent, amit a dolgokban „tisztán és világosan” megérthet az ember, „a tiszta matematika tárgya foglalja magába” — jegyzi meg Descartes a hatodik *Meditáció*-ban.⁸ A tökéletes tudás egyáltalán nem kötődik a világ vizuális, auditív-akusztikus, haptikus vagy más érzéki jeleihez.⁹ Talán a következő

⁵ AT I. 144. o.

⁶ Leibniz (1880), #18. (magyar kiad. 30 o.).

⁷ AT I. 82—104. o.

⁸ AT 7. 100. o. lásd még AT 3. 665—668. o.

⁹ AT 11. 5. o.

profán példával lehetne kifejezni azt a képtelen helyzetet, amelybe a jelentését magában hordozó természet létrehozásával a XVII. századi gondolkodó váratlanul szembetalálta magát, s amit a racionalista tudomány saját természet-interpretációjának horizontján belül nem is tudott feloldani. Amikor az ember megégeti a kezét és fájdalmában felkiált, nem attól értesül saját fájdalmáról, hogy felkiált, hanem hogy fáj a keze; ellenben a másik ember onnan szerez tudomást felebarátja fájdalmáról, hogy az felkiált. Tehát azzal a nyugtalanító helyzettel kell itt szembenézni, hogy általában a tudás (példánkban a fájdalom tudása) nem *architektonikus* az emberi intellektusban — mint ahogy azt hinni szerették volna —, mivel a másik embernek szüksége van valamilyen közvetítő, a fájdalom tényének igazságához közvetlenül nem tartozó jelre, hogy tudomást szerezzen a másik fájdalmáról. De ezzel még távolról sem szerezhett tudomást annak abszolút igazságáról! Mivel a jel nem magának a történés vagy a dolog igazságának elválaszthatatlan része, az nem a fájdalom tényének abszolút igazságát, hanem csupán a fájdalom általános fogalmát individualizálja és konkretizálja a másik emberben. A nyelvi interszubbektivitásban megjelenő valóság volt az, ami roppant kevésnek és másodrendűnek tűnt számukra a dolgok és a történetek egyetlen autentikus valóságának fikciójához képest. Ahhoz a fikcióhoz képest, hogy mindenfajta tudásnak formálisan és objektíve (Descartes), mechanikusan és architektonikusan (Leibniz) megvan a maga egyetlen helye a világ eredeti nyelvi állapotában. Miközben tehát a XVII. századi racionalista gondolkodó a megismerés során egy rendkívül összetett és gazdag kommunikációs rendszerrel hálózta be a természeti és a társadalmi-történeti világot, paradox módon minden igyekezete arra irányul, hogy kitörjön ebből a kommunikációs hálóból, amely hite szerint gátolja őt abban, hogy a világ jelentése, a dolgok és a történetek egyetemes igazsága saját intellektusában is közvetlenül, az eredeti nyelvi állapotban megjelenjék. A kommunikációs rendszer alkotóelemei — a jelek, a betűk, a képek, a hangok, a szavak — kéretlenül az ember és a világ jelentését tartalmazó természet közé tolakszanak, s növelve a távolságot a dolgok észlelése és elgondolása, valamint a dolgok igazsága között, az általuk közvetített nem-valóságos kommunikatív természet legfeljebb olyan, mintha homályos üvegen keresztül szemlélnénk az „egyetlen, igaz és valóságos” világot.¹⁰ Ezért, a geometriai világrend XVII. századi retorikáján túllépve, Leibniz például azt remélte, hogy a közös nyelv megtalálásával kezünkbe kerülhet az „érvelés rögzítésének titka” (le secret de fixer raisonnement), s csak annyi engedményt tett, hogy a világ egyetemes jelentésének és abszolút igazságának különböző

¹⁰ AT 10. k., 372—373, 405—406 és 440. o.

nézőpontjai csupán az egyetlen valóság konkretizálásai vagy individualizálásai.¹¹ Éppen ezért a természet matematizálásának létjogosultsága fölötti gondolkodás helyett az igazi problémát az jelenti, hogy vajon elegendő-e az érvelés geometriai (diszkurzív) oldalának rögzítése, vajon nem kell-e valamilyen módon lecövekelnünk az egyediségeiben változó fenomenális világ dolgait (az érzéki oldalt) is ahhoz, hogy a matematizált természetet a dolgok „egyetlen, igaz és valóságos” jelentésének megőrzésével ismét individualizálni lehessen?

Az egyetemes, a természetes és a geometriai nyelv egész konfliktusa a valóság megfogalmazásának abból a racionalista gyakorlatából ered, amely kétségbe vonja az individuális valóság-élmények jelentését és igazságát, s ezeket vagy egyszerűen kirekeszti a világ megismerésének horizontjáról, vagy mögöttük is valamiféle egyetemes valóság eszménye, egy magasabb rendű realitás bizonyossága után kutat. A tökéletes tudás érdekében az emberi gondolkodásnak, s a gondolkodást megjelenítő írásnak és hallhatóvá tévő beszédnek valamilyen módon bele kellene olvadnia, eggyé kellene válnia ezzel az egyetlen autentikus valósággal, vissza kell találnia az eredeti nyelvi állapotba. Enélkül a valóság hierarchizált szerkezetének jobbára csak alsóbb fokaira kapaszkodhat fel az ember. Ahogy Descartes megjegyezte a harmadik *Meditáció*-ban: „Amennyiben ezeket az ideákat a gondolkodás bizonyos móduszainak tekintjük, közöttük semmi különbséget nem veszek észre, s úgy tűnik, hogy valamennyi hasonló módon mutatkozik meg előttem, de ha az egyik az egyik dolgot, a másik a másik dolgot reprezentálja, világos, hogy azok kölcsönösen igen különböznek egymástól. Kétségtelen, hogy azok, amelyek a szubsztanciákat idézik fel előttem, valamennyire többek, mondhatni több objektív valóságot foglalnak magukban, mint azok, amelyek csak bizonyos móduszokat vagy akcideneciákat reprezentálnak.”¹² A racionalista tudományfilozófia természetfelfogásával szemben, csak a XX. századi filozófiai gondolkodásában jelenik meg az a felvetés, amely a beszédaktusokban, a szereplők közötti nyelvi játékok végtelen variációiban keresi a különböző természetábrázolások keletkezésének forrását. Mindenesetre nagy jelentőségű az a tény, hogy Descartes végül is elképzelhetetlennek tartotta az egyetemes nyelvnek (s éppúgy a jelekhez kötődő tartalmaknak és jelentéseknek) a megteremtését, az eredeti nyelvi állapotba történő visszatalálást a szubjektumnak a világból történő kiiktatása nélkül. Leibniz viszont az egyetemes nyelv megteremtésének és az individuális szabadság megőrzésének együttes lehetőségét vizsgálta. Hiszen az egyetemes nyelv az individuális valóság-élmény igazságainak

¹¹ Leibniz (1966a), 99. o.; Leibniz (1885) # 57.

¹² AT 7. k., 40. o.

tagadását, s ezzel a szubjektum világi szerepének tagadását jelentette volna. A megismerés kommunikációs hálójának kiiktatása a szereplők és a viszonyok kiiktatásával lett volna azonos az eredeti nyelvi állapotban. Az észlelés-fogalomalkotás-jelentésadás kommunikációs hálóját felváltó egyetemes nyelv voltaképpen, nem „a természet hangja”-nak felfedezéséhez, hanem szereplők és viszonyok, tartalmak és jelentések nélküli világ csendjének állapotához vezetett volna el.¹³ Mindenesetre, „ha valaki tudna találni karaktereket és jeleket”, jegyzi meg Leibniz, „amelyek alkalmasak valamennyi gondolatunk kifejezésére, oly tisztán és pontosan, ahogy az aritmetika kifejezi a számokat vagy az analitikus geometria kifejezi a vonalakat, képes lenne megtenni mindent — ahogy a matematikában és a geometriában —, ami csak az érvelés tárgya lehet”.¹⁴

Az ugyan nem állítható, hogy az egyetemes nyelv, az eredeti nyelvi állapot utáni kutatás egy koherens ismeretelméleti rendszerré állt volna össze Galilei természetfelfogásában, de számos példát idézhetünk arra, hogy az „egyetemesen igaz” végső soron számára is csak az egyszerű intuitív, s nem a diszkurzív megismerés útján vehető csak birtokba. Ahogy például Sagredo megjegyzi a *Dialogóban*: „[...] ha valaki nem ismeri föl magától az igazságot, lehetetlen, hogy azt másvalaki ismertesse meg vele. Meg tudom mutatni neked a dolgokat, amelyek sem nem igazak, sem nem hamisak, de amelyek szükségesek az igazsághoz, s amelyek nem lehetnek másképpen. Minden közönséges diskurzus [ogni mediocre discorso] vagy maga ismeri ezt az igazságot, vagy lehetetlen, hogy valamikor is megismerhesse.”¹⁵ S ahogyan, a fönti megállapítás jelentését lényegesen módosítva, Salviati fejtegeti később: „Azt már látom, hogy érted a dolgot,

¹³ A világ csendjében rejlő bizonyosság elemzésének és történetének fonalát a XVII. századnál el kell vágnom. Ez a probléma azonban különösen hangsúlyos a keresztény gondolkodásban. Szent Benedek nyomán, a VI. században például Nagy Szent Gergely pápa is elmélkedett ezen — „quomodo admodendi taciturni et verbosi” — *Regula pastoralis*-ában. A világ zajával, vagyis a hanggal és beszéddel ellentétben, nála az igaz tudás természetesen a lélek csendjében, vagy ahogy Sienai Szent Katalin nevezte, a „csend óceánjában” lehet fel. Lásd Löwith (1981), 342. o. Számos, az egyetemes nyelv lehetőségét vizsgáló XVII. századi gondolkodó a tudás középkori akusztikus-auditív metaforáját egy új tér-metaforával kapcsolja össze, s a *helyet*, ahol az egyetemesen igaz föltárulkozik, már nem a lélek, hanem az intellektus csendjében vélte megtalálni. Az viszont további vizsgálódásra vár, hogy mennyire szükséges az ember gondolati problémáinak „teresítése”, tér-metaforákká alakítása, illetve a tiszta tudásnak akusztikus-auditív metaforákban, vagy annak ellenpontjaként a csendben történő kifejezése.

¹⁴ Leibniz (1966), 155. o.

¹⁵ Galilei (1897), 183. o.

de a megfelelő kifejezések híján nem tudsz hangot adni annak. A kifejezéseket én meg tudom tanítani, de amit meg tudok tanítani neked, azok szavak [parole], s nem igazságok, amelyek maguk a dolgok.”¹⁶

Bár Salviati és Sagredo kijelentései egy olyan interpretáció lehetőségét tartalmazzák, hogy Galilei is az egyszerű intuíción tartja a tökéletes megismerés egyetlen útjának, mégis a *Dialogo* és a *Discorsi* tanúsága alapján az mondható, hogy többnyire megelégedett a „szerényebb” megoldással: úgy gondolta, hogy az egyediségeiben változó materiális világ torzulásainak és tökéletlenségeinek egyszerű eltávolításával a maga természetességében föltárulkozhat a világ „egyetlen, igaz és valóságos” rendje. Más szóval a dolgok egyszerű, fenomenális és érzékeinkben való létezésétől kell valahogy utat törni azok lényegéig. Ahogy tehát rögtön a *Discorsi* elején a fizikát és a matematikát összekötő mechanikával, a világ működésének mechanikai elveivel kapcsolatban Salviati leszögezte: „a tiszta és elvont geometriai bizonyítások eredményeitől eltérő viselkedés oka, hogy az anyag nem tökéletes, tulajdonságait sok torzulás és tökéletlenség befolyásolja”.¹⁷ Ez az eltávolítás voltaképpen azt jelenti, hogy a természetes megfigyeléstől *transzlációs* problémák közbejötne nélkül — vagyis az érzékek kognitív átírásának problémái nélkül — nyílegyenes és kikövezett úton haladhatunk a természet diszkurzív, majd onnan is tovább, intuitív tudása felé. Más szóval Galilei meg volt győződve arról, hogy a világ magasabb rendű realitását elfedő materiális „torzulások és tökéletlenségek” egyszerűen eltávolíthatók, anélkül hogy a természetes megfigyelés matematikai redukciójával a látható természet valóságától radikálisan különböző és csak egyféleképpen individualizálható teoretikus valóságot hoznánk létre. Különösen Leibniz hangsúlyozza azt az arisztotelészi dilemmát, hogy a matematikai demonstráció során formális struktúrákat, relációkat hozunk létre, amelyeknek önmagukban nincs ontológiai tartalmuk. Az egyféleképpen individualizálható geometriai világ, a világ eredeti nyelvi állapota azt jelentené, hogy minden dologhoz külön jel tartozik, hogy minden jel mindig arra vonatkozik, amit jelent, s mindig azt jelenti, amire vonatkozik. Ezzel végül is az egész matematikai redukció fölöslegessé válna, a nyelv és a valóság

¹⁶ Galilei (1897), 218. o.

¹⁷ Galilei (1898), 51. o. és Galilei (1897), 205—207. o. A fenti idézet egy további adalék ahhoz, hogy fenntartásokkal kell szemlélnünk a platóni és az arisztotelészi gondolatok egyoldalú, a XVII. századi tudomány sajátosságának tekintett szembeállítását. Ugyanis itt Galilei felvetése inkább Arisztotelész *Metafizikájának* Lambda (XII) könyvében kifejtett nézeteire emlékeztet, nevezetesen, hogy az összetett és érzékelhető létezőkön kívül léteznie kell egy örök, mozdulatlan és az anyagtól elválasztott szubsztanciának. Lásd kül. Arisztotelész, *Meta.* Lambda (XII) 6.

tökéletesen egybeesne — de úgy is felfoghatjuk, hogy a valóság lépne közvetlenül a most már szükségtelen nyelv helyébe.¹⁸ Tehát létrejönne a világ ontoszemantikai egysége.

Az „egyetemes nyelv” fenti dilemmája, amely Descartes-ot, Mersenne-t, Pascalt, Cordemoyt, a Port Royal filozófusait, Wilkinst, Leibnizet és másokat olyannyira foglalkoztatott, mindenekelőtt azért nem merült fel hasonló élességgel Galilei természettudományában, mert a geometriai rend individualizálását egyáltalán nem tekintette a természet tökéletes rendjébe behatoló ember feladatának. A *Dialogó*ban Galilei páratlan eredetiséggel volt képes összhangot teremteni az ember racionális gyakorlatában keletkező természetkép és a teremtetett természet képe, s ezzel együtt az ember diszkurzív és az Isten intuitív tudása között. Ez az összhang a megismerésnek egy rendkívül kidolgozott kommunikációs rendszerében nyilvánul meg, amelynek a természetes megfigyelés közvetlenül rendelkezésünkre álló valóságától, a természeti megfigyelésnek a diszkurzív tudásban megfogalmazott valóságán át, a matematikai világrend kiteljesedő valóságáig — Galilei szándéka szerint — töretlen ívet kell alkotnia. A *Dialogo* már idézett helyén fejti ki Galilei a legrészletesebben az isteni intuitív és az emberi diszkurzív tudás különbségeit. Talán érdemes hosszabban idézni belőle: „[...] az igazság, amelyet matematikai bizonyítások tesznek számunkra tudottá, ugyanaz, amit az isteni bölcsesség tud. Azonban [...] az a módszer, amelynek alapján az Isten ismeri a propozíciók végtelen sokaságát, messze kiválóbb, mint ahogy mi ismerjük azok némelyikét. A miénk egy diszkurzív eljárás, a következtetéstől a következtetésig történő haladás, míg az Övé egy egyszerű intuíció. És ha például meg akarjuk szerezni a kör bizonyos tulajdonságainak tudását, amelyek végtelen számúak, elindulunk az egyik legegyszerűbbtől, s miután azt a kör definíciójának fogadtuk el, továbbmegyünk a következtetés útján egy másikra és innen a harmadikra, majd a negyedikre, s így sorban. Ezzel szemben az isteni intellektus — időbeli diskurzus nélkül — egy egyszerű megértés útján fogja fel a kör lényegét, annak végtelen számú tulajdonságával együtt. Ezeket a végtelen számú tulajdonságokat virtuálisan felöleli valamennyi dolog definíciója, amelyek végtelen számuk miatt talán csak lényegükben és az isteni értelemben léteznek. Ez az intuitív megismerés nem teljesen idegen az emberi intellektustól, azonban azt mélységes és sűrű sötétség homályosítja el, amely tisztul és ritkul egy kicsit, ha birtokunkba kerítjük néhány következtetés szilárd bizonyítékát, s amilyen gyorsan csak át tudjuk azokat tekinteni, olyan gyorsan kerülnek intellektusunk birtokába. [...] a mi intellektusunk az időben működik és lépésről lépésre halad előre, az isteni intellektus, akár a fény, egy pillanat alatt áttekinti azokat, mondhatni, azok örökké jelen vannak

¹⁸ Leibniz (1966), 348—351. o.

benne. Arra a következtetésre jutottam, hogy értelmünket, már ami az ismert dolgok sokasága megismerésének módját illeti, végtelenül felülmúlja az isteni értelem. De azért azt én nem becsülném le annyira, hogy teljességgel semminek tartanám, ellenkezőleg, amikor meggondolom, hogy mily nagyszámúak és csodálatosak a dolgok, amelyeket az ember felfogott, felfedezett és véghezvitt, tökéletesen felismerem azt, hogy az emberi értelem az Isten egyik legkiválóbb műve.”¹⁹ Galilei szerint tehát az Isten egyszerű intuíción útján birtokolja a világ archetipikus geometriai rendjét, s ennek a tudásnak birtokában individualizálja és konkretizálja ezt a rendet (tudniillik földet, fényt, fákat, füvet, égitesteket, állatokat, embert teremt) oly módon, hogy azok egyediségükben is őrzik ennek a rendnek a lényegét, a természet alapelvét. Az intuitív tudásban manifesztálódó rend a fenomenális világ sokszínűségében és látszólag szabad áradásában fejeződik ki. Ez a teremtésben individualizált és konkretizált világ tárulkozik fel közvetlenül az emberi tekintet előtt a természetes megfigyelés során, miközben az érzékeinkben megjelenő világ bizonyosságát maga a keresett rend biztosítja. Ezután a természet rendjét kutató ember feladata nem lehet más, mint az, hogy az egyediségeiben változó, sokszínű és szabadon áradó fenomenális világ dolgait univerzalizálja az isteni eredetű matematikai és geometriai tudás szabálygyűjteményeinek segítségével. A természet mintegy elébe siet az embernek, s a természetes megfigyeléstől elvezeti a világ diszkurzív tudásáig és tovább: „[...] a természet”, jegyzi meg Galilei a *Dialogó*ban, „először saját törvényei szerint létrehozta a dolgokat, s ezután az emberi diskurzust [discorsi umani] tette alkalmassá arra, hogy megérthesse — még ha nagy fáradtsággal is — némely dolog titkát”.²⁰ A tudományos megismerés az ember számára olyan diszkurzív gyakorlat,

¹⁹ Galilei (1897), 129—130. o. — Galilei hosszas fejtegetése az emberi és az isteni intellektus különbségéről követi Aquinói Szent Tamás hasonló gondolatmenetét. „Ahogy az már ki lett fejtve, Isten nem lépésről lépésre haladva elmélkedik egyik, majd a másik dologról, hanem egyszerre valamennyin. Tehát az isteni megismerés nem racionatív vagy diszkurzív, jóllehet ő minden érvelést és következtetést ismer.” (Aquinói Szent Tamás (1980), 005 SCG 1b1 cp57 n.2.) S ha utaltam a középkori eredetre, akkor röviden meg kell említenem e gondolat későbbi jellegzetes megjelenését Spinoza *Etikájában* (2. rész #7). A diszkurzív és az intuitív tudás határozott elhatárolódásából egyenesen következik, hogy az intuitív tudás imitációjának segítségével — aminek a lehetőségébe egyébként Galilei hajlamos bízni — sohasem fogjuk birtokba venni a világ intuitív tudását. Éppen ezért Spinoza, szinte hasonló retorikus fordulatok felidézésével (a kódön át szemlélt világról, az isteni szellemben létező kör lényegéről stb.) egy izomorfikus világ fikcióját vázolja fel, nevezetesen, hogy a dolgok rendje és összefüggése azonos az ideák rendjével és összefüggésével.

²⁰ Galilei (1897), 289. o.

amely a matematikai bizonyítások segítségével, következtetéstől következtetésig haladva univerzalizálja a természetes megfigyelés útján előttünk közvetlenül feltárulkozó fenomenális világ dolgait. (Jóllehet, mint már hangsúlyoztam, ennek az értelmezésnek alkalmi idézetek — Sagredoé és Salviatié — olykor ellentmondanak.) Az isten számára pedig a teremtés olyan, saját intuitív tudásán alapuló gyakorlat, amelynek során ezt a tudást individualizálja és konkretizálja az emberben és az embert körülölelő fenomenális világban. A tudomány tehát nem más, mint a teremtés isteni alapelveinek keresése a dolgok fenomenális világában. A tudománnyal való foglalkozás tehát nem jelent mást, mint a teremtés isteni alapelveinek keresését a dolgok fenomenális világában.

Galilei tudományfelfogásában a legnagyobb kihívást nem is annyira az emberi megismerés diszkurzív értelmezése, mint inkább a természetes megfigyelés természetének tudásától a diszkurzívba, majd az egyetemesbe való átlépések, más szóval a valóság különböző látványai és megfogalmazásai közötti zavartalan átlépések fikciója jelenti. Ezeket a műveleteket nevezem általában translációnak. Azonban tovább kell pontosítani kifejezésünket, mert azok a műveletek, amelyekre itt utaltam, tulajdonképpen *externális translációk*, ahol a különböző — a természeti-megfigyelési, a diszkurzív és az archetipikus geometriai — nyelvek között végzi el műveleteit a racionalista tudomány. S mint látjuk, Galilei az átlépésekből származó ismeretelméleti problémákat az egyetlen autentikus valóság, az archetipikus geometriai világrend, az eredeti nyelvi állapot fikciójával kísérelte meg feloldani. Ez valójában a transláció problémájának kiküszöbölése. S ha a képzetek rendje és kapcsolata azonos a dolgok rendjével és kapcsolatával, ahogy azt később Spinoza kifejtette, akkor valóban fel kell függesztenünk a racionalista tudomány diszkurzív gyakorlatában feltárulkozó dolgok rendjével kapcsolatos kétségeinket. Nem kevésbé izgalmas kérdéseket vet fel az *internális transláció*, vagyis a megismerésnek az a racionalista gyakorlata, amikor a műveleteket azonos nyelveken belül, de a világ különbözőképpen megalkotott nyelvi textualitásai (pl. eltérő természetes megfigyelések) között hajtják végre. Tulajdonképpen ezt végezte el Galilei a *Dialogó*ban, amikor a világ diszkurzív rendjének különböző nyelvi megfogalmazásait, a ptolemaioszi és kopernikuszi világlátást vetette össze. Ekkor (különösen így van ez a „tudományos forradalmak” idején) a transláció helyett sokkal inkább a két nyelvi megfogalmazás radikális szembeállítására kerül a hangsúly. Így nem törekedtek arra, hogy a ptolemaioszi és a kopernikuszi világ látványa, s később például az eukleidészi és a riemann-i tér, vagy a newtoni és az einsteini univerzum között ezt a kapcsolatot létrehozzák. Ezek alternatívák, a világ racionalizálásának egymással versengő szabálygyűjteményei, amelyek másságát a középponti fogalmak és elemek kölcsönhatásában megjelenő valóságok alkotják. Persze mindig találkozunk nagyszabású kísérletekkel, amelyek például a valóság különböző látványát vagy diszkurzív

megfogalmazását egységesíteni akarják. Vizsgált korszakunkban ilyen volt Tycho Brahe kozmológiája, amely — Galilei törekvéseivel ellentétesen — a ptolemaioszi és a kopernikuszi világ merőben ellentétes diszkurzív megfogalmazásait akarta egységesíteni, oly módon, hogy a Nap körül keringő égitestek egész rendszerét „forgatta meg” a mozdulatlan Föld körül. Míg tehát Ptolemaiosznál és Kopernikusznál a világ és az égitestek mozgásának középpontja egybeesett — ez a középpont az előbbinél a Föld, az utóbbinál a Nap volt —, Tycho Brahe a földet a világ, a napot pedig az égitestek mozgásának középpontjába helyezte.²¹ Persze Tycho Brahe kísérleténél már nem egyszerűen a világ kétféle diszkurzív tudásának egyesítéséről, hanem egy új univerzumról, egy harmadik lehetséges megfogalmazásról volt már szó. Ez egyébként az internális transláció alapvető problémája; miközben a különböző nyelvi megfogalmazásokban megjelenő valóság látványainak egyesítését keresi, valójában túllép rajtuk és egy újabb lehetőséget hoz létre. S ha az ember visszatalálna a világ eredeti nyelvi állapotába, nyilvánvaló, hogy ezek a problémák egyszerűen megszűnnének. Általában tehát azt lehet mondani, hogy a tudományos megismerés racionalista gyakorlatában a természeti és a társadalmi-történeti világ megfogalmazása egy szüntelen kísérlet, amely a világ érzéki, diszkurzív és „valóságos” nyelve közötti tökéletes transláció létrehozására, a valóság különböző nyelvekben megjelenő látványainak egymásba-játszására törekedett. Ennek elérése érdekében a különböző nyelvek megfeleltetésének rendjét, az externális

²¹ Rendkívül szemléletesen ábrázolják Ptolemaiosz, Kopernikusz és Tycho Brahe epiciklikus, heliocentrikus és excentrikus hipotézisének szoros kapcsolatát R.C. Taliafero és J. Vuillemin ekvivalencia-szótárukban: lásd Taliafero (1952), 391—393. o. és Vuillemin (1982), 322—323 és 326. o. Ennek a problémának megfogalmazását és lehetséges feloldását Descartes tizenharmadik regulájában is megtalálhatjuk: „[...] először is minden problémában kell valami ismeretlennek lennie, mert különben hiába kérdeznénk, másodszor kell, hogy ez az ismeretlen valamiképpen meg legyen jelölve, mert különben semmi sem készítené arra, hogy inkább azt kutassuk és ne valami mást, harmadszor, így csak olyasvalamivel jelölhetjük meg, amit már ismerünk.” (AT 10. k., 430. o. vö. AT 3. k., 663—668. o.) Persze a huszadik századi filozófiai gondolkodás számára az ismeretlenre vonatkozó kérdésfeltevésünk fenti módszere reménytelenül eltávolít attól, hogy valami eredeti választ találjunk problémáinkra. Mindenekelőtt azért, mert az ismeretlenre történő kérdésnek az ismertbe ágyazása azt jelenti, hogy az ismeretlent valamilyen ismert tudományos elmélet részének tekintjük. Továbbá az ismeretlennek egy ismerttel történő jelölése szükségképpen magába foglalja azt is — s ez az egészben a legnyugtalanítóbb —, hogy voltaképpen nem is tudjuk pontosan megfogalmazni, amit végül is tudni akarunk. A gondolati struktúrák felépítésének, középponti rendezőfogalmaink fölcserélhetőségének és jelentésük átalakulásának problémájához lásd Derrida (1967b), 9—49. o.

transzláció általános szabályát kereste, még ha azt az intuitív megismerés egyetemes nyelvi ideáljával szemben alacsonyabb rendűnek is tekintette. Az azonos nyelveken belül, de különböző nyelvi szerkezetekben megfogalmazott állítások viszont általában nem a valóság különböző megfogalmazásainak igazságát, hanem a dolgok és történések egyetlen igaz megfogalmazásának és hamis beállításainak itéletét hordozták. S valóban, ha az archetipikus geometriai világrend fikciójában akarjuk megtalálni az „érvelés rögzítésének titkát”, akkor meglehetősen zavarbaejtő a különböző diszkurzív megfogalmazásokban megsokszorozódó világ látványainak sokasága.

Ami az externális transzláció szabályait illeti, Galilei előfeltevése tehát az volt, hogy az emberi megismerés rendje az észleléstől a fogalomalkotáson át a jelentésadásig egy és ugyanazon archetipikus geometriai világrend horizontján belül zajlik.²² Az érzékelt, a diszkurzív és az archetipikus geometriai valóság tökéletes egységét Galilei talán a *Discorsina*-nak a természetes gyorsuló mozgással foglalkozó fejezetében fejtette ki a legtömörebben. Egyúttal itt jelenik meg a legvilágosabban az a probléma, hogy a magánvaló természet rendjének szükségszerűségét, amely elengedhetetlen feltétel a természetes megfigyelés és a diszkurzív tudás igazságának legitimizálásához, racionálisan nem lehet megalapozni. Galilei fejtegetése szerint „[...] a gyorsuló mozgást úgy kell definiálnunk, hogy kifejezze a természetes gyorsuló mozgás lényegét. Bizunk benne, hogy hosszas fejtörés után végre megtaláltuk ezt a definíciót; éspedig főként azért vélekedünk így, mert az ebből általunk levezetett jelenségek láthatóan megfelelnek és megegyeznek azokkal, amelyeket a természetes kísérletek mutatnak az érzékeknek.”²³ Természetesen semmi okunk elfogadni az érzékelt, a diszkurzív és a geometriai valóság egységét, s a valóság geometriai megfogalmazásának szükségszerű bizonyosságát. Ennek a természet szüntelen átfogalmazása, a gondolkodás konstitucionális kereteinek változása egyenesen ellentmond. Mert ha valóban igaz lenne az, hogy a természetes megfigyelés nyomán az autentikus és egyetemes természeti valóság individualizált és konkretizált esetei tárulkoznak fel az emberi szem előtt, ahonnan egyenes úton juthatunk el a diszkurzív, majd a geometriai valósághoz, s végső soron az alapelvekhez, nehezen tudnánk magyarázatot találni arra, hogy miért volt mégis *egy első ember* (történetesen Kopernikusz), aki tudós és laikus elődeihez, kortársaihoz hasonlóan pillantott fel egy nyári éjszakán az égre, s mégis, tekintete előtt a világnak minden korábbi látásmódjával

²² Giannetto (1993), 8. o.

²³ Galilei (1898), 197. o. — Vagy ahogy Salviati megjegyzi később: „[...] azok a tudományok, amelyek a természeti törvényeket matematikai eszközök felhasználásával bizonyítják, mint a perspektívan, az asztronómia, a mechanika, a zene és a többi, szemléletes kísérletekkel igazolják az egész további struktúrájuk alapjául szolgáló elveket [...]” (Galilei (1898), 212. o.)

szögesen ellentétes, teljesen új mintázata bontakozott ki. Mi is történik voltaképpen ilyenkor? Miért nem rögzíti a geometriai rend a természetes megfigyelés egyetlen igaz látványát még azok számára sem, akik egyébként, Galilei megállapítása szerint, „képesek olvasni a világ könyvében”? Jóllehet a geometriai világrend fikciójának éppen az lett volna a feladata, hogy „néhány következtetés szilárd bizonyítékának” segítségével még a természetes megfigyelés előtt, ebből az egyetemes geometriai valóságból származó *készenléteket* alakítson ki az emberi intellektusban, amely azután alkalmassá válik arra, hogy a geometriai valóság az érzéki és a diszkurzív szférában is feltárja az ember előtt a lényegét úgy, ahogyan az *van*.

A természet „egyetlen, igaz és valóságos” rendjébe vetett hit kikezddhetetlen volt a racionalista gondolkodásban, ezért ennek a rendnek hiányos ismeretét, a természetes megfigyelés illúzióit, a téves beállításokat vagy a kommunikációs rend zavarait, vagy egyenesen az emberi megismerés kommunikatív gyakorlatában keresték. A magánvaló természet megismerését, a valóság újrafogalmazása helyett, úgy tartották elképzelhetőnek, ha, visszatálva a világ eredeti nyelvi állapotába, sikerül felülemelkedni ezeken a kommunikációs zavarokon. Más szóval: csökkenteni kell a dolgok észlelése és igazsága közötti távolságot, szűkíteni kell az észlelés-fogalomalkotás-jelentésadás folyamatában eltelt időt. S így talán eljuthatunk a világ tudásának intuitív fokára, ahol a megismerés során eltűnik a távolság a dolgok észlelése és igazsága és megszűnik az idő az észlelés-fogalomalkotás-jelentésadás között. De gondoljunk csak bele: mit jelentene a gondolkodás reflektív azonosságának állapota? Ekkor mindennek egyszerre kellene történnie, s mindennek, ami történik, velünk kellene történjen. Vagy a szubjektumot is ki kell zárunk a világ autentikus tudásából.

Descartes egészen mást értett matematikán és geometrián, mint közvetlen elődei és kortársai. A „vulgáris matematikával” (*mathesis vulgaris*) szemben Descartes „univerzális matematikája” (*mathesis universalis*), csakúgy mint később Leibniz „*characteristica universalis*”-a, nézetük szerint egy döntő lépés lehetett volna „az emberi gondolkodás egy olyan ábécéje” (*alphabetum cogitationum humanarum*²⁴) felé, amely a természet és a társadalmi-történeti világ tudásának a természeti megfigyelésen alapuló, diszkurzív és architektonikus elemeit egyaránt képes magába foglalni.²⁵ Ezt nevezem

²⁴ Leibniz (1966), 430. o.

²⁵ AT 10. k., 377–378. o. — Ahogy később Leibniz megfogalmazta ezt a törekvést: „A karakterisztika takarékoskodik a szellemmel és a képzelettel, amelyek használatával egyébként mindig kiméletesen kell bánni. Ez a legfontosabb célja ennek a hatalmas tudománynak, amit karakterisztikának szoktam nevezni, s amit algebrának vagy analízisnek nevezünk csak egy egészen kis része ennek. Ez az a tudomány, amely szavakat [les paroles] ad a nyelvnek, betűket a

a világ eredeti nyelvi állapotának, amely megelőzi és fölötte áll minden más nyelvi szerkezetben megjelenített látványának, illetve nem rendelkezik ezeknek semmiféle vizuális, auditív-akusztikus, haptikus és hasonló jelkészleteivel. Descartes matematikája és geometriája — amely időnként a gondolkodás rendjének metaforája, időnként maga a gondolkodás rendje²⁶ — egyértelműen az emberi intellektus képessége, az önmagára irányuló értelemben bennelévő és konkretizálódó ideák, szemben az érzékelő megismeréssel, amikor a dolog felé fordulva az értelem megpillanthat valamit, ami megegyezhet az értelmünkben lévő ideák valamelyikével.²⁷ Az ember ezeknek az ideáknak a dolgok világára forgatásával teremti meg önmaga számára a természet értelmes rendjét. Így a matematikai és geometriai tudás teljesen független a természet fenomenális világától és annak minden materiális egyediségétől; fölötte áll annak, s az közvetlenül az értelemhez és nem a dolgokhoz tartozik.²⁸ („[...] amikor figyelmem

szavaknak, számokat az aritmetikának és hangjegyeket a zenének. Ez az a tudomány, amely megtanít bennünket a gondolkodás irányításának titkára és arra készíti a gondolkodást, hogy látható jeleket hagyjon egy kis kötet papírján. Végül, hosszasan tanulmányozván ezt, ez az a tudomány, amely lehetővé teszi számunkra, hogy kis erőfeszítéssel gondolkozzunk oly módon, hogy a képzelet munkáját megkönnyítve jelekkel helyettesítsük a dolgokat.” (Leibniz (1966a), 98—99. o.) Persze a világ descartes-i vagy leibnizi ösnyelve csak látszólag küszöböli ki mindazon problémát, amely a természetes nyelv jelei értelmezésének nehézségeiből csak származhat. Az ösnyelv valójában ennek a világnak értelmezési ellentmondásain (vagyis a különböző értelmezéseken) úgy próbál túljutni, hogy magát ezt a gazdagon áradó világot küszöböli ki, s így az természetesen megszűnik tapasztalati probléma lenni (illetve a tapasztalat, a tradíció, a megfigyelés is megszűnik a primér tudás problémája lenni), amely annyi nehézséget okoz ennek a világnak nyelvi, matematikai és logikai reprezentációja számára. Más szóval a létezés kategóriáinak radikális elmozdításával lehet csak ezt a rendet megalkotni. Lásd még Leibniz (1880), 329. o. A descartes-i és leibnizi felfogás különbségeihez lásd Mittelstrass (1970), 413—452. o. kül. 429—430. o. Ezzel szemben lásd Marion (1981), 71 skk. o.

²⁶ Az előbbi lehetőség a geometriának arra a felfogására utal, amikor az, mint tudomány, a lehető legközelebb esik a tiszta gondolkodás rendjéhez és ökonómiájához, de nem azonos vele. S ezért az „aliquid certi atque indubitati continere” (AT 7. k., 20. o.). Az utóbbi lehetőség viszont ismét az univerzális nyelv problémájához vezet vissza bennünket.

²⁷ AT 7. k., 73. o.; AT 9:2. 64—65. o. Ahogy Descartes az emberi intellektus képességét a *Notae in programma* című munkájában meghatározta: „[...] quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat” (AT 361. o.).

²⁸ „Mindent, ami csak a megismerésünk alá esik, kétféle módon különböztet meg: az egyik azokat a dolgokat foglalja magába, amelyek valahogy léteznek, a másik pedig azokat az igazságokat, amelyek sehol másutt, csak a mi értelmünkben vannak.” (AT 9:2. k. 45. o.) Leibniz

lankad, az érzékelhető dolgok elvakítják elmém élességét...”; vagy „[...] mindenféle nehézség nélkül fordítom el figyelmemet az elképzelhető [és érzékelhető] dolgoktól, elválasztván azokat minden anyagtól, az érthető dolgok felé” — jegyzi meg Descartes a harmadik és a negyedik *Meditáció*ban.²⁹) Következésképpen azok nem a fenomenális világ megfigyelésének gondolati derivátumai, amelyek bizonyossága és egyetemes igazsága — mint például Galileinél és Newtonnál — a világ működésének mechanikai elveiből és ezen elvek tapasztalati megismeréséből (végső soron persze az isteni intuitív tudásból) következnek. A tudás tiszta formáit egyenesen távol kell tartani a természeti világ minden kívülről érkező hatásától, az érzékektől és a természetes megfigyelés következtetéseitől ahhoz, hogy a természet tárgyi világára forgatott matematikai és geometriai rendszer bizonyossága és igazsága minden kétség fölött álljon. A matematika és a geometria egyébként is képes rá, hogy létrehozza és igazolja önnön törvényeit, ezért „az igazság felé vezető helyes út keresése során”, jegyezte meg Descartes a *Regulák* második szabályában, „csakis olyan tárggyal szabad foglalkoznunk, amelyről az aritmetikai és a geometriai bizonyításokkal egyenlő bizonyosságot szerezhetünk”.³⁰ Ebben az értelemben, pontosabban a *Regulák* on alapuló olvasat szerint, a természet és az egyetemesen igaz megismerésének lehetősége — szemben a természet racionalizálásának érzéki-tapasztalati módszerével — az emberi intellektus adottságában rejlik. Azonban ez az adottság és a helyes módszer követése, még ha nélkülözhetetlenek is, önmagukban nem elégségesek; az ember egzisztenciális, morális választása feltétlenül fölötté áll nemcsak az érzéki-tapasztalati, hanem a tiszta kognitív természetmegismerésnek is. Ezért Descartes az isteniben a tökéletes tudás egzisztenciális és morális, s nem kifejezetten episztemológiai vagy teológiai biztosítékát találja meg.³¹ A negyedik

vizsont a dolgok létezésének igazsága és az értelmünkben létező dolgok igazsága között tesz különbséget. — Descartes-nál ez a gondolat többször visszatér a *Meditációk*ban. A harmadik szerint: „A legfőbb és leggyakoribb hiba, amelyet azokban felfedezhetünk az, amikor úgy ítélem, hogy azideák, amelyek bennem vannak, hasonlóak vagy azonosak azokkal a dolgokkal, amelyek rajtam kívül vannak; bizonyára, ha ezeket az ideákat úgy vizsgálom, mint gondolkodásom bizonyos módusait, anélkül hogy azokat bármire is vonatkoztatnám, azok aligha adhatnak nekem okot a tévedésre.” (AT 7. k., 37. o.) A hatodikban pedig a képzelet és az érzés további módusai a gondolkodásnak, azonban azok nélkül is képesek vagyunk — „tisztán és világosan” — fölfogni önmagunkat, mint tökéletes létezőt (AT 7. k., 78. o.).

²⁹ AT 7. k., 47, 53 és 83. o. vö. AT 9:1. k. 42. o.

³⁰ AT 10. k., 366. o.

³¹ A descartes-i igaz egzisztenciális föltételeinek eredetisége különösen akkor szembetűnő, ha például a karteziánus Malebranche-nak továbbra is a hiten alapuló igazság-kritériumával vetjük

Meditáció szerint: „[...] valóban úgy tűnik, hogy látok magam előtt egy utat, amely az igaz Isten szemléléséből — akiben a tudományok és bölcsességek kincsestára van elrejtve — el fog vezetni a többi dolog tudásához.”³² Ezért a *Meditációk*ban — szemben például a már idézett *Regulák*kal — a tökéletes tudás megszerzésének lehetősége, a helyes módszer elsajátítása és követése mellett, sokkal inkább a szabadság és választás egzisztenciális és morális kérdésévé válik. Az ember, aki félúton van „az Isten és a semmi vagy a legfelsőbb lét és a nem-lét között”, a megismerés során nem egyszerűen egy intuitív vagy diszkurzív módszert követ, hanem a között a két lehetőség között választ, hogy a „legfelsőbb lét” vagy a „nem-lét” felé fordul. Ezért a tudás és a nem-tudás mértéke közvetlenül fejezi ki azt az állapotot, hogy az ember megfelelően élt-e szabadságával, szabad választása során az Isten vagy a Semmi felé fordult.³³ S így, bár Descartes számára is az isteni biztosítja ezt a tökéletes tudást, a választás szabadsága és felelőssége mindig az emberé.

A megismerés során elsajátított, a természetet és a társadalmi-történelmi világot kormányzó törvényeknek szükségképpen összhangban kell állniuk a szabálygyűjteménnyel, amelyet még a természet és a társadalom vizsgálatának kezdetekor állítottunk föl. Az első lépésben voltaképpen az univerzális matematika hozza létre ennek a természeti és társadalmi-történelmi rendnek a kereteit, egyáltalán: attól kapja jelentését. Persze emellett a természet is rendelkezik egy értelmes renddel, önmagában is van egy értelmes jelentése. Csakhogy a természet saját értelmes rendjében és érvényes jelentésében nem lehetünk bizonyosak, mivel azok nem vethetők alá az emberi intellektus adottságából eredően felépített módszer próbájának; ezért a természet jeleket és jelentéseket hordozó dolgait egyenesen ki kell emelnünk önnön immanens rendszertik-

össze. Malebranche úgy véli, hogy még a keresztény filozófusok sem hangsúlyozták kellőképpen, hogy a lélek a legszorosabban és sokkal inkább istennel, mintsem a testtel van egyesítve. A lélek csak az istennel való szüntelen egyesítés nyomán rendelkezhet olyan ideákkal, amelyek kívül fekszenek saját létezésének végességén és teremtettségén. Ezért a dolgok megismeréséhez isten szüntelen jelenléte szükséges, „aki létének egyszerűségében foglalja magába valamennyi dolgot”. (Malebranche (1962), III, II, VI. (441. o.) „Feltételezzük, hogy más emberek lelkei ugyanolyan fajtájúak, mint a miénk. S ahogy mi érezzük sajátunkat, úgy véljük, hogy mások is a sajátjukat. És amikor ezek egyáltalán nincsenek kapcsolatban a testekkel, biztosak lehetünk abban, hogy nem tévedhetünk, mert megpillantunk Istenben bizonyos ideákat és bizonyos megváltoztathatatlan törvényeket, s azok alapján bizonyosan tudjuk, hogy Isten egyenlően bánik minden szellemmel.” (Malebranche (1962), III, II, VII, # V (454. o.)

³² AT 7. k., 53. o.

³³ AT 7. k., 60—62. o. vö. AT 28—29 és 40—41. o.

ből ahhoz, hogy az ember képes legyen belőlük felépíteni saját természeti rendjét. („Végül is, hogy jobban megérthessük, itt a dolgokat kognitív, s nem pedig azoknak minden egyes természetes összekapcsolódása szerint vizsgáljuk [...]” — írja Descartes a *Regulák* hatodik szabályában.³⁴) Itt nyilvánvaló egyébként, hogy a természet saját értelmes rendje, amely felöleli az objektív és a formális valóságot, túllépi az emberi intellektus birtokában lévő vulgáris matematika rendjét. A természet értelmes rendjének autonómiája és bizonyos értelemben megismerhetetlensége azonban Descartes-nál nem vezet ahhoz a gondolati konfliktushoz, amire már utaltam az egyetemes nyelv ideáljával kapcsolatban. Ugyanis Descartes természet-metaforája nem a természet saját értelmes rendjének, hanem az emberi intellektus értelmes rendjének reprezentációja, s így bár az is lényeges kérdés marad, hogy a valóság „formaliter” mennyiben előidézője a valóságról vallott gondolatainknak — mint láttuk a természetes megfigyelés, a diszkurzív és az architektonikus természet közötti kommunikációs híd létrehozása esetén erre kerül a hangsúly —, Descartes szerint számunkra csak az bizonyos, hogy az „objektíve” bennük van. Ezt a nézetet támasztja alá a *Regulák* számos megállapítása. Ezért Descartes szerint a természet rendjét, a dolgokat aszerint kell vizsgálni, ahogy „azokat az értelem magába foglalja”. S ahogy az a *Regulák* tizenkettedik szabályában áll: „Először is tehát azt állítjuk, hogy másféle rendben kell szemlélni az egyes dolgokat saját tudásunk szempontjából, mint amikor úgy beszélünk róluk, ahogy azok valójában léteznek.”³⁵ Tehát Descartes természet-metaforája a dolgok megértésének rendje, s nem a természet dolgainak rendje. Még kevésbé a természetes megfigyelés útján megismert fenomenális világ érzéinkben (is) megjelenő rendje, amelynek egyébként még valahogy a diszkurzív és az architektonikus valóságnak is meg kellene felelnie. A descartes-i természet-metafora egy terv („mon dessin”), amely egyetemes igazságát attól kapja, hogy semmi sem hiányzik belőle, amit csak a „legnagyobb elmék” egyáltalán ki tudnak gondolni, s minden benne van, ami csak teremthető.³⁶ A természet az, amit intellektusának adottsága révén az ember a természetről egyáltalán kigondolhat. Itt nem akarom további szálaira szedni a descartes-i műben mindvégig jelenlévő, a dolgoknak és az ideáknak viszonyára vonatkozó kérdéseket, elsősorban azért, mert az értelmezési lehetőségek komplexitása következtében szinte lehetetlen ezeket a szálakat annak

³⁴ AT 10. k., 383. o. vö. 418. o.

³⁵ AT 10. k., 418. o. — Bár az továbbra is nyitott kérdés, mi módon beszélhetünk a dolgok valóságos létezéséről anélkül, hogy azokat saját tudásunkra vonatkoztatnánk. Mindenesetre Descartes világos különbséget tesz a dolgok és az ideák rendje között: lásd AT 7. k., 37—38. o. AT 10. k., 398—399 és 404. o.

³⁶ AT 11. k., 36. o.

reményében ismét összeilleszteni, hogy valamiféle hitelesnek vélt olvasat birtokába jussunk. Ez a viszony ugyanis egyaránt megjelenik a dolgok és az ideák, a dolgok és a dolgokról történő gondolkodás, a dolgok rendje és a gondolkodás rendje, a dolgok fenomenalitása és a dolgok fenomenalitásának képzetei között. A dolgok és az ideák főnti viszonyai az emberi intellektus által átfogott térben kontinuitásokként vannak jelen, amelyek egy egységes kommunikatív hálót alkotnak, de elhelyezkedhetnek viszonyok és a kommunikatív háló nélküli pontszerűségükben is. (Ez utóbbi a „formális valóság” tudásának hiányát bizonyítja.) S végül mindezeket a viszonyokat és viszonynélküliségeket kétféle, a formális és az objektív valóság veszi körül. Az igazi problémát persze inkább a formális valóság megjelenítése vagy reprezentációja jelenti: vagyis a részletek, a konkretizált viszonyok, amelyek a dolgok, az ideák, a dolgok és az ideák között azért lépésről lépésre felépíthetők — s végső soron ezen viszonyok és ideák a valóság formális és objektív dimenziójában egyaránt feltárulkozhatnak az ember előtt. Descartes felfogása tehát abban különbözik radikálisan a Galileiétól vagy a Newtonétól, hogy nála a megismerés egyáltalán nem azonos a természetes megfigyeléssel, a diszkurzív tudáson át az architektonikus világrendig ívelő kommunikációs híd megalkotásával, a különböző nyelvi szerkezetek közötti átlépések, a translációk rendjének tudományos szabálygyűjteménye egyáltalán nem biztosítja a formális és az objektív valóság megismerésének. Galileivel, Newtonnal vagy Baconnel szemben, Descartes-nál a természet matematizálása nem vezetett el a transzcendentális „matematikai ráció” és a racionalista tudomány tapasztalati-pragmatikus természet-metaforájának egyesítéséhez. (Bár Descartes néhány retorikus megjegyzése alapján, Baconnel együtt őt tekintik a pragmatikus természet-metafora megalkotójának.) Ahogy Descartes megjegyezte a negyedik *Meditáció*-ban: „Azt sem szabad feltételeznem, hogy a valóság, amelyet vizsgálok, csak objektíven van benne ideáimban, s ne lenne szükségszerű az, hogy ugyanez a valóság formálisan is benne van ideáim okaiban, s elég az, hogy objektíven van bennük. Mert ahogy az objektív létezés módusza egybeesik az ideákkal a maguk természeténél fogva, úgy foglalja magába a formális létezés módusza az ideák okait — legalábbis az elsődlegeseket és a legfontosabbakat — a maguk természeténél fogva. S bár talán egyik idea a másikból származik, ez azonban nem tarthat a végtelenségig, hanem valamely elsőhöz kell érkeznünk, amelynek oka archetípusának képmása, s amely a valóság egészét formálisan tartalmazza, úgy ahogy az csak objektíven van benne.”³⁷ A

³⁷ AT 7. k., 41—42. o. — Leibniz a „le calcul des différences” és a geometria metaforáival igyekezett leírni az ideák archetípusát. Eszerint a végső oknak a legegyszerűbbnek és a leghatározottabbnak kell lennie, *sans distinguer si c'est le plus grand ou le plus petit és sans*

világ formális valóságának, a kapcsolatok és viszonyok rendje leírásának egyetlen és legfőbb biztosítéka, ha a viszonyoktól és kapcsolatoktól tökéletesen elvonatkoztatott emberi intellektus képes az ideák „archetípusát” a világ eredeti nyelvi állapotában megragadni.³⁸

Ahogy a természet tárgyai és jelei nem hozhatnak létre az ember számára értelmes rendszereket, úgy a nyelv, a szám és a jel sem tartozhat közvetlenül ehhez a természeti-társadalmi rendet keretbe foglaló és jelentésadó univerzális matematikához. A nyelv, a jel és a szám kiemelése történeti és kulturális környezetéből rendkívül fontos lépés a magánvaló természet tudományos birtokbavétele felé. A magánvaló természet igazságainak időtlennek kell lennie, mert a tudás történetiségének (időbeliségének) belátása magát a tiszta tudás birtoklásának lehetőségét zárta volna ki. (Bár a *kezdet* descartes-i temporalizálása ennek ellentmondani látszik, mert amikor Descartes a *Notae in programmá*ban vagy a harmadik *Meditáció*ban azt írja, hogy el kell érkeznünk ideáink hosszú láncolata után azok archetípusához, a tudás megkapja — ha nem is egyszerűen történeti léptékű, hanem annál minőségileg tágabb — idő-dimenzióit.) A magánvaló természet tudása nem kötődhet kultúrához, az azt közvetítő nyelv, jel és szám nem hordozhat kultúránként eltérő jelentéseket. Ehhez az intellektuális rendszerhez (voltaképpen meta-matematikához) a renden és a mértéken kívül nem tartozik semmi, ami lényege lenne. A nyelv, a szám és a jel ennek a rendnek és mértéknek időtlen és kultúrától független szimbolizációi, olyan konvenciók, amelyek segítségével a rend és a mérték eredendő összefüggései közvetlenül és egyszerűen kifejezhetők, s ugyanakkor teljesen érintetlenek a természetes nyelv jeleinek elérő jelentéseket hordozó történeti és kulturális rétegeitől. A megismerési folyamat kezdetén az embernek először is rendelkeznie kell egy a természet egyediségeitől, belső összefüggéseitől és saját racionális felépítésétől független rendszerrel, az univerzális matematikával, amelynek nyelvi szimbolizációi a jelek és a számok. (Ennek megalapozása persze a világ eredeti nyelvi állapota.) A következő lépésben, ezeknek a nyelvi szimbolizációinak a segítségével, az univerzális matematika rendjét és mértékét forgatjuk rá a természet

distinguer si c'est reflection ou refraction, et si la surface est courbe ou si c'est un plan. Ugyanakkor a valóság két látványát Leibniz a következőképpen különíti el a *Tentamen Anagogicum*ban: „[...] a természet dolgaiban kétféle világ egyesül anélkül, hogy összekeverednének vagy gátolnák egymást: a fizikai világ [le règne de la puissance], amely szerint mindent mechanikusan meg lehet érteni az elégséges okok által, ha mi abba eléggé behatolunk; és az értelem világa, amely szerint mindent meg lehet architektonikusan érteni, mondhatni, a végső okok által, ha eléggé ismerjük rendeltetésüket.” (Leibniz (1890), 270. o.)

³⁸ AT 3. kül. 665—667. o.

dolgaira. A természet és az ember közötti kommunikációs kapcsolatot biztosító jelek és számok így egyszerre őrzik a rend és a mérték tiszta tudásának mentális és a természet dolgainak fizikai lenyomatait. A természet vizsgálata és a természet racionális rendjének az ember számára való megalkotása egy összetett (tudás — közvetítő jelrendszer — természet) közötti kommunikációs folyamat eredménye. Ennek a kommunikációs folyamatnak jelentésadó és jelentéshordozó ágát a rend és a mérték, valamint az azokat szimbolizáló nyelv, jel és szám (mentális lenyomatok), míg a másik ágát a természet dolgai és az azokat szimbolizáló nyelv, jel és szám (fizikai lenyomatok) alkotják. Ezen az utóbbi ágon történik meg a természet dolgainak jelekkel és számokkal való felruházása. A jelek és a számok mintegy lehetővé teszik a természet dolgainak mozgathatóságát, vagyis azt, hogy természetes közegükből és kapcsolódásukból kiemelve megismerhetővé és felépíthetővé válják a természet racionális rendjének egy az emberi értelem számára is átlátható jelentése. Maga a jelentésadás, a természet reprezentációja a kommunikációs folyamat másik ágán történik meg, így az nem a természet dolgai között közvetlenül létrehozott kapcsolatok, hanem azoknak jelekké, formává, kiterjedéssé, mozgássá redukált jel-kapcsolatainak reprezentációja.³⁹ Tehát a nyelv kétféle nézetben tárulkozhat fel előttünk: egyrészt az eredeti nyelvi állapotban, másrészt jelölt nyelvi szerkezetben.

Mondhatni, s ez talán nem hangzik túlságosan patetikusnak, amikor Descartes elveti a természetbe írt jelek olvasatának korábbi szabálygyűjteményeit és a hozzájuk tartozó történelmi és kulturális jelentések érvényességét, ez a reprezentáción alapuló tudomány születésének, az új világkép ismeretelméleti megalapozásának döntő pillanata. Amikor

³⁹ Ahogy Descartes a *Regulák* tizenharmadik szabályában megjegyezte: „[...] s majd az is kitűnik annak, aki betartja e szabályt, hogy miután elvonatkoztatunk egy igen nehéz kérdést minden felesleges reprezentációtól, addig a pontig kell leegyszerűsíteni azt, hogy már ne kelljen többé törődnünk azzal, hogy ilyen vagy olyan tárggyal foglalkozunk, hanem csak általában bizonyos mennyiségekről legyen szó, ahogy azok egymással összetevődnek.” (AT 10. k., 431. o.) Vagy ahogy a *Le Monde*-ban megjegyezte: „[...] ha a szavak, amelyek az emberi intézmények nélkül nem jelentenek semmit, elegendőek ahhoz, hogy megérthessük a dolgokat, amelyekkel semmiféle hasonlóságban nincsenek, miért ne lenne képes a természet létrehozni számukra egy bizonyos, a fény érzékelését láttató jelet, mégha ez a jel önmagában nem rendelkezik semmi olyannal, amely a fény érzékelésére hasonlítana? És miért ne hozott volna létre a természet nevetést és sírást, ha nem azért, hogy leolvashassuk az örömet és a bánatot az ember arcáról?” (AT 11. k., 4. o. Vö. AT 10. k., 417—418. o.) A jelek mentális és tárgyi kötődésének kettősségéhez lásd Chomsky (1966), 32—46. o. Descartes és Leibniz „grammatológiájának” vizsgálatához lásd Derrida (1967a), 113—121. o.

az emberi intellektus képessége által megjelenített természetben többé nem egyszerűen a természeti tudás (az architektonikus geometriai világrend) lenyomatát, mint például Kepler, vagy annak elnagyolt reprezentációját, mint például Galilei, látják. Minthogy a természet tudásának történelmi és kulturális módjai (nevezhetjük ezeket tradícióknak) közvetlenül is tartalmazzák a természet tudásának hiányát, ez szinte szükségszerűen vezette ahhoz a megoldási kísérlethez, hogy csak a történelmi tudás és a kulturálisan determinált tudás együttes kigyomlálása teremtheti meg a tiszta tudás időtlenségén és egyetemességén alapuló egyetlen és autentikus természet-olvasatot. Ez egyben utal arra a lényeges — Derrida kifejezését idézve — grammatológiai különbségre, ahogy Descartes és általában a XVII. századi erudíció más képviselői (elsősorban Galilei, Bacon és Newton) szemlélték a természetet. Így például Bacon embere csak akkor képes behatolni a természet igazságaiba, ha fogalmai és axiómái magukból a természet dolgaiból, nem pedig „az intellektus bizonyos operációjának alkalmazásából” származnak.⁴⁰ Vagy ahogy a *Novum Organum* 59. aforizmája megjegyezte: „Az emberek azt hiszik, hogy értelmük uralkodik a szavak fölött, pedig hasonlóképpen igaz az is, hogy a szavak eltorzítják és ellenkező irányba fordítják értelmük erejét. Ez az, ami kiszolgáltatja a filozófiát és a tudományokat az üres okoskodásnak és tehetetlenségnek. Minthogy a szavakat jobbra csak a közönséges felfogás szerint vezetik be, azok a dolgoknak azt a rendjét követik, amelyek a közönséges intellektus számára legjobban beláthatók. És amikor csak az éleselméjűség vagy a gondosabb megfigyelés meg akarja változtatni a dolgoknak közönséges rendjét azért, hogy jobban illeszkedjék a természethez, a szavak utunkba állnak.”⁴¹ A XVII. századi racionalista gondolkodás ezért a magánvaló természetet helyezte minden kulturális egyediség és történetiség fölé azért, hogy a történetiségnek és kulturális egyediségeknek kitett téves természet-reprezentációkat szembesíteni tudja magával a természeti rend közvetlenül hozzáférhető egyetemes igazságával és bizonyosságával. Más szóval a szavaknak a megértésre gyakorolt befolyását kellett valahogy hatástalanítani, s a közönséges megértést, az ember történelmi és kulturális tudásának nyelvi lenyomatait kellett valahogy száműzni a természet tudásából. Ezzel szemben Descartes-nál ez a történetiség és minden kulturális egyediség feletti tudás képviseli azt a rendet és bizonyosságot, amelyből az ember számára az egyetlen autentikus természet-reprezentáció felépülhet. Descartes-nál valóban „az értelem uralkodik a szavak fölött”.⁴² S ezért a történelmi és kulturális

⁴⁰ Bacon (1879), Lib.1., #18.

⁴¹ Bacon (1879), Lib.1., #59.

⁴² A karteziánus filozófia a nyelvvel szemben a tudás abszolút elsőségét hangsúlyozza, így a nyelv

meghatározottság, jelek, vizuális és akusztikus-auditív tulajdonságok fölött álló nyelv, a világ eredeti nyelvi állapota nem csupán a természeti dolgok megértésének „közönséges rendjét”, hanem az ember számára egyetlen lehetséges módját segítik napvilágra.⁴³

A világ rendjének matematikai és geometriai megfogalmazását vizsgálva Newtont inkább a Galilei által teremtett tradíció folytatójának lehet tekinteni, elsősorban azért, mert ő is a természeti megfigyelés, a diszkurzív és az intuitív tudás nyomán feltárulkozó valóságok egymásba-játszásával, az érzékelés, a diszkurzív és az architektonikus nyelvek közötti transláció megteremtésével kísérlete meg a világ autentikus jelentését megérteni. A *Principia* vagy az *Optika* olvasója számára elég világosan kitűnik, hogy Newton rendkívüli következetességgel és tudatossággal törekedett az experimentális filozófia és a metafizika problémáinak szétválasztására. Ahogy Newton megjegyezte a *Principia* első kiadásának előszavában, s hasonlóképpen a *General Scholium*-ban, a „szubsztanciális formák és rejtett minőségek” tárgyalásának az experimentális filozófiában nincs helye, ezért annak tulajdonképpen törekvése nem a természet törvényeinek oka, eredete és célja fölötti elmélkedés, hanem e törvények megismerése.⁴⁴ Persze az experimentális filozófia és a metafizika között meghúzott határ nyilvánvalóan nem küszöböli ki azt az

eleve alkalmatlan arra, hogy mozgósítani tudja a tudást (mint *facultast*) azok számára, akik tévesen gondolták el és nevezték meg, vagy helyesen nevezték meg, de tévesen gondolták el a dolgokat. Mert a nyelv alárendelése következtében a dolgokra vonatkozó állításainkkal kapcsolatban csak azt jelenthetjük ki teljes bizonyossággal, hogy a nyelv vagy helyesen vagy tévesen világítja meg gondolatainkat, de azt nem, hogy a nyelv megvilágítja gondolataink helyességét vagy tévedését. A beszéd, amennyiben igazságtartalmakat jelöl, egyszerűen a gondolkodás szemióza. De amennyiben nem jelöl igazságtartalmakat, legfeljebb azt állíthatjuk, hogy a intellektusnak a világra vonatkozó tudása nem tárulkozik fel a beszédben. Tehát a karteziánus elvek szerint, a szavaknak nyelvben értését meg kell előznie az ideák kognitív értésének. Így hiába tárja fel a beszélő értelme jelentéstartományának dolgait, az ideákat azok nyelvi jelöltségében helyesen, az interszubjektív megértés csak abban az esetben jöhet létre, ha a másik ember, paradox módon, már ismeri a dolgok jelentését (rendelkezik azok ideáival és konkretizálni is tudja azokat), mielőtt még a beszélő bármit is szólt volna róluk. A nyelvben tehát nem jeleníthető meg semmi a másik ember számára, ami ne lenne már előzetesen jelen a jelentéshordozó ideák tiszta közvetlenségében, az értelemben. Éppen ezért a nyelv útján nincs lehetőség az értelem jelentéstartományának kiterjedését növelni vagy megváltoztatni, hiszen a beszédet nem értő ember számára, aki nem érti előzetesen a dolgot saját értelmének interioritásában, az idea nyelvi jelöltsége önmagában nem hordoz semmiféle, magára a dologra vonatkozó jelentést.

⁴³ AT 10. k., 362 és 367. o.

⁴⁴ Newton (1972), 1. k., 15. o. és 2. k., 764. o.

adottságot, hogy a természet kizárólag a világ létrehozott textualitásában tanulmányozható. A világ textualitását az ember társadalmi-történeti világára vonatkozó egzisztenciális és morális értékei teremtik meg. S még ha a világ különböző megfogalmazásai szinte öröknek és változtathatatlanak tűnnek is, az intézményesített tradíció ellen föllépő kritikai tudomány időről időre eltérő módon hozza létre a természet textualitását. Éppen ezért az, hogy a különböző módon megjelenített természet történetileg megfelelő keretétől szolgál-e egy autentikus történeti létezés számára avagy sem, nem az úgymond objektív természeti törvények és azok eredetére, okára és céljára vonatkozó elméletek és — ahogy Newton nevezte — „bizonyos előítéletek” egyértelmű különválasztása, hanem az ember történeti létezésére vonatkozó bizonyos értékek jelenlétének, illetve mások hiányának összefüggéseiben vizsgálható. Mert arról, hogy mi az igaz és a látszólagos természeti jel, mi az abszolút és a relatív természeti jelentés, a természet hallgat. A természeti jel és a természeti jelentés eredendően az ember társadalmi-történeti világlátásának a történeti *télosz*ban, a cselekvésekben és a morálban megjelenő egzisztenciális értékei határozzák meg, a társadalomtudományokban éppúgy, mint a természettudományokban. Tehát a newtoni ideál, amely éppen „az abszolút és a relatív, az igaz és a látszólagos, a matematikai és a közönséges” tudományos szétválasztására épült, valójában lehetetlen feladatra vállalkozott, mert a természet a világ textualitásának megalkotása nélkül nincs jelen, az semmi az emberi részvétel nélkül.⁴⁵ Ezért bármennyire is törekszünk a „szubsztanciális formák és rejtett minőségek” kizárásával megismerni a természet úgymond objektív törvényeit, az *externális és az internális transláció* problémáit az experimentális filozófia sem tudja megkerülni. Az experimentális filozófia természet-jelei és természet-jelentései hasonlóképpen tudományon kívüli értékeknek és tudományelőtti választásoknak a hordozói. A világra vonatkozó, „az abszolút és a relatív, az igaz és a látszólagos, a matematikai és a közönséges” állítások megkülönböztetése mindig az emberi gondolkodás természet-szimbolizációjának horizontján belül történik meg, ezért az ember fenomenális és a természet objektív világa csak az értékek világán belül különíthetők el egymástól. Ez különösen a világegész terének és az ahhoz fűződő emberi viszonyoknak newtoni értelmezésében ragadható meg leginkább, s minden kinyilvánított kvantitatív—kvalitatív elhatárolódás ellenére az experimentális filozófia mérhető mennyiségeinek birodalmába — akarva-akaratlanul — metafizikai minőségek lettek visszacsempészve. A természet matematizált rendjének értelemadása a tudományos természetfeltárás szemantikai-interpretatív szintjén történik meg, azon a pragmatikus és technikai természet-metafora

⁴⁵ Newton (1972), 1. k., 46. o. Lásd még Weizsäcker (1984), 91 skk. o.

keretén belül, amelyet a racionalista tudományfilozófia az életvilág foglalataként megalkotott.

Newtonnál a matematika és a geometria az objektív természeti törvények megismerésének olyan funkcionális eszközei, amelyek bizonyos értelemben kettős kötődésűek. Mert egyrészt a világegész terének átfogására és a tárgyak helyének meghatározására használatos gondolati alkotások, s mint ilyenek a természeti eredetű egyetemesen igaz tudományos derivátumai, másrészt a világegészt működtető mechanikai elveknek az emberi tapasztalatban és kísérletezésekben is megjelenő igazságai. A matematikai és geometriai axiómák a mechanikai elvektől kapják egyetemes igazságukat, egyúttal pedig mint a világ működésének tudományos derivátumai igazolják a mechanikai elvek létezésének bizonyosságát. (Mint már korábban láttuk, Galilei éppen fordítva érvelt.) Tehát egyszerre származnak a természet működésének mechanikai elveit és törvényszerűségeit racionálisan rekonstruáló emberi intellektusból és magából a természetből. Egyszerre reprezentálják a természet mechanikai elveken alapuló működését és demonstrálják ezen mechanikai elveknek az objektív létezését. „Az egyenes vonalak és a körök leírása [descriptio], amelyen a geometria alapszik”, írja Newton a *Principia* első kiadásának előszavában, „a mechanikára vonatkozik. A geometria nem azon vonalak leírására [describere] tanít bennünket, hanem megköveteli azt, hogy azok leírva legyenek. A geometria ugyanis megköveteli, hogy először megtanuljunk azon vonalak pontos leírását, mielőtt még a geometriához fognánk; s ezután tanít meg bennünket arra, hogy miképpen oldhatók meg a feladatok műveletei segítségével; leírni az egyeneseket és köröket feladat, de nem geometriai feladat. A feladatoknak a megoldása a mechanikától várható el, s a megoldások alkalmazásának tanítása pedig a geometriától. A geometria dicséretére legyen mondva, hogy bár néhány egyéb helyről vett princípiumból áll, oly sokat végez.”⁴⁶ Itt a *descriptio*, a szó eredeti és legmélyebb értelmében, egy olyan diszkurzív folyamatot jelent, amelynek során az ember mentális képzetekké alakítja a természeti világról az érzékelés útján szerzett információkat. S ez egy olyan további előfeltevést tesz szükségessé, amely nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a világ működésének mechanikai elvei és az ember tudomány-előtti érzékelése, nemkülönben a világ nyelv-nélküli és az emberi tudás nyelv-előtti és nyelvi állapota — ahogy azt Galilei természetfelfogása kapcsán már láttuk — közvetlenül megfeleltethetők egymásnak. Vagyis Descartes-tal szemben, Newton nem tesz különbséget a „saját tudásunkra vonatkozó” és a „valójában létező” természeti rend között. Itt csak egyféle természeti rendnek, a magánvaló természet rendjének van helye, amelyben az emberi

⁴⁶ Newton (1972), I. k., 15. o.

megismerésnek nincsenek különböző lehetőségei. Csakúgy, mint korábban Galilei, Newton is a természetes megfigyelés hitelét az emberi intellektusban lévő, a világ rendjéből származtatott *készenlétekkel* igyekezett biztosítani. Ezért, mint látjuk, a szubsztanciális formáknak és rejtett minőségeknek kirekesztése és a világ működésének mechanizálása nem szabadít meg bennünket azoktól a kétségektől, hogy vajon az általunk felfogott természeti jelek és jelentések valóban a természet objektív jelei és jelentései, vajon a matematika és a geometria segítségével rekonstruált természeti világ valóban a természet autentikus realitása? (Természetesen kétségeink csak abban az esetben indokoltak, ha ragaszkodunk a világ egyetlen, az eredeti nyelvi állapotban történő autentikus olvasatának racionalista ideáljához.) Mert a „linearum rectarum et circulorum descriptiones” voltaképpen arra utal, hogy Newton szerint egy „mentális” translációnak — a természeti jelenségeknek természeti jelekké és jelentésekké fordításának — kell megelőznie a természet mechanikai elveit leképező és működését bizonyító geometriai ábrázolást. Így természeti jelenségeknek jelekké és jelentésekké alakítása nem kezdődhet a természet objektív igazságainak reprezentációjával és demonstrációjával (ami tulajdonképpen a matematika, a geometria és általában a tudomány feladata), hanem azokat megelőzve a természet jeleinek és jelentéseinek egyszerűen manifesztálódnia kellene a megfigyelő ember érzékeiben. Az egyetemesen igaz a természeti *logosz*-ból az emberi *episztemé* irányába halad, s e rövid, az emberi megismerés küszöbéig terjedő döntő szakasz megértéséhez az experimentális filozófia valójában nem lát el bennünket megfelelő eszközökkel. A természeti jeleknek és jelentéseknek először közvetlenül meg kell jelenniük az érzésekben, s ezután az intellektus a mentális képzetek, vagyis az ideák belső konkretizációjának közbejöttével újraalkotja azokból a természet rendjét. Más szóval matematizálja és geometrizálja a természetet. S ennek az értelmes természeti rendnek, a matematizált és geometrizált természetnek a hitelességét végül is csak az eredeti nyelvi állapotra jellemző természeti *logosz*-ból kisugárzott tiszta jeleknek és jelentéseknek kellene igazolniuk, amelyek másfelől a tudományos demonstráció eszközei is. A racionalista gondolkodás világkönyv és világ-tükör metaforáinak szónokiassága — s ez éppen itt válik világossá — egy kissé feledteti a természeti *logosz* és az emberi *episztemé* között álló percepció működésének és a két nyelv közötti translációnak valódi problémáját. Mert magáról a translációról és hasonlóképpen a kiválasztás szabályairól, vagyis arról, hogy a természeti jelenségek roppant tömegéből, melyek számunkra a tiszta és világos jelek és mely jelek milyen jelentéssel rendelkeznek, a geometria (csakúgy, mint a természetes megfigyelés) semmit sem mond. Azokat a szabályokat a geometria nem foglalja magába. A racionalista gondolkodás persze nem bízhatta a translációt és a kiválasztás szabályainak megalkotását a „bizonyos előítéletektől” nem mentes megismerési folyamat

emberi értékszempontjaira és tudomány előtti választásaira; ezért bármennyire is a természetes megfigyelés a természet tudásának alapja Newtonnál, ez egyúttal nem feltétlenül a természet autentikus tudásának biztosítéka.⁴⁷ A jelentéseknek jelekké válása és a jeleknek jelentésekké fordítása a természet terrénján belül, az emberi részvétel előtt, a világ eredeti nyelvi állapotában történt meg, s ez a meggyőződés világít rá leginkább az experimentális filozófia alapvető metafizikai alapvetésére.

Amíg az ember a természet és saját világa jelentésének autentikus olvasatát a mögöttük feltételezett racionális rendben véli megtalálni, addig mindig szüksége lesz az ember és a természet közötti nyelvi kapcsolat ideáljára, amelyet esetünkben a matematikának és a geometriának, a természet és a társadalmi-történeti világ között ívelő kommunikációs hídja testesít meg. Az ember és a természet közötti kapcsolatban láthatólag kitűnően működő közös nyelv fikciója (a világ eredeti nyelvi állapota) többé-kevésbé távol tartotta a racionalista gondolkodást attól a problémától, hogy ez a kommunikációs híd esetleg csak egyirányú, s az az embertől a természetig ível. Ellenkezőleg, a természeti *logosz* mintegy közölte velünk, hogy az a természettől az emberig ível — bár a természet partjáról először a semmibe kell lépnünk (lásd a transláció és a kiválasztás problémáját!), mielőtt még a matematikai és geometriai kommunikációs híd szilárd talaját éreznénk a lábunk alatt. S hogy mégis képesek legyünk a semmi fölött lépdelni, azt a tiszta és világos jeleket és jelentéseket kibocsátó és az emberi intellektusban bizonyos *készleléteket* kialakító természet metafizikai előfeltevése tette lehetővé. Ennek a metafizikai előfeltevésnek alapvető funkciója van Newton experimentális filozófiájában, s ez a tudomány előtti természet eredeti tulajdonságaiba vetett hit — a „tudományesztétikai” szabályok a rendről, egyszerűségről, a szépségről, a világ törvényeinek transzparenciájáról — messzemenően meghatározza a tudományos megismerés további állomásait. Amit Newton szerint a természetet megfigyelő embernek nem szabad szem elől tévesztenie: „A természet egyszerű szokott lenni, s mindig összhangban van önmagával”, vagy „a természetnek az egyszerűség van kedvére és nem tobzódik a túlárado okok pompájában.”⁴⁸ Mindezekből önként kínálkozott a végső következtetés a XVII. századi racionalista gondolkodó számára, hogy ti. az ember fenomenális világában történő dolgok zavaró bőségében és ellentétes folyamatai közepette a természeti „rend és szépség” elveit kell követnie. „És ha a fenti elveket követve az egész

⁴⁷ Mandelbaum (1964), 88. o.

⁴⁸ Newton (1972), 2. k., 550. o.; Newton (1749), Q. 31.

természetfilozófia minden részletében tökéletesítve lesz”, állapítja meg Newton az *Optiká*ban, „a morálfilozófia határai is ki fognak terjedni”.⁴⁹

Az újkori racionalista világlátás keletkezését vizsgálva tehát, egyre inkább egy olyan, az eredeti nyelvi állapot őstermészet-képe bontakozik ki előttünk, amely az azt megismerő ember tekintete nélkül is felöleli a teljesség racionális rendjét, amely az azt láttató emberi tudás — természetes megfigyelés és diszkurzív megfogalmazás — nélkül is racionálisan jelenlévő. Az egyszerűségben, a rendben és a szépségben megjelenített tudományesztétikai elvárások megtalálták kifejezésüket a matematizált és geometrizált természet metaforájában, amely mértéket és mintát kínált az ember történeti cselekvései számára is. A történelemmel és a társadalommal foglalkozó tudományok, vagy ahogy Galilei nevezte őket, az „embertudományok” növekvő csodálattal és tisztelettel szemlélték a rendnek azt az új mintázatát, amelyet a természet tudásának racionalista tudományfilozófiája tárt föl előttük. Ennek a rendnek „igaz és szükségszerű” következtetéseit kísérelték meg ráfordítani saját társadalmi-történeti világukra, ennek alapján akarták megérteni az ember és az emberi társadalom működésének titkát. Galilei különösen magabiztos népszerűsítője volt a természettudományos reprezentáció felsőbbrendűségének. Ahogy a *Dialogó*ban a természettudományok és az „embertudományok” közötti különbséget kifejtette: „Ha az, amiről beszélünk, a törvények vagy más embertudományok kérdései lennének, ahol igaz és hamis nem létezik, akkor bízhatnánk az elmeélben, a beszédképességben és az írói tapasztalat nagyságában. És abban bízánk, aki kitűnik ezekben a dolgokban; s minthogy az érvelését azok teszik lehetővé, az övét ítélnénk a legkiválóbbnak. Azonban a természettudományokban, ahol a következtetések igazak és szükségszerűek, és semmi közük sincs az emberi akarathoz, vigyáznunk kell arra, nehogy tévedés védelmére keljünk; mert itt akár ezer Demoszthénész és ezer Arisztotelész is képtelen lenne felülmúlni egy középszerű elmét, ha az véletlenül rátalálna az igazságra.”⁵⁰ Többek között e retorika hatására a társadalmi-történeti világ megfogalmazásának nem a racionalista természettudomány elveit követő kísérletei évszázadokra (mondhatni napjainkig) védekezésre kényszerültek, illetve az „embertudományok” másodrendű állapotán többnyire a természeti reprezentáció racionalista gyakorlatának utánzásával próbáltak némiképpen szépitni. De milyen értelemben van létjogosultsága annak a kijelentésnek, hogy a világ matematikai és geometriai reprezentációja „igaz és szükségszerű”, míg a társadalmi-történeti világra vonatkozó ítéleteink sem nem igazak, sem nem hamisak — legfeljebb valószínűek? Mint

⁴⁹ Newton (1749), Q. 31.

⁵⁰ Galilei (1898), 7. k., 78. o.

Galilei és Newton fejtegetései kapcsán láttuk, ők ennek szükségszerűségét nem, legfeljebb szükségességét tudták bizonyítani. Szükségességét abban az értelemben, hogy bizonyos fogalmak és előfeltevések együttese és koherens rendszere szükséges a természet egyfajta diszkurzív rendjének felépítéséhez. S kétségtelen: fogalmainknak és előfeltevéseinknek ez az együttese (szabálygyűjteménye), a XVII. századdal kezdődően a valóság egyfajta kifejezésének erőteljes, rendkívül hatásos és koherens nyelvvé vált. Azonban a természeti és a társadalmi-történeti világ fenomenalitásának egyszerű összefüggésein alapuló tudásnak (a természetes megfigyelésnek, a cselekvéseknek, a beleélésnek, a részvételnek stb.) ettől függetlenül is megvan a sajátos funkciója és a különböző cselekvéseken alapuló gondolati és nyelvi szerkezete, amely egyszerűen nem cserélhető fel és nem helyettesíthető a diszkurzív tudásával. Ezek a szerkezetek a világnak különböző értékek alapján szerveződő és különböző célokat szolgáló mintázatait hozzák létre, amelyeket nem lehet valamiféle hierarchikus rendbe szervezni aszerint, hogy melyik képes hitelesebben visszaadni a valóságot, melyik közelíti meg leginkább az eredeti nyelvi állapot ideálját. A különböző valóság-mintázatok osztályozása és rendszerezése a racionalista tudománynak azt a meggyőződését állítja elénk, hogy a diszkurzív tudás feltétlenül közelebb áll az intuitive tudható valósághoz, mint az, amely a hétköznapi tapasztalatban, a társadalmi részvételben, a cselekvésben, a természetes nyelvben gyökerezik. Ez a meggyőződés akkor lenne megalapozott, ha már birtokoljuk a valóságot, nemcsak mint idealitást (vagy hipotézist), hanem mint az osztályozás és rendszerezés egyetlen hiteles mértékét. De ha így lenne, az egész kérdés érdektelenné válna; pontosabban a mérték tudásának birtokában meg sem tudnánk fogalmazni a valóság másfajta dimenzióinak létezésére utaló kérdéseinket. Mindenesetre a diszkurzív tudás felsőbbrendűségébe vetett hit elhomályosította annak valóságos eredetét, nevezetesen azt, hogy az nem a természetből, hanem végső soron az emberi cselekvésnek, a tradíciónak, a társadalmi részvételnek a gondolatokban és a nyelvben megjelenő értékeiből és céljaiból származik.

Persze azok számára, akik az architektonikus geometriai rend, a világ eredeti nyelvi állapota és ideáink archetípusa után kutattak, a megfigyelés és tradíció semmit sem mondanának — legfeljebb „távoli és véletlenszerű” okok lehetnek.⁵¹ Bármilyen paradoxonnak is tűnik, a tradíció és a megfigyelés kizárása az igazságkritériumok közül az egyetlen lehetőség ahhoz, hogy a *kezdetet* tematizálni lehessen, míg ezzel szemben a tradícióra történő hivatkozás csak a jelent képes temporalizálni, pontszerű mulandóságában és mindörökké.

⁵¹ AT 359—360. o.

Irodalom

- Arisztotelész (1984): *The Complete Works of Aristotle*, 1—2. k., Princeton 1984
- Bacon, F. (1879): *Novum Organum* in: *The Works of Lord Bacon*, 2. k., London 1879, 431—503. o.
- Bodin, J. (1967): *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Aalen 1967
- Chomsky, N. (1966): *Cartesian Linguistics*, New York 1966
- Dascal, M. (1978): *La semiologie de Leibniz*, Paris 1978
- Derrida, J. (1967a): *De la grammatologie*, Paris 1967
- Derrida, J. (1967b): „Force et signification”, in *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 9—49. o.
- Descartes, R. (1897—1909): *Oeuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery, 1—11. k., Paris 1897—1909.
- Descartes, R. (1980): „Szabályok az értelem vezetésére” (ford. Szemere Samu), in Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Bp. 1980, 96—163. o.
- Galilei, G. (1897): „Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo”, in *Le Opere di Galileo Galilei*, 7. k., Firenze 1897
- Galilei, G. (1898): „Discorsi e Dimonstrazioni matematiche intorno a due Nuove Scienze”, in *Le Opere di Galileo Galilei*, 8. k., Firenze 1898
- Galilei, G. (1986): *Matematikai érvelések és bizonyítások* (ford. Dávid Gábor), Bp. 1986
- Giannetto, E. (1993): *Heidegger and the Question of Physics*, 1993. Kézirat.
- Leibniz, G.W. (1966): *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Hildesheim 1966
- Leibniz, G.W. (1966a): „De la méthode de l'universalité”, in *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Hildesheim 1966, 97—144. o.
- Leibniz, G.W. (1966b): „Lingua philosophicae Specimen in Geometria extendum”, in *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Hildesheim 1966
- Leibniz, G.W. (1885): „Monadologie”, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. v. C.J. Gerhardt, 6. k., Berlin 1885
- Leibniz, G.W. (1890): „Discours de métaphysique”, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. v. C.J. Gerhardt, 7. k., Berlin 1880, 427—463. o.
- Leibniz, G.W. (1880): „Tentamen Anagogicum”, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. v. C.J. Gerhardt, 4. k., Berlin 1880, 329. o.
- Leibniz, G.W. (1986): „Metafizikai értekezés” (ford. Endreffy Zoltán), in Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai*, Bp. 1986, 5—56. o.

- Löwith, K. (1981): „Welt und Menschenwelt”, in Löwith: *Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart 1967 (Karl Löwith: *Sämtliche Schriften*, 1. k. 295—328. o.)
- Malebranche, N. (1962): *De la recherche de la vérité*, 1. k., Paris 1962
- Mandelbaum, M. (1964): *Philosophy, Science and Sense Perception*, Baltimore/Md. 1964
- Marion, J.-L. (1981): *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1981
- Mittelstrass, J. (1970): *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin—New York 1970
- Newton, I. (1749): *Optices*, Patavii 1749
- Newton, I. (1972): *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1—2. k., Cambridge 1972
- Platón (1984a): „Az állam” (ford. Szabó Miklós), in *Platón összes művei*, 2. köt., Budapest 1984
- Platón (1984b): „Kharמידész” (ford. Papp János), in *Platón összes művei*, 1. köt., Budapest 1984
- Platón (1984c): „Törvények” (ford. Kövendi Dénes), in *Platón összes művei*, 3. köt., Budapest 1984
- Taliafero, R.C. (1952): *Ptolemy, Copernicus, Kepler*, Chicago 1952
- Tamás, Aquinói Szent (1980): „Summa contra gentiles”, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, 2. k., Stuttgart — Bad Cannstatt 1980
- Vuillemin, J. (1982): „Internal Translations and Reality in Science”, in *Sprache und Ontologie. Akten des Sechsten Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Wien 1982, 313—326. o.
- Weizsäcker, C.F.v. (1984): *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1984

SUMMARY

Language, cognition and the universal order in the seventeenth-century philosophy of nature

In the world view of seventeenth-century philosophy nature was comprehended as the source of truth and order as well as the transcendental foundation of the social-historical world. Mathematics and geometry seemed to be the very appropriate languages to make the perceptive, ratiocinative, and transcendental domains of nature understand because the

imprints of mathematical reason in nature as Galilei frequently emphasized originated from the act of creation. However, only the *mathesis vulgaris* is at man's disposal in understanding his own world. It is merely an imitation of God's proper language, to wit, the *mathesis universalis*. Describing experimental operations by means of mathematics and geometry

Galilei and Newton were the first scientists who conceived nature as the technical and pragmatic domains of human action. Meanwhile Descartes, in opposition of the well-

established view in the history of philosophy, did not endeavor to integrate the transcendental mathematical reason with the pragmatic and experimental domains of nature.

A TÖRTÉNELEM MINT ÚJ TUDOMÁNY

*avagy észrevételek a történelem tudományosságáról Giambattista Vico
gondolkodásában*

ÖRDÖGH ÉVA

I.

„[...] jobb' szeretném, ha nem is dolgoztam volna többi más hitvány művemen, s kívánom, bár maradjon fenn utánam csupán ez az egyetlen egy [...], hiszen közvetlenül efelé vezet életem minden eddigi írása.” (*Carteggio*, 188. o.) 1725 októberében Vico a fenti szavak kíséretében küldi el Giacco atyának frissiben megjelent könyvét, az *Új Tudományt*. A szerző ekkor már ötvenes éveinek derekán jár, mindennapjait állandó anyagi és családi gondok nehezítik, saját megfogalmazása szerint szülővárosában, Nápolyban kulturális környezetétől elszigetelten él akár egy „jövevény” — „ismeretlenül és idegenként saját hazájában”. (*Autobiografia*, 20, 22. o.) Vico életének egész hátralevő részét említett műve csiszolásának, tökéletesítésének szenteli: 1730-ban jelenik meg az *Új Tudomány* második változata, amely alapvető spekulatív-filozófiai, valamint nyelvi és stilisztikai továbbfejlesztés jegyeit mutatja — ezért a legtöbb kritikus ezt a szöveget tekinti a vicói gondolkodás legteljesebb kifejtésének¹, de vannak olyanok is, akik a két

¹ Az a kritikai értelmezés, amely filozófiai szempontból az 1730-as kiadást, az ún. „*Scienza nuova secondát*” tekinti a mű végleges változatának, elsőként F. Nicolini tanulmányaiban fogalmazódik meg; lásd alábbi írásait: *La giovinezza di G.B. Vico*, Laterza, Bari 1932, 67—70. o.; „Il Vico scrittore”, *Pègaso* 1930, 641—667. o.; *La religiosità di G. Vico*, Laterza, Bari 1949; *Vico storico*, Morano, Napoli 1967. Az *Új Tudomány* első és második változata közötti formai-stilisztikai különbségeket elemzi kiváló írásában M. Fubini, „Dalla prima alla seconda, *Scienza nuova*”, in: *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Ricciardi, Milano-Napoli 1965, 3—78. o. Lásd még G. Gentile: *Studi vichiani* V. feje.: „Le varie redazioni della *Scienza Nuova*”, Sansoni, Firenze 1969, 165—188. o. Vico nyelvezetéről tesz lényeges észrevételeket E. Auerbach: „Sprachliche Beiträge

kiadás (az 1725-ös és az 1730-as) különbségeit értékelve nem átdolgozásról, hanem lényegében két önálló szellemi alkotásról beszélnek² —, míg a mű végleges változata (az előzőhöz képest jóval kisebb jelentőségű módosításokkal) a szerző halálának évében, 1744-ben lát napvilágot.

Elsőként itt van a könyv címe, az a diadalmas szellemi magabiztosság, amely az olasz irodalomban talán csak Dante zseniális „merészségéhez” fogható, aki — versengve az „Aeneis”-szel, a „Thebais”-szal, a „Pharsalia”-val, a „Metamorphoses”-szal, sőt (Gianfranco Contini szerint) ami a nyelvi sokszínűséget illeti, egyenesen a Szentírással — túlhaladva a *Roman de la Rosét* és a *Tesoretto*t, „isteni” művét a legalantasabb szintről nevezi el *Comediának*, mintegy jeleként és mértékeként a legemelkedettebbnek³. Ugyanakkor a vicói cím („Scienza nuova”) távolról sem cseng ismeretlenül, minthogy a híres pízai matematikus, Nicolò Tartaglia már 1537-ben „Nova Scientia” néven említi a fölvirágzó új természettudományokat; az a Tartaglia, akinek iskolájában fél évszázaddal később egy bizonyos Galileo Galilei nevű fiatalember kezd bele a természetnek a „matematika nyelvén, háromszögek, körök és más geometriai alakzatok formájában” írott könyvének olvasatába. Ily módon Vico címválasztása tudatos szellemi önmeghatározás is, kijelölése azon kulturális sarkkövek egyikének, melyhez hozzákötni, ill. pontosabban fogalmazva, pozitív értelemben viszonyítani kívánja gondolkodását. Ez ugyanis joggal jelezheti a *Cinquecento* szellemi hagyományainak tudatos szem előtt tartását Vico részéről, középpontjában „a nagy Galileónak” (*Risposte*, 217. o.) s különösen a kísérleti, induktív módszernek hangsúlyozott dicséretével,⁴ amely akár ebben az apró mozzanatban is ténylegesen megkérdőjelezi a történelem, a szokások, a költői fantázia törvényszerűségeit kutató Vico hosszú ideig csaknem közhelyként

zur Erklärung der Scienza nuova von G.B. Vico”, in *Archivum romanicum* 1937, 179—182. o.

² Így vélekedik Paolo Cristofolini (Píza), a készülő kritikai kiadás gondozója.

³ Vö. e kérdésről G. Contini kiváló tanulmányát „Un’interpretazione di Dante” címmel, *Paragone* 1965, 369—405. o.

⁴ „Maximi geometrae principia physicae ex principiis matheseos spectarunt, ut ex antiquis Pythagoras, Plato, ex recentioribus Galilaeus. Ita peculiaria naturae effecta peculiaribus experimentis, quae sint peculiaria geometriae opera, explicare par est. Id curarunt in Nostra Italia maximus Galiaeus et alii praeclarissimi physici; qui antequam methodus geometrica in phisicam importaretur, innumera et maxima naturae phaenomena hac ratione explicarunt.” (*De Antiquissima*, 184—185. o.)

hangoztatott érdektelenségét — hogy azt ne mondjam, tudatlanságát — a természet-tudományok fejlődését és eredményeit illetően.⁵

Ennyiben már maga a címválasztás üzenet — ígéret az olvasónak, miként a szerző meg is fogalmazza műve ötödik könyvének vége felé:

„[...] nem állhattuk meg, hogy ezt a nagy igényű címet adjuk munkánknak: *Új Tudomány*; mert igazságtalanság lenne megtagadni tőle azt a jogot és értelmet, amelyet egyetemes tárgya, a *népek közös természete*, ad neki, s amely minden, eszméjében tökéletes tudomány sajátja.” (*Új T.*, 606. o.)

Effajta „eszméjében tökéletes tudomány” fölfedezéséig hosszú, és számos korábbi műve által szegélyezett út vezetett a nápolyi filozófus munkásságában, melynek súlyosságát Vico (nyitó idézetünk szavaival), a maga számára és persze utólagosan, akár elhanyagolhatónak is nyilváníthatja a ‚capolavoro’-hoz viszonyítva, ám az mindenesetre tény marad, hogy az előző évek meditációinak fogalmi készletéből vagy éppen azok egy részének elvetéséből születik meg a nagy gondolat, hogy ti. „tudományunk [...] *örök eszmei történelmet* ír le, amely szerint az összes népek története időben megy végbe, születésük, felemelkedésük és elmúlásuk formájában”. (*Új T.*, 236. o.)

S itt, elsőként az európai civilizáció menetében, megfogalmazódik a historizmus elve.

II.

Vico 1699-ben retorika-professzori állást kap a Nápolyi Egyetemen. Itteni tevékenységét fémjelzi az a hat szónoki beszéd — *Orazioni inaugurali* —, melyeket 1699 és 1706 között mond el latin nyelven a tanév megnyitása alkalmából. Ezek sorában említendő,

⁵ Éppen az utóbbi évtizedek kritikai irodalma tett jelentős lépéseket e kérdés árnyaltabb megvilágítása érdekében, amikor Vicót kora nápolyi ill. olasz kultúrájában és szellemi hagyományaiban kívánja elhelyezni és értékelni. Vö. B. De Giovanni: *Filosofia e diritto in F. D'Andrea: contributo alla storia del previchismo*, Adelphi, Milano 1958; I. Berlin: „The Philosophical Ideas of G.B. Vico”, in: *Art and Ideas in Eighteenth-century Italy*, Carli, Roma 1960 és mindenekelőtt N. Badaloni: *Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961. Hasonló megközelítésben tárgyalja a nápolyi filozófus munkásságát Rozsnyai Ervin, lásd bevezető tanulmányát az *Új Tudomány* 1963-as magyar kiadásához, melynek bővített és javított kiadása olvasható a szerző *Filozófiai arcképek* című kötetében, Bp. 1971.

kétségkívül a legfontosabbiként, az 1708-ban elhangzott hetedik szónoklata, a *De nostri temporis studiorum ratione*, amely könyv alakban is megjelenik a következő évben. Az 1710. évben publikálja *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* című traktátusát, melyről a kor egyik legjelentősebb folyóirata, a velencei „Giornale de' letterati d'Italia” nyit átfogó, nem kevés érdemi ellenvetést tartalmazó vitát, amelyre 1711 és 1712 között Vico két hosszabb lélegzetű írásban válaszol (*Risposte*).

A föntiekkel körvonalazódnak Vico filozófiájának alapjai. Ezeket a munkákat a kritikai irodalom összességében egységes keretben tárgyalja — akár a vicói gnoszeológia első formájaként (*Croce*, 1—18. o.), akár egy adott problematika, így a nápolyi filozófus platonizmusának egyértelmű dokumentumaiként (*Gentile*, 10—32. o.) stb. A magam részéről e helyütt csupán két kérdéskört emelek ki belőlük: egyfelől a történelem tudományosságát illető problémafölvetés hiányát, másfelől — s erre térek rá a továbbiakban — a „verum ipsum factum” tételt és Descartes-tal szembeni polémiaját. Előtte azonban talán nem lesz haszontalan röviden kitérni Vico korára, e művek megírásának körülményeire.

A XVII. század végén és a XVIII. század elején határozottan fölpezsdül az olasz, és ezen belül a nápolyi kulturális élet is. A tudás, Giannone szavaival, „kilép a kolostorok falai közül”⁶ s Itália kezd visszalopózni az európai civilizáció élvonalába: a párizsi „Journal des Savants” mintájára egymás után alakulnak a kulturális folyóiratok Rómában, Pármában és Velencében⁷; sorra szerveződnek a tudós körök, az ún. akadémiák, ahol az európai gondolkodás legújabb áramlatairól folynak viták, Bacon módszerétől Descartes fizikáján keresztül Gassendi atomizmusáig; Spinoza metafizikájától Leibniz racionalizmusán keresztül Hobbes és Locke empirizmusáig; míg más helyütt értő olvasókra találnak Grotius, Selden és más természetjogászok művei. Ezek azok az évek, amikor mély gyökeret ver Itáliában a janzenizmus, a szabadság és az isteni kegyelem problémájának harcos fölvetésével; ugyanakkor, amikor Ludovico Antonio Muratori atya, a modenai hercegség tudós történésze dolgozószobájában az ortodox katolicizmus felé hajló Egyházának mérsékelt megreformálhatóságán elmélkedik, s

⁶ Idézi P. Rossi, a *Scienza Nuova*, Rizzoli, Milano 1977-es kiadásához írott bevezető tanulmányában, 13. o.

⁷ Rómában jelenik meg a *Giornale dei letterati*, Pármában azonos címmel adnak ki folyóiratot; Velencében szerkesztik a *Galleria di Minerva* és a már említett *Giornale de' letterati d'Italia* című periodikákat.

akinek művei mély hatást gyakorolnak a magyarországi teológiai kultúrára⁸; míg az olasz történetírás Muratori írásai mellett Pietro Giannone kirobbanó sikerű művével (*Istoria civile del regno di Napoli*) idézi vissza letűntnek látszó fénykorát. S legalább az említés szintjén szólunk kell a kor talán legsajátosabban olasz kulturális képződményéről, az Arcadiáról, amely a *Seicento* utolsó évtizedében Gravina és Crescimbeni művészeti téziseiből táplálkozó szellemi társaságként indult, s a „jó ízlés” kifinomult neoklasszicizmusát a petrarcai hagyományokhoz kötve, a *Settecento* derekára az olasz lírát meghatározó pásztorköltészeté terebélyesedett, elsősorban a bécsi udvari költő, s ezért érthető módon nem kevés magyar vonatkozással dicsekedhető Pietro Metastasio jóvoltából.

Ami pedig Nápolyt illeti, ekkorra, Itália más kulturális központjaihoz hasonlóan, ebben a városban is újra fölvirágzik a szellemi élet. Tudós körök alakulnak (Gruppo napoletano dei lincei, Accademia degli investiganti, Accademia del Medinaceli), ahol a *Quattrocento*tól folyamatosan átörökölt reneszánsz platonizmus, a Galilei-iskola valamint Bruno és Campanella panteizmusának élő hagyományaihoz kapcsolódva, termékeny talajt nyújt Descartes filozófiájának befogadása számára (*Badaloni*, 65, 74. o.), miként erről egy francia tudós, Michel Germain ír 1685-ben: „Descartes a les plus beaux esprits de Naples pour spectateurs. Ils sont avides des ouvrage faits pour sa défense et pour éclairir sa doctrine”.⁹ Éppen Vico szülővárosa ad otthont Descartes itáliai követői és ellenzői között a századfordulón kibontakozó heves vitának. Gregorio Caloprese előadássorozatot tart Descartes filozófiájáról a Nápolyi Egyetemen; Tommaso Cornelio, matematikus és orvostudós, lelkes terjesztője a francia filozófus gondolatainak, hasonlóképpen az orvos-filozófus Leonardo di Capua (*Autobiografia*, 19, 109, 33. o.; *Badaloni*, 116, 124. o.); Francesco d’Andrea jogász, aki 1648-ban elsőként hozatta Nápolyba a városban mindaddig ismeretlen Descartes műveit, továbbá

⁸ A XVIII. század folyamán Muratorinak több művét is lefordították és kiadták Magyarországon. Ezek közül a legismertebb a „*Della regolata devozione de’ christiani*” (1747) című, amelyet 1763-ban az egri püspöki nyomda ad ki „A keresztény emberek valóságos áhítatossága” címmel; 1776-ban Bécsben lát napvilágot egy másik jelentős Muratori-mű, a „*Della carità cristiana*” (1723), melyet Gálfalvi Ozdi Ferenc fordít magyarrá, „A nagy parantsolatnak [...] magyarázattya” címmel. Miként Szauder József rámutat, Muratori említett könyvei hatásukban jelentősen továbbberősítik a magyar egyházon belüli racionalizálódás már meglévő folyamatát; vö. Szauder J.: „L. A. Muratori két erkölcstani műve a XVIII. századi magyar irodalomban”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1973, 171—179. o.

⁹ Idézi P. Rossi, említett bevezető tanulmányában, 10. o.

Giuseppe Valletta, szintúgy jogtudós, mindketten a francia gondolkodó lelkes olvasói (*Autobiografia*, 110, 41. o.; *Badaloni*, 147, 205. o.). Nem hiányoznak azonban a bíráló hangok sem: a neves természettudós, Domenico d'Aulisio kritikája egyszerre irányul Descartes és Spinoza filozófiája, mint olyan rendszerek ellen, amelyek az anyag törvényszerűségeinek alávetett valóságot a determinizmus zsákutcájába terelik (*Autobiografia*, 33, 37. o.; *Badaloni*, 195. o.); határozott hangot üt meg a karteizianizmussal szemben Paolo Mattia Doria, akinek ellenvetéseit barátja, Giambattista Vico fogja továbbgondolni a *De Antiquissimam*-ban, melyet, bizonyára nem véletlenül, Doriának ajánl.

III.

Retorikai-irodalmi tanultsága okán is Vico széles alapokon nyugvó klasszikus és humanista-reneszánsz kultúrával rendelkezik. Legkedveltebb szerzői Tacitus, aki „vizsgálódásaiban olyannak veszi az embert, amilyen”, továbbá Platón, aki meg „olyannak, amilyennek lennie kellene”. (*Autobiografia*, 26. o.) Melléjük helyezi „a páratlan tudású” Bacon, s később negyedikként „az cgyetemes jogrendszert” kimunkáló Grotiust. (*Autobiografia*, 26. 39. o.). Szívesen idézi Arisztotelészt, s főként Cicerót, Ficinót és Machiavellit. Sokszor forgatja Vergiliust és Catullust vagy éppen Petrarcat, Ariostót, Tassót, hogy csak néhány nevet emeljek ki, miközben nem is szoltam külön Homéroszról és Dantéről, noha Vico utóbb az ő művészi példájukon vezeti le a költészet természetéről megalkotott elméletét (*Új T.*, 473—506. o.; *Carteggio*, 195—200. o.).

Vico megfordul nápolyi szalonok és tudós körök estjein, tagja az Accademia del Medinacelinnek és az Arcadiának, ezzel együtt ami korához és olvasmányainak egy másik részéhez való viszonyát illeti, ezt kezdettől fogva az alapvető elutasítás és kritika jellemzi. Úgy látja, hogy Nápolyban, ahol „a nemesek nagy része nem tesz mást, mint belefelejtkezik az élet örömeinek élvezetébe [...], jószerevel a végét járja a humán tudományok művelése” (*Carteggio*, 207, 206. o.), s „Európában, tekinthetjük a tudományok bármely fajtáját, kihaltak a tehetségek”, míg összességében „a világ manapság vagy az epikuroszi, véletlennek' az emberi szokásokat felkorlácsoló viharában bukdácsol és hanykolódik, vagy elválaszthatatlanul Descartes, szükségszerűségéhez' szegeződött oda”. (*Carteggio*, 206, 201—202. o.) Nyilvánvalóan a személyes mellőzöttség is szól belőle, amikor maró gúnnyal emleget olyan írástudókat, akik, „csak hogy nevüket fennem zengeni hallják, tollukat a század ízlése szerint forgatják” (*Carteggio*, 202. o.): így Gassendi, aki „a valódi filozófia újraalkotójaként ünnepelteti magát, noha rendszerében az igaz kritériuma egyedül az érzék”; Locke, aki „divatos metafizikát” készül kidolgozni

(*Carteggio*, 202, 203. o.); megbíráltatik Spinoza, aki „úgy beszél az államról, mint kereskedők társaságáról”, máskülönbén etikai determinizmusában „a végzet vallója” (*Új T.*, 228, 617. o.); Hobbes és Machiavelli, politikai gondolkodásukat tekintve „az epikuroszi véletlennek a követői” (*Új T.*, 617. o.); megcáfoltatik Bayle állítása, hogy „a népek Isten világossága nélkül is tudnak igazságosságban élni”. (*Új T.*, 228. o.) De kritika éri a kedvelt Bacont is, aki szerint a tudomány által megteremthető a földön a „regnum hominis”, mivel — miként Vico mondja — „enimvero omne, quod scire datur, ut et ipse homo, finitum et imperfectum” (*De Ratione*, 77. o.), s hasonlóképpen jár a sokat forgatott Grotius, mert jogtudományában „teljesen mellőzi a Gondviselést”. (*Új T.*, 617. o.) Az élesen bíráló hang azonban nem kell, hogy megtévesszen bennünket. Vico, ha nem is bevallotta, igen sok ponton és számos kérdés tekintetében visszanyúl az említett szerzőkhöz, ha úgy tetszik, tanul tőlük, s a tanultakat beépíti saját filozófiájába.

Véleményem szerint Viconak ebbe a polemikus szellemi látószögébe illesztendő Descartes-tal szembeni kritikája, amelynek ily módon nem tulajdonítok kizárólagos vagy önmagában véve kitüntetett helyet a nápolyi gondolkodó munkásságában, ill. ha mégis, csupán annyiban, amennyiben kitüntetett jellegű az a befolyás és az a szerep, amelyet a descartes-i gondolkodás vívott ki magának a XVII—XVIII. század fordulójának európai tudományosságában. A pozitív értelemben vett becsvágy tudatos megjelenési formájának értékelem azt a gesztust, hogy Vico hangsúlyozottan kora és szülővárosa legelismertebb intellektuális tekintélyével kívánja magát összemérni, ezt célozza nevezetes antikarteziánus bírálatának mélysége és iránya, amely így mindenekelőtt szellemi öndefiniálási szándékot takar. Ezt látszik alátámasztani, hogy a Descartes-kritika kidolgozása jellemző módon Vico első, filozófiai útkeresésének időszakára esik (legmarkánsabb megfogalmazása a *De Antiquissima*-vitára adott *Válaszok* oldalain található), míg a későbbiekben a polémia jelentős új szempontokkal nem bővül, ill. ténylegesen háttérbe szorul az *Új Tudomány* megváltozott problematikájában.

Vico Descartes-bírálata a kritikai irodalom egyik legszerteágazóbb témája, melynek én még csak a fölvezetésére sem vállalkozom (ráhagyva ezt a nálam jóval hozzáértőbbekre). Mindazonáltal szükségesnek látom, hogy, ha csak érintőlegesen is, kitérjek e kérdéskörnek néhány olyan elemére, melyek cikkem tárgyához (hogy ti. milyen úton és miben határozza meg Vico a történelem tudomány-voltát) fontos szempontokkal szolgálhatnak. De hadd szóljon erről a leghitelesebb forrás, maga Vico, s bizonynyal eme töredékes formájában sem lesz érdektelen az alábbi idézetmozaik:

„[...] amikor [1695-ben] visszatértem Nápolyba, akkor hallottam először a descartes-i fizikáról, melynek híre minden addig felülmúlt; [...] mást se hallok, mint annak lelkes dicséretét”;

„Én nem tettem úgy, miként René Descartes cselekedett, aki ravaszul elrejtette tudománya módszerének természetét, csak azért, hogy felemelje a filozófiát és a matematikát, s hogy ugyanakkor földre rombolja az emberi erudíció többi tudományát”;

„az akadémiákból kikerülő fiataljaink mintha csak egyenesekből, számokból meg mértani alakzatokból állnának, fejüket teletömik olyan szavakkal, mint ‚bizonyosság’, ‚evidencia’, ‚bizonyított igazság’, miközben elítélik a valószínűséget, amely pedig inkább hordozhat valamit az igazságból”;

„mindenütt Descartes igazság-kritériumát ünneplik, amely pedig nem más, mint tiszta és világos érzékelés, s mint ilyen, nem definiált, ezért igen könnyen vezet szkepticizmushoz”;

„Descartes saját nézeteit akarja az igazság szabályává tenni... De hogy ne maradjon tér más véleménynek, csak az övének, s hogy ne alkalmaztassék másféle, csak a geometriai módszer, ez valóban túl sok; az, amit ti meg a karteziánusok ‚módszernek’ neveztek, azon kifejezetten a geometriai módszert értitek: noha a módszert mindig a vizsgálendő téma változatossága szerint szükséges módosítani”;

„ha ellenvetéssel élek Descartes-tal szemben, én ezzel őt nem megrovom, inkább szolgálatot teszek neki, mert megerősítem abban, amiben helyesen jár el, és elbizonytalanítom abban, amiben vissza akar élni tekintélyével”;

„megengedem, hogy az a módszer alkalmas arra, hogy feltárja létem bizonyos kétségbevonhatatlan jeleit, de nem alkalmas arra, hogy megjelje annak okait; tehát dehogyis utasítom én el azt az analízist, amellyel Descartes eljut a maga első igazságához [...], csupán azt mondom, hogy az a ‚*cogito*’ létem kétségbevonhatatlan jele, de nem lévén egyben létem oka, nem vezet a lét tudományának a megalkotásához”.

(*Autobiografia*, 17, 5, 19. o.; *Carteggio*, 216, 217. o.; *Risposte*, 274—275, 270—271, 258—259, 257, 208—209. o.)

Ezek az 1711 és 1729 közötti évekből származó idézettörödékek rámutatnak néhány érdekes mozzanatra. Egyrészt szembetűnő lehet, mily gondosan kerüli szerzőnk, hogy hamisnak címkézze, netán *tout court* elutasítsa a descartes-i filozófiát és annak számára legértékesebb részét: ismeretelméletét. Eme rendkívül differenciált alapállás megnyilvánulásának vélem, hogy Vico, miközben a leghatározottabban síkraszáll a descartes-i módszer *abszolutizálásával* szemben (vagyis mintegy megkérdőjelezi az adott korban immár lecsengőben lévő szélsőséges racionalista alapvetést, amely szerint ennek a módszernek a fizikai ill. a matematikai tudományokra történő alkalmazásával ezen

tudományok által teljességgel megragadhatóvá válhatna az emberi tudás számára az objektív valóság totalitása), mindez tehát nem akadályozza meg abban, hogy dicsérő szavak kíséretében alkalmazza a geometriai módszert, akár főműve végső, 1744-es változatában is. Vico, akinél hiányzik a descartes-i kételkedés, minden igazság és bizonyosság totális felfüggesztésének mozzanata, érthetően a francia gondolkodó evidencia-fogalmát veszi tűz alá.¹⁰ Descartes bizonyosság-kritériumát nem megcáfolni vagy félretolni akarja, Vico a *cogito*-tétel *elégtelenségét* állítja: gondolkodásom és létezésem bizonyossága összekapcsolható ugyan tudati aktusom által, de erre nem alapozható tudomány, mivel a gondolkodás, nem lévén létem oka, nem vezethet valamiféle léteiről szóló tudományhoz, s amennyiben odavezetne, ez nem jelentene mást az ember esetében, aki testből és szellemből áll, mint hogy a gondolkodás volna testem oka (*De Antiquissima*, 139—140. o.). Vagyis Vico „csupán” totális igazságból részigazsággá fokozza le a descartes-i filozófiát: tudományból tudati aktussá.

Összességében tehát elmondható, hogy Vico gondolkodásában az antikarteziánus polémia nyomán válik világossá, miszerint egyfelől megtartva a descartes-i bizonyosság-kritérium szükségességét, másfelől kimondva annak fogalmi elégtelenségét, elengedhetetlenné válik egy új bizonyosság-tartalom kimunkálása, amelyre ráépíthető lesz az igaz tudás, a tökéletes tudomány.

IV.

Vico a főnti kérdésre előbb a *De Ratione*-ban (1708), majd a *De Antiquissima*-ban (1710) keres választ. Szerinte a dolgokról való igaz tudással egyedül azok megalkotója (teremtője) rendelkezik, s mivel csupán Isten minden dolgok és az egész természet teremtője, ezek felől csak Ő bír teljes, igaz tudással:

„Hinc coniicere datur [...]: verum esse ipsem factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor; infinitum, qui omnium Factor; exactissimum, quia cum extima, tum intima rerum ei repraesentat elementa, nam continet.” (*De Antiquissima*, 131—132. o.)

¹⁰ Miként Benedetto Croce rámutat: „e dove il filosofo francese stimava di aver fornito tutto quanto si potesse richiedere per la scienza più rigorosa, il Vico osserva che, posta l'esigenza alla quale s'intendeva soddisfare, in realtà, col metodo proposto, si era ottenuto ben poco o addirittura nulla”. (Croce, 2. o.)

Megvan hát a vicói első ok, a descartes-i *cogito* helyébe állítható abszolút kritérium; Isten, mivel benne „verum et factum reciprocantur, seu... convertuntur” (*De Antiquissima*, 131. o.)¹¹, benne egy és ugyanazon dolgot jelenti az igaz, vagyis a megismerés, valamint a beteljesült cselekvés, vagyis a teremtés. Távolról sem új ez a princípium, mutat rá Löwith, hanem a skolasztikus teológia egyik ismert toposza (Szt. Tamás: *S. Th.*, I, 14, 8 és 12; Augustinus, *De Trin.*, XV, 13; *Conf.*, XIII, 38).¹² Mivel pedig Isten Igéje nem csupán igaz, de egyben teremtő aktus is, s mivel nincsen különbség Isten tudása és akarata között, szerzőnknek az a kitétele, miszerint „factum’ et verum’ cum verbo’ convertuntur” (*De Antiquissima*, 189. o.), hangsúlyozottan bibliai jelleggel ruházza fel a vicói tételt, amely nélkül az metafizikai, vagyis onto-teológiai alap nélkül maradna.

Azzal együtt, hogy Vico jelentős teológiai, valamint filozófiatörténeti előzményekre¹³ vezetheti vissza tézisé, abban mindenesetre teljességgel újat hoz, hogy belőle *általános ismeretelméleti elvet* alkot gondolkodásában.

Ezen az alapon írja le az isteni és az emberi megismerés közötti különbséget ill. hasonlóságot. Isten magában hordja minden dolgok összes elemét, külsőkét és belsőkét egyaránt — mondja a *De Antiquissima* első könyve első fejezetének vége felé. Mivel pedig a megismerés a dolgok elemeinek összegyűjtését jelenti, ezért az emberi elme sajátja a gondolkodás, az istenié viszont a megértés („Scire autem sit rerum elementa componere: unde mentis humanae cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria”, *De Antiquissima*, 132. o.). Éles tehát a határvonal a *cogitatio* és az *intelligentia* között, ugyanakkor ebben áll hasonlóságuk is, amennyiben az emberi megismerés, a maga korlátozottságában ugyan, éppen eme *cogitatio* által gyűjtött (*colligare*) elemekből áll össze.

¹¹ A „verum ipsum factum” tétel első, még kiforratlan megfogalmazása rejlik a *De Ratione* alábbi mondatában: „geometrica demonstramus, quia facimus; si phisica demonstrare possemus, faceremus. In uno enim Deo Opt. Max. sunt verae rerum formae, quibus earundem est conformata natura” (*De Ratione*, 85. o.).

¹² „Thomas und Augustin haben offenbar den Prolog zum Johannesevangelium im Sinn, wonach am Anfang von allen der göttliche Logos oder das Verbum ist, das alles Seiende geschaffen hat. In der Wahrheit, welche Gott selber ist, sind ‚et nosse et fecisse’ ein und dasselbe, heisst es im selben Sinn auch bei Vico.” (Löwith, 8. o.)

¹³ A „verum ipsum factum” tétel filozófiatörténeti előzményeiről (Bacon, Hobbes) és utóéletéről (Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Scheler stb.) vö.: Löwith, 19—36. o.; a kérdéshez kapcsolódva számos új szempontot vet fel F. Fellmann könyve: *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg—München 1976.

Ebből következően mire irányulhat az emberi megismerés, hogy az igaz tudáshoz vezessen? — tehető fel a kérdés. Egyedül azokra, melyeket ő maga alkotott. Ily módon a természetről, nem lévén annak teremtője, az ember nem alkothat tökéletes tudományt. A tudomány — állítja Vico egyik rendkívül fontos kitételében — nem más, mint „per causas scire” (*De Antiquissima*, 137. o.), s még hozzáteszi: ahol ugyanis az oknak ahhoz, hogy kiváltsa az okozatot, nincsen szüksége külső dologra. Vico ezzel magyarázza, hogy vannak az ember által kimunkált, csaknem „isteni tudományok”, mivel ezekben, miként Istenben, noha véges formában, egybeesik az igaz megismerés és a teremtés.¹⁴ Nála ez adja az alapját a tudományok osztályozásának: az ember egyedüli valós tudománya a metafizika, mint minden igazság forrása: „magasabb rendű”, fölöttébb bizonyos tudomány a geometria és az aritmetika, mivel tárgyát az emberi elme önmagából, absztrahálási képességéből teremti meg; bizonyos tudomány még a mechanika és a fizika; de legkevésbé a morál, mivel ez „a lélek hullámozásait vizsgálja, amelyek bensőségesek, s leginkább a nemi vágyból erednek, amely pedig végtelen” (*De Antiquissima*, 136, 153, 159, 179. o.).

A „*De Antiquissima*” utólag prekantiánusnak definiált rész-szkepticizmusával zárul le a vicói gondolkodás első szakasza (*Rossi*, 13. o.), amely mind továbbvitt tételeivel, mind nyitva hagyott kérdéseivel a nagy mű ambiciózus terve felé mutat. Hadd említsek ebből két szempontot. Egyrészt itt van a természet-tanulmányozás kizárólagosságának *tagadása*, amely egyidejűleg jelzi Vico elhatárolódását a természettudományos megismerés abszolutizálásának jó másfél évszázados európai, s hangsúlyosan itáliai, neoplatonista gyökerű hagyományától, miközben a tudományosság terén nagyobb teret

¹⁴ „Porro, quia physicus non potest res ex vero definire, hoc est rebus suam cuique naturam addicere, et ex vero facere; id enim fas Dei est, nefas homini; nomina ipsa definit, et ad Dei instar ex nulla re substrata, tamquam ex nihilo res veluti creat, punctum, lineam, superficiem.” (*De Antiquissima*, 135. o.) Mivel Isten a világot a semmiből teremtette, ehhez analóg módon az ember minden anyagi szubsztrátum nélkül, teljesen szabadon egyedül a *matematikai* gondolkodásban alkot a semmiből. Miként Löwith rámutat, ez a vicói elv ebben a formájában elképzelhetetlen lett volna az ókori görög, pythagoraszai—platóni fölfogásban, s Arisztotelesznél is kritikai éllel bukkan föl (*Met.* I 1053). „Für griechisches Denken beruht die ausgezeichnete Vorbildigkeit mathematischer Sachverhalte gerade darauf, dass sie keine vom Menschen erdachten Konstruktionen oder ficta sind, sondern in sich selbst bestehende und beruhende Verhältnisse, in denen sich eine übermenschliche, kosmische Ordnung ausweist.” (*Löwith*, 7. o.) Vico szemlélete inkább a humanista-reneszánsz gondolkodásnak Cusanusig vagy éppen Galileiig nyúló szellemi vonalához áll közel.

követel a (humán) műveltségnek, s általában az emberi természetnek, amely a maga — e modern szóhasználatnál élve — kevésbé exakt voltában is elengedhetetlenül hozzátartozik az emberi tudás egészéhez. Ezt a szempontot látom kiteljesedni az *Új Tudomány* hihetetlenül gazdag filozófiai és vicói értelemben vett filológiai¹⁵ rétegeiben: a könyv nyelv- és jogfilozófiai, antropológiai, társadalomszociológiai elemzéseiben, a fantázia, a szenvedélyek, a mítosz vagy a homéroszi eposzok mint később oly nagy hírnévre szert tett egyfajta *Volksgeist* kifejeződésének tárgyalásában stb. Másrészt e korai periódusból egyértelműen átemelődik az *Új Tudomány* fogalmi rendszerébe az isteni kinyilatkoztatásnak az emberi tudás minden formájával szembeni *prioritása*, amely az isteni Gondviselés és az emberi történelem viszonyának — teizmus és deizmus egyszerre vagy különböző hangsúllyal? szabadság és szükségszerűség dialektikája a szabad akaratban? stb. — nemritkán ellentmondásokkal tarkított vicói interpretálásában él tovább, amely többek között módot adott az utókornak, hogy Vico gondolkodását egészen eltérő módokon aposztrofálja. Még a múlt században Michelet, aki először ülteti át francia nyelvre az *Új Tudományt*, nevezi a vicói gondolkodást lényege szerint *történelemfilozófiának*, Gentilénél és Crocénál a hegelianus csengésű *filosofia dello spirito* szerepel, amelyhez Croce nem véletlenül még hozzáteszi: „con particolare riguardo alla filosofia della fantasia, cioè all’Estetica” (Croce, 47. o.), de ismereteseek olyan meghatározások is, mint *filosofia della mente*, *antropologia filosofica*, *morfologia della storia universale* (Badaloni, Corsano, Momigliano) vagy a német szakirodalom kifejezései, mint *Geschichtsphilosophie*, *Geistesgeschichte*, *Hermeneutik*, *filologische Philosophie* (Löwith, Horkheimer, Fellmann, Auerbach) stb.

A legtöbb nyitott kérdést maga a „verum ipsum factum” tétel tartogatja. Nem tűnik ugyanis egyértelműnek, vajon az onto-teológiai értelemben definiált *primum verum*, amely alapjául, forrásul kell szolgáljon valamennyi tudománynak, egyszerűen szubjektív szintű-e, mivel személyes vallásos hit megnyilvánulása, amely tudatosan vagy sem, de meghatározója egy egész filozófiai és episztemológiai alapállásnak, vagy pedig az ember önmagától való elidegenülésének egyfajta metodológiai hipotézise, amely biztosítja, hogy egyáltalán lehetséges tudást szerezni a történelemről, ill. hogy ez a tudás rendelkezik a bizonyosság kritériumával.¹⁶

¹⁵ „A filológusokhoz kell számítani minden grammatikust, hisztorikust és kritikust, akik a népek nyelveinek és tetteinek megismerésével foglalkoznak, mind belül, a szokások és a törvények, mind kívül, a háborúk, a békék, a szövetségek, az utazások és a kereskedés megismerésével.” (*Új T.*, 186. o.)

¹⁶ Croce a kérdés kapcsán szükségesnek látja, hogy határozott különbséget tegyünk Vico filozófiájának objektív tendenciája és Vicónak mint filozófusnak (mint embernek) szubjektív

V.

Némileg előreszaladva a dolgok menetében, úgy vélem, esetleges további kérdőjelek támadhatnak a tételnek a történelemre való vicói alkalmazásakor, amely a „*De Antiquissima*” tematikáját meghaladva sajátosan az *Új Tudomány* eszmekörét kidolgozó írásokra¹⁷ vonatkozik. De maradjunk a „capolavoro”-nál. Az „Alapelvek”-ben fogalmazódik meg először a föllelt új tudomány örök (gnoszeológiai) igazsága, „amelyet semmiképpen sem lehet kétségbe vonni: ti. hogy ezt a társadalmi világot bizonyára emberek alkották” (*Új T.*, 226. o.); ebből következően „csodálkoznunk kell azon, milyen komolyan iparkodott minden filozófus megszerezni ennek a természetes világnak ismeretét, holott azt, mivel Isten teremtette, egyedül Isten ismeri, és hogyan hanyagolták el azt, hogy a népek világáról, vagyis a társadalmi világról gondolkodjanak, holott ezt, mivel emberek alkották, megismerni is képesek. Ez a különőség az emberi elme gyarlóságából fakad.” (*Új T.*, 227. o.) Néhány oldallal később pontosan elhangzik a *De Antiquissimá*ban megismert „verum ipsum factum” tétel immár a történelemre vonatkoztatva (újra elhangzik az alapelv, amelynek fontosságát Vico láthatóan nem tudja elégszer hangsúlyozni, hiszen még elismétli néhányszor (*Új T.*; 253, 616. o.)). De lássuk az „Alapelvek”-nek ezt a rendkívül fontos részletét:

„a népek e világát nyilván az emberek alkották (ez az első kétségtelen elv, amelyet fentebb megállapítottunk) és így saját emberi szellemében megtaláljuk annak módosulásait... Ez a Tudomány tehát úgy jár el, mint a geometria, amely maga teremti meg a mennyiségek világát, miközben ezt saját elemeiből felépíti és szemléli; de realisabban, amennyiben az emberek ügyei több valóságot tartalmaznak, mint a pontok, vonalak, felületek és testek. Ezért mondtuk neked, oh olvasó, hogy ezek a bizonyítékok

tendenciája között (*Croce*, 140. o.). Hasonlóan vélekedik Semerari, aki emellett kiemeli a vicói axióma spinozizmusát (*Semerari*, 222—225. o.).

¹⁷ Vico 1719 és 1743 között nem kevesebb, mint kilenc (!) különböző szövegváltozatban fekteti le gondolkodását: 1. *Diritto universale* (1720—1722); 2. *Note al Diritto universale*; 3. *Scienza Nuova in forma negativa* (1723—1724, időközben elveszett); 4. *Scienza Nuova prima* (1725); 5. *Scienza Nuova veneta* (vagy az ún. *Scienza Nuova prima con Annotazioni e commenti*, szintűgy elveszett); 6. *Scienza Nuova seconda* (1730); 7. CMA³ (1731); 8. CMA⁴ (1733 vagy 1734); 9. *Scienza Nuova terza* (1744; de amelyet Vico 1735 és 1736 között írt, majd folyamatosan javított egészen 1743-ig). Lásd részletesen *Gentile*, 165—187. o.; *Fubini*, 7—12. o.

isteni természetűek és isteni örömet kell hogy okozzanak neked, mert Istenben a megismerés és a cselekedet egy és ugyanaz.” (*Új T.*, 236—237. o.)

A fönti idézet jeles példája Vico fogalmazásmódjának¹⁸: a fogalmi pontosságra kényesen ügyelő, némi barokkos retorikától sem mentes, sokszintű, hogy úgy mondjam többregiszterű nyelvezetnek (nemhiába tartja az olasz irodalomkritika méltán összevethetőnek a fölülmúlhatatlan Dantéval (*Fubini*, 7, 15. o.). Ami idézetünk tartalmi részét illeti, olvastával fölmerülhet a kérdés, vajon miféle meditatív út vezette Vicót oda, hogy a *De Ratione*-ban és a *De Antiquissimá*-ban még „szerfölkött bizonytalannak” mondott emberi természetet ill. általában a humán ismereteket mostanra fölruházza a korábban csupán a „felsőbbrendű” tudományokat, s azok élén is a geometriát megillető azon képességgel, hogy a „verum” és a „factum” konvertálódásának alanya lehessen, mi több, hogy magát az *Új Tudományt* mint az emberi világ „geometriáját” írja le. Arról lehet szó, hogy az 1710 és 1725 közötti időszak, vagyis a *De Antiquissima* és az *Új Tudomány* első kiadása között eltelt másfél évtized lényeges fordulatot hozott Vico filozófiájában, ám ennek folyamatáról igencsak keveset tudunk, mivel nem születtek e folyamatot rögzítő művek. Ennek összefüggésében különleges figyelmet érdemel az alábbi epizód. Vico 1716-ban fölkérést kap, hogy kommentárt írjon Hugo Grotius *De iure belli ac pacis* című könyvéhez. Belekezd a munkába, de végül is nem fejezi be, mivel *Önéletrajza* szerint „nem illendő, hogy egy hithű katolikus ékesítse kommentárral egy eretnek művét” (*Autobiografia*, 39. o.). Hogy hihetünk-e és mennyiben az *Önéletrajz*-ban megjelölt oknak, az igen messzire, az autobiografizmus általános műfaji kérdéseinek sűrűjébe vezetne. Ami számunkra lényeges, az az, hogy ezen a ponton választ tudunk adni arra, mivel foglalkozhat Vico az 1710-es évek alkotói csöndjében: ti. Grotiust olvas, mégpedig nem olyan sokkal azelőtt, hogy 1720-ban hozzáfog a *Diritto universale* első kötetének írásához, amely már teljességgel a főmű problematikájában mozog, azt előlegzi meg. Vico Grotius-olvasata jelentheti azt a döntő láncszemet, amely gondolkodásának említett fordulatához vezetett: megismerkedik Grotius jogfilozófiájával, amely érdeklődését a jog és általában véve a társadalmi tudattevékenységek konkrét történelmi megvalósulásai felé irányítják. Az már természetszerűleg Vico saját filozófiai koncepciójához tartozik, hogy ezek után a maga részéről milyen következtetésekre jut a történelem természetére vonatkozólag.

¹⁸ Vico többször hangsúlyozza, hogy az ékesszólás elválaszthatatlan az igazi bölcsességtől, mivel — miként 1737-ben, egyik egyetemi előadásában fogalmazott — „l’eloquenza è la perfezione dell’uomo nel suo proprio esser d’uomo, ch’è mente e lingua”. In: *Scritti vari*, Laterza, Bari 1937, 33. o.

De visszatérek azokra a kérdőjelekre, amelyek fölbukkannak a „verum ipsum factum” tételnek a történelemre való vicói alkalmazása során. Az ember csinálja a történelmet — hangzott az *Új Tudomány* alapvető gnoszeológiai elve. Ugyanakkor melléje állítható a kérdés: az ember, vagyis én, szubjektív szinten, hogyan lehettem alkotója a történelemnek, amely a múltban játszódott le, mikor én a jelenben élek és cselekszem? Úgy vélem, egyfajta megoldás kínálkozik, amennyiben a *történelem jelenidejűségéről* van szó („contemporaneità della storia”). A fogalom nem elsősorban Vicótól ismerős, hanem századunk elején két Vicóért lelkesedő olasz filozófus terminológiájából, ti. először Gentile, majd Croce elméletében kap helyet (Rossi, 172—175. o.). Lényege — a jellegzetesebb gentilei értelmezést véve — a következő: a történelmet az Én, tiszta gondolati aktusában, elgondolja és minden egyes gondolati aktusában a maga számára *újraalkotja*, ily módon megszüntetve a maga (cselekvő jelenben tételezett) elgondoló gondolati aktusában a filozófia és a történelem (ill. a történetírás) dualizmusát.¹⁹ S arra, hogy az elgondolás és a teremtés lényegi egységének elve nem teljesen idegen Vicótól sem — idézhetjük az *Új Tudomány* alábbi passzusát:

„Ezért, aki *végiggondolja* ezt a Tudományt, magának meséli el ezt az örök eszmei történetet... Nem lehet biztosabb történet, mint az, amikor az beszéli el a dolgokat, aki *megalkotja őket*.” (*Új T.*, 236—237. o., kiemelés nem az eredetiben.)

Bár a fenti részlet valóban érdekes áthallásokat enged meg, összességében mégsem látom előrevetülni a történelem jelenidejűségének elvét Vico gondolkodásában.²⁰ Ugyanis ez azt jelentené, hogy a vicói axióma érvényessége kizárólag egyedi, biográfiai szintre szállítódna le, amely viszont ellentmond Vico gondolatmenete egészének. Arról lehet inkább szó, hogy az olasz filozófus a „verum ipsum factum” elvének a történelemre való alkalmazásakor egy önmaga által konstruált, eszmeileg zárt körbe jut: filozófiájának onto-teológiai alapvetésének talaján újfent föltételezi, mert föl kell tételeznie egy történelmen kívül adott objektív princípiumot, amely Isten.

¹⁹ Utalok e kérdést is érintő tanulmányomra: „A Croce — Gentile vitáról”, *Filozófiai Figyelő* 1988, 16—27. o.

²⁰ Ezzel szemben Auerbach amellet szál síkra, hogy Vicónál lényegileg a történelem jelenidejűségéről van szó az *Új Tudományban*: „trova espressione nell’opera vichiana l’intima contemporaneità della storia universale nell’uomo come soggetto di conoscenza” (Auerbach, 62. o.). Mivel a német kritikus tanulmánya („Giambattista Vico und die Idee der Philologie”) csupán olaszul áll rendelkezésemre, nem állt módomban ellenőrizni, vajon a terminológiai azonosság — contemporaneità della storia — pusztán fordítói leleményt takar-e, vagy pontosan adja vissza az eredeti szóhasználatot. De még ebben az esetben is kérdéses, vajon Auerbach az általam jelzett gentilei—crocei gondolkörben mozog-e értelmezésében.

Ami pedig Isten és ember kapcsolatát illeti, most már a tudományra vonatkoztatva, Vicinál egyértelműen kimondatik, hogy az ember pedig csakis Ő általa, az Ő végtelen tudása integráns részeként képes létrehozni — miután fölismerte saját elméje gyarlóságát — Istenhez hasonlóan a maga tudományát.²¹ Vagyis az isteni tudás primátusa érintetlen marad, sőt az emberi tudomány, legyen az bármilyen, kizárólag belőle nyerheti igazság- és bizonyosságkritériumát.

„A filozófia az észet tekinti, és ebből származik az igaznak a tudománya; a filológia az emberi szabad akarat tekintélyét tanulmányozza és ebből származik a bizonyosság tudata...” (X. sarktétele, *Új T.*, 185. o.)

A filozófiához rendelődik tehát az igaz, míg a filológiához a bizonyosság elve. De ki teremtette azt, aki elméjében e filozófia és filológia megalkotója stb.? S ezzel újra visszakanyarodtunk a *primum verum* értelmezéséhez. A felelet ezek után kettős lehet: vagy föltételezem, hogy a filozófiát és filológiát Vico nem gnoszeológiai, hanem pusztán metodológiai eszközfunkciójukban tekinti egy metafizikai alapú rendszerben, ekkor viszont a filozófia nem egyetemes, hanem partikuláris mozzanatként jelenik meg, amely megkérdőjelezi a szerző szándékát, hogy Vico egyáltalán filozófiát akart-e írni vagy valami mást, vagy pedig azt mondhatom, s ez számomra meggyőzőbbnek tűnik és sajátosan az *Új Tudomány* tematikájában jelentkezik, hogy ti. a történelem során lényegét tekintve maga az ember isteniesül (emlékeztessünk csupán az „isteni” jelző hangsúlyos ismétlésére idézetünk végén: „ezek a bizonyítékok *isteni* természetűek és *isteni* örömet kell hogy okozzanak neked...”), s legfőljebb az emberi tudás kiterjedési köre szűkebb, amennyiben nem vonatkozik a természeti világra, amely másfelől viszont az isteninek a történelemben való immanens jelenlétéként fordítható le.

Ezen a ponton az *Új Tudomány* filozófiailag talán legérdekesebb kérdéséhez értünk, ti. az ember által megcselekedett *történelem* és az isteni elv, jelesül a *Gondviselés*²²

²¹ „Cum igitur scientia humana nata sit ex mentis nostrae vicio, nempe summa eius brevitate, qua extra res omnes est, et qua quae noscere affectat non continet, et quia non continet, vera quae studet non operatur; eae certissimae sunt, quae originis viciu luunt, et operatione scientiae divinae similes evadunt, utpote in quibus verum et factum convertantur.” (*De Antiquissima*, 136. o.)

²² A Gondviselés csak az *Új Tudomány* végső változatában lép föl mint az isteninek mondhatni kizárólagos formája, s ezzel egyidejűleg kiszorul a korábbi szövegváltozatokban jelentős szerephez jutott kegyelem problémája. Erre elsőként Gentile mutatott rá idézett tanulmánykötetében (*Gentile*; 132. o.), melynek jelentőségét meleg hangon méltatja Croce egyik levelében: „Dopo averti scritto, mi è giunto il tuo vol. di *Studi vichiani*, e ho subito letto quelle pagine nuove sulla grazia [...]. Mi auguro che continuerai queste importantissime ricerche sulle dottrine filosofiche

közötti kapcsolathoz. A Gondviselés a mű lapjain a maga különböző attribútumaiban nyilvánul meg, s ezáltal különböző hermeneutikai megközelítéseket tesz lehetővé. Vizsgáljuk meg ezeket a továbbiakban.

1. „[...] van isteni Gondviselés, egy isteni törvényhozó szellem; ez az ember önző szenvedélyeiből, amelyeknél fogva vadállatok módjára pusztában élne, kifejlesztette a civilizációt, amely által emberi társadalomban él”. (VII. sarkétel, *Új T.*, 185. o.)

A Gondviselés elengedhetetlen *funkcionális léttel* bír az emberi társadalom menetében. Ennek kimondásával Vico állást foglal kora egyik fontos vitájában, ti. leghatározottabb kritikával illet olyan XVII. századi tudósokat, akik nem ismerik el a Gondviselés ilyen értelmű szerepét (Bayle, Selden, Pufendorf, Grotius).

A funkcionális lét tartalmából Vicónál az következik, hogy a Gondviselés áll *a civilizátorikus folyamat elején* mint annak elindítója (deista elem). Ez a mű minden bizonnyal egyik legmegragadóbb jelenetének mondandója, amely azt a kort vetíti elénk, amikor az ősemberek, ezek az „ostoba, esztelen és szörnyű bestiák” éltek a földön, s először villámlott és dörgött az ég. Ez félelemmel töltötte el őket és megrémültek tőle, „és elcsodálkozva ezen a nagy jelenségen, amelynek okát nem ismerték, fölemelték tekintetüket és észrevették az eget”. Felgyúlt tehát bennük „az istenség homályos eszméje”, s megteremtették isteneiket és a vallást. (*Új T.*, 194, 252—257. o.)

2. „Ennek a Tudománynak tehát meg kell mutatnia [...] a Gondviselés történeti tényét, mert a törvények történetévé kell lennie, melyeket anélkül, hogy az emberek észrevették vagy céltudatosan beavatkoztak volna, és gyakran az emberek tervei ellenére, a Gondviselés adott az emberi nem e nagy közösségének.” (*Új T.*, 234. o.)

A fönti attribútum különleges figyelmet érdemel. Ezek szerint a Gondviselés *a történelem belső mozzanata*, amennyiben — s ezt hangsúlyosan húzzuk alá — nem csodatételek révén, kívülről hat, hanem magában a történelemben van, mivelhogy maga is történelmi tény.

Ugyanakkor Vico fölfogásában a történelem semmiképpen sem redukálható le a Gondviselésre: az *Új Tudomány* abszolút főszereplője kétségtelenül az ember, nem a Gondviselés.

Ezzel összefüggésben szükségesnek látom megemlíteni azt az általános szempontot, miszerint Vico következetesen meghatározó szerepet biztosít a *factum*-nak, mint a történelem ember általi cselekvő teremtése és átalakítása eredményének, amely alapállás markánsan rányomja a bélyegét az olasz gondolkodó egész történelemszemléletére,

che il Vico venne adoperando nel periodo di formazione del suo pensiero.” (Croce levele Gentiléhez, 1914. dec. 19, in: *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano 1981, 484. o.)

sajátosan megkülönböztetve azt a klasszikus német filozófia legtöbb képviselőjétől — akikkel később őt oly nagy előszeretettel vetik majd össze —, mivel ez utóbbiaknál inkább a gondolat önreflexióss jellege látszik hangsúlyozódni.

3. „[...] egy, az isteni Gondviselésre vonatkozó, minden emberi dolgot tartalmazó érvelésben nem lehet fenségesebb bizonyítékokat kívánni, mint azokat, amelyeket a dolgokban megnyilatkozó természetszerűség, a rend és a cél ad; ez utóbbi nem egyéb, mint az emberi nem fennmaradása.” (*Új T.*, 234. o.)

Miként az előzőekben láttuk, a Gondviselés előbb felismerteti az emberekkel az isteni létét, miután maguk az emberek megalkotják isteneiket és a vallást, s ezzel elindul a civilizáció folyamata; a továbbiakra nézve a Gondviselés immanens tényként van jelen az ember-alkotta történelemben, kizárva tehát a külső, csodatételek általi beavatkozást. A korábbi deista elemhez most teista mozzanat járul: a Gondviselés rendelkezik a maga egyedi, sajátos céljával (amely „az emberi nem fennmaradása”), ezzel végig jelen van, és szükség szerint beavatkozik a történelem folyamatába.

Ezek után a nyilvánvalóan felmerülő kérdés az, amelyre az újabb attribútum ad választ, hogy milyen kapcsolat áll fenn a Gondviselés célja és az embereknek cselekedeteik útján a történelemben megnyilvánuló célja között.

4. „Mert az emberek maguk teremtték a népek e világát... De ez a világ kétségtelenül olyan szellemből eredt, amelynek tervei gyakran különböznek azoktól a különös céloktól, amelyeket maguk az emberek tűztek maguk elé, sőt olykor egészen ellenkeznek velük és mindig magasabb rendűek náluk; e szűk körű célok eszközül szolgálnak tágabb körűeknek s mindig elősegítik az emberi nem fennmaradását ezen a földön.” (*Új T.*, 616—617. o.)

A Gondviselés, noha az egyének csoportjain keresztül van jelen a történelemben, lévén maga is történeti tény, ugyanakkor egyetemes voltában meghaladja ezek partikuláris tudatosságát. Amiről szó van, az a későbbi hegeli terminológiából ismert „ész csele”, a *Tun* és a *Geschehen* különbsége, ill. ezek alapvetően kettős iránya (*Rozsnyai*, 71—80. o.; *Löwith*, 16—18. o.): „Az emberek át akarják adni magukat állati ösztönüknek, nem törődve utódaikkal, s megteremtik ebből a házasság tisztaságát, amely alapja a családnak. Az atyák mértéktelenül akarják gyakorolni a hatalmat a klienseik felett, s alávetik őket a polgári hatalomnak; így jönnek létre a városok. A nemesek uralkodó rendje vissza akar élni a plebejusok felett gyakorolt úri szabadsággal, s a törvények szolgátságába esnek, amelyek a nép szabadságát biztosítják. A szabad népek meg akarnak szabadulni a törvények fékétől, s alá kell magukat vetniök az egyeduralkodóknak. Az egyeduralkodók, hogy a maguk hatalmát biztosítsák, a feslettség minden bűnére akarják lealjasítani alattvalóikat, s alkalmassá teszik őket arra, hogy elviseljék az erősebb népek által rájuk kényszerített szolgátságot. A népek saját pusztulásuk felé

haladnak, de egy maradék megmarad a pusztaság közepett, s ők, miként fönix, újra feltámadnak.” (*Új T.*, 617. o.)

A történelemnek teleológiai lényegét adó isteni cél és az emberek célja nem egynemű és nem egyirányú, dualizmusuk áthidalhatatlan és kiiktathatatlan. Amennyiben az tekinthető Vico legjelentősebb filozófiai meglátásának, hogy *a történelmet egy állatvilági tudat kifejléseként* ragadta meg és mint ilyennek kívánt neki elméleti kidolgozást adni, nos akkor ez a szándéka filozófiájának teológiai alapvetése miatt — mint fentebb láttuk — *szükségzerű* korlátokba ütközik és végül is nem vezet sikerre. Mindenesetre Vico, rendszerének föl nem oldott, mert föl nem oldható ellentmondásaival együtt is, a történelmet mint tudományt olyan újfajta szellemi optikába helyezi, amellyel nemcsak több ponton megelőlegezi azt a fordulatot, amelyet a század végétől a német filozófia hoz az európai szellemfejlődésbe, hanem éppen a *factum* középpontosságának hangsúlyozásával sajátos és egyedi történelemvizsgálódást teremt meg.

Giambattista Vico 1744 januárjában halt meg, szegényes körülmények között, barátok és az oly áhitott elismerés nélkül. Élete utolsó heteiben is tovább dolgozott nagy műve finomításán, csiszolásán, de az újabb kiadást már nem érte meg. (Az *Új Tudomány* harmadik, immár végleges változata 1744 júliusában jelenik meg Nápolyban.) Vico meggyőződéssel vallotta, s ennek egy egész életet szentelt, hogy könyvében olyan tudományt fedezett fel, amely „egyszerre lesz az eszméknek, a szokásoknak és az emberi nem cselekedeteinek a történelme”, s általa világossá válnak az olvasó számára „az emberi természet történelmének [...], az egyetemes történelemnek az alapelvei” (*Új T.*, 247. o.).

Irodalmi rövidítések

<i>Auerbach</i>	E. Auerbach: <i>S. Francesco, Dante, Vico ed altri studi di filologia romanza</i> , De Donato, Bari 1970.
<i>Autobiografia</i>	G.B. Vico: <i>L'Autobiografia, il Carteggio e le poesie varie</i> (ed. B. Croce F. Nicolini), Laterza, Bari 1929.
<i>Badaloni</i>	N. Badaloni: <i>Introduzione a G.B. Vico</i> , Feltrinelli, Milano 1961.
<i>Carteggio</i>	G.B. Vico: <i>L'Autobiografia, il Carteggio e le poesie varie</i> , i. k.
<i>Croce</i>	B. Croce: <i>La filosofia di G.B. Vico</i> , Laterza, Bari 1911.
<i>De Antiquissima</i>	G.B. Vico: <i>Le orazioni inaugurali</i> (ed. G. Gentile—F. Nicolini), Laterza, Bari 1914.

- Fubini* M. Fubini: *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Ricciardi, Milano—Napoli 1965.
- Gentile* G. Gentile: *Studi vichiani*, Sansoni, Firenze 1969.
- Löwith* K. Löwith: „Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen”, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1. Abhandlung, Heidelberg 1968, 5—38. o.
- Rossi* P. Rossi: *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri—Lischi, Pisa 1969.
- Semerari* G. Semerari: „La polemica anticarte-siana di G.B. Vico”, in: *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, 195—232. o.
- Risposte* G. B. Vico: *Le orazioni inaugurali*, i. k.
- Rozsnyai* Rozsnyai E.: Bevezető tanulmány Giambattista Vico *Új Tudomány* című művének magyar kiadásához, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 13—110. o.
- Új T.* G. B. Vico: *Új Tudomány* (ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.

SOMMARIO

Il presente saggio intende ricostruire la strada speculativa e la metodologia con cui Giambattista Vico arriva, nel suo capolavoro, a definire la storia come scienza, unica possibile scienza dell'intelletto umano. Sotto tale aspetto vengono studiate le opere del primo Vico, in particolare la *De Antiquissima* e la *De Ratione*, che, sia nella polemica anticartesiana, dimostrando la necessità, e nello stesso tempo, l'insufficienza del criterio cartesiano del certo, sia nella tesi su *verum ipsum factum*, si dirigono verso l'elaborazione del *primum verum* su cui, per il Nostro, bisogna fondare il vero sapere, cioè la scienza perfetta. Questo primo vero è, in Vico, il Dio cristiano, biblico, preso

nel senso filosofico, che offre la base onto-teologica di tutto il pensiero vichiano, è quel criterio assoluto di cui Vico e in questo bisogna vedere una sua novità indiscussa, elabora un principio generale gnoseologico. Con l'analisi delle varie definizioni che Vico dà, nel suo capolavoro, sulla storia come scienza, il saggio conclude che la filosofia vichiana la cui intenzione finale sembra essere l'elaborazione di una filosofia sulla storia come coscienza collettiva della società, non raggiunge, in pieno, questo suo scopo e non lo fa, non a caso, in quanto non vuole perché non può togliere, appunto, dal sistema concettuale il primo vero, privandolo della base ontoteologi-

ca. Una volta constatati tali limiti concettualmente necessari del pensiero vichiano, va sottolineato l'impegno notevole di Vico nell'aprire ampio spazio al *factum*, cioè al concre-

to diventando in questo modo non solo maestro degno di un Croce, ma rappresentando, nella sua filosofia, l'ottica del concreto come metodo fruttuoso nello studio della storia.

EGY CSAPÁSRA

(Husserl, Scheler, Brentano és a filozófia kezdete)

MEZEI BALÁZS

„Am Anfang ist die Tat.”

Hua VI, 158.

Az *Európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című művében Edmund Husserl minden korábbi kísérleténél részletesebben elemzi azokat a módszertani nehézségeket, amelyek tisztázása nélkül — fölfogása szerint — a filozófia voltaképpen problémái nem vethetők föl. Közismert, hogy Husserl milyen jelentőséget tulajdonít annak a módszertani mozzanatnak, amelyet ő az *epokhé* kifejezéssel illetett. Ebben a dolgozatban nem kívánom részletesen elemezni e fogalom eredetét, illetve sajátosan husserli értelmezése fejlődésének fázisait.¹ Egyedül arra szorítokozom, hogy említett öregkori művének néhány fontos gondolatára reflektáljak, ezek közül is elsősorban arra a kifejezésre, amely szerint az *epokhé* „egy csapásra”, *mit einem Schlage* hajtandó végre.² Ehhez azonban szükség van a problémakör valamivel tágabb áttekintésére.

Mindenekelőtt fontos annak kiemelése, hogy Husserl gondolkodását elsősorban a módszertani problematika foglalkoztatta. Filozófiai életművét — amelyhez nem szükséges értékelő megjegyzéseket fűznünk, mivel fölvetett problémái, analíziseinek mélysége és újszerűsége, elveinek talán máig sem teljes mértékben megértett jelentősége önmagukért beszélnek³ — megközelíthetjük pusztán módszertani szempontból is. Ekkor a következő mozzanatok tűnnek föl igen fontosnak: Husserl gondolkodását nem

¹ Ezt részben elvégeztem „World and Life-World: Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl” c. dolgozatomban

² *Hua* VI, 242. o.

³ Ehhez lásd mindenekelőtt Szilasi Vilmos mélyreható elemzéseit, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls* című könyvében (Tübingen 1959).

az kötötte le, hogy micsoda egy lehetséges filozófia tartalma, tehát nem arra törekedett, hogy tartalmi ontológiát építsen ki, hanem azt a (véleménye szerint) mindennél alapvetőbb kérdést tette föl, mely szerint: az, ami a filozófiai gondolkodás lehetséges tartalma, milyen viszonyban áll általában azon tényleges és lehetséges tartalmakkal, amelyek az egyes ember élettani összefüggésében ennek az összefüggésnek pszichikai részét alkotják. Husserl ezzel a kérdésföltevással tehát eleve elfogadta, hogy létezik valami hiposztatikus, amiről sajátos értelemben állítható, hogy „filozófiai”. Ennek elfogadásával azonban nem állította, hogy az, amiről sajátos értelemben állítható, hogy filozófiai, olyan kijelentések rendszerével lenne azonosítható, amelyek mind szerkezetükben, mind pedig tartalmukban pontosan meghatározhatók lennének. Ebben tér el többek között Max Scheler-től, akinek fenomenológiai gondolkodásában a módszertani kérdés szintén központi szerepet játszik. Míg azonban Scheler, aki saját filozófiáját *Sachphänomenologie*-nek nevezte a husserli *Aktphänomenologie*-vel szemben, a fenomenológiai módszer mibenlétére nézve ragaszkodott ahhoz, hogy egy tárgyi észlelés esetében csak az intencionális aspektusok függeszthetők föl, ám maga a tárgyi nem; Husserl, ezzel szemben, nem fogadta el, hogy az intencionális aspektusokon kívül lenne bármi más az észlelt tárgyban, ami az aspektusok fölfüggesztése esetén visszamaradna. Husserlezen gondolata mélyen összefügg azon több helyen is olvasható megjegyzésével, hogy a fölfüggesztés, tehát az epokhé aktusa az ember — a filozófus — szabadságában áll⁴, vagyis olyan lehetőség, amelynek sajátos mivolta specifikusan emberi. Ezáltal azonban Husserl olyan metafizikai maradéktól szabadította meg gondolkodását, amelynek elfogadása esetén gondolkodása elvesztette volna tisztán módszertani jellegét, s olyan dogmatizmusba jutott volna, amelynek igazolása súlyos nehézségeket vetne föl. Ha ugyanis a scheleri *Sachphänomenologie* módjára eleve föltételezzük egy intencionális aktus reális tárgyi vonatkozását, a husserli fölfogás szerinti mindennapos naivitás foglyai maradunk. Ez a gondolat úgy is kifejezhető, hogy amennyiben ilyen föltételezéshez ragaszkodunk, a filozófiát tudományelméletileg abba a helyzetbe hozzuk, hogy még mielőtt módszertanilag föltárhatta volna, máris ki kellene jelölnie sajátos tárgykörét vagy területét. Ami azonban az egyes résztudományoknál, bizonyos értelemben még a pszichológiánál is magától értődik — ti. hogy ontológiailag többé-kevésbé eleve kijelölhető szakterületekre irányulnak —, nem áll a filozófiára, amelynek univerzalitása elvileg minden lehetséges területre vonatkozik. Az „univerzalitás” kifejezésnek ebben az esetben nem lehet más értelme, mint az, hogy minden tényleges és lehetséges szaktudomány területét magába foglaló; minthogy azonban ez a fogalmi tartalom elvileg

⁴ *Hua* VI, 240. o.

végtelen, a filozófiai tárgykör elsősorban módszertani problémaként jelentkezik, ti. annak kérdéseként, hogyan azonosítható a filozófia ezen univerzalitása.

Nyilvánvaló, hogy még ebben az esetben is, egy *Aktphänomenologie* következetes végrehajtása során is szükségképpen ragaszkodnunk kell ahhoz az előzetes föltevéshez, hogy van valami, ami — mint filozófiai — a kialakítandó módszer sajátos tárgyát alkotja. Ez a föltevés azonban csak abban az esetben lenne besorolható a husserli előfeltevés-mentesség módszeresen kiküszöbölendő mozzanatai közé, ha az, hogy „filozófiai”, valami olyan értelemben konkrétan felelne meg, ami egy adott körkörös érvelés preszuppozíciója lehet. Ezt a veszélyt azonban, véleményem szerint, éppen a husserli módszertani fölfogás radikalizmusa hártja el. Igaz ugyan, hogy Husserl kifejezetten és tudatosan vállalja a filozófiai hagyományban kultúrtörténetileg kifejeződő, ténylegesen vagy lehetőség szerint tematikus területet, ám ennek a területnek nem tulajdonít olyan realitást, amely eleve megszabhatná a kialakítandó módszer jellegét; nincs tehát olyan tisztán filozófiai tárgy, amely eleve, a tárgyi oldalon tartalmazná a föltárására vonatkozó módszertani preferenciákat, még olyan peremföltételek formájában sem, amelyeket átfogó rendszerek föltárásakor vagyunk kénytelenek alkalmazni.⁵ Vagyis a husserli módszertani elv abban az értelemben negatív tartalmú,

⁵ Mint a legtöbb rendszeralkotó vagy rendszeralkotásra törekvő gondolkodó, Husserl is kialakította a maga filozófiatörténeti fölfogását. Ezt a következő tényezők határozzák meg: 1. Negatív az a tény, hogy Husserl a matematika felől érkezett a filozófiához, vagyis nem végzett olyan elmélyült, rendszeres és alapos filozófiatörténeti stúdiumokat, amelyek során módszeresen és mindenoldalúan elhatárolhatta volna saját fölfogását más törekvésektől. Ez lehet az oka annak, hogy amint filozófiatörténeti tanulmányokba kezd, a megismert gondolkodók fölfogásai — Hume-é, Kanté, Descartes-é — alapos kritikai szűrés nélkül jelentkeznek gondolat- és fogalomvilágában, még akkor is, ha saját fölfogását nem azonosítja velük. Jellemző például a „transzcendentális” fogalom átvétele, amelynek kanti—újkantiánus beágyazottsága az értők szemében azt a látszatot keltette, hogy Husserl a kifejezés filozófiatörténeti értelmében azonosult volna a „transzcendentalizmussal” — ami ellen Husserl többször, ám a szakirodalom tanúsága szerint hasztalanul tiltakozott. 2. Pozitív fölfogását lényegesen befolyásolta Brentano filozófiatörténeti interpretációja, ennek is két lényeges vonása: egyrészt Brentanónak a filozófiatörténetet értelmező négyfázisú elmélete, mely szerint kora — Husserl pályakezdésének a kora — a filozófia hanyatlásának a mélypontja, ugyanakkor a deskriptív pszichológia egyben a filozófia új kezdetét, teljes megújulását is jelenti. 3. Végül pedig Husserl, amikor a *Válságban* a filozófiatörténet többé-kevésbé rendszeres áttekintésére vállalkozik, ennek menetét saját fenomenológiájában látja beteljesedettnek, éppen a brentanói értelemben, ti. hogy a fenomenológiai módszer az új filozófiai üdvtörténet kezdete. Ez természetesen azt is jelenti, hogy mindaz, ami Husserl előtt történt a filozófiában, csak „pedagógosz eisz Husserl”, csak előrevetett árnyéka az

hogy nem valami konkrét tárgysiságnak tartalmi föltárására irányul (legyen ez a konkrét tárgysiság például a nyelv), hanem, éppen ellenkezőleg, minden lehetséges vagy tényleges konkrét tárgysiság kiküszöbölésére törekszik, tehát annak módszerét keresi, hogy egy radikális kiküszöbölés, vagy — az epokhé kifejezést lefordítva — fölfüggesztés esetén marad-e bármi is, ami a maga sajátosságában megfelel a fölfüggesztés radikalitásának. Ez annyit jelent, hogy erre a kérdésre: „ha az *Aktphänomenologie* értelmében egy adott tárgysiság minden lehetséges aspektusát mint konkrét-reális⁶ vonatkozást kiküszöbölök, marad-e valami, ami még a tárgysiság korábbi értelméből bármit is megőrizne?” — ez a válasz adható: Minthogy minden, ami konkrét-reális, egyben *per definitionem* aspektusos is, vagyis nem más, mint az egyes aspektusok ontologikus fönnállása, ezek kiküszöbölése után, ha megmarad is a tárgy, már nem állhat fönn konkrét-reális értelmében, hanem csak annyiban, amennyiben a konkrét-reális, aspektusos tárgysiság a tárgysiság olyan rétegének burka mintegy, amelyről konkrét-reális kijelentések nem tehetők — ez a réteg azonban már nem hiposztazált a konkrét-reális hiposztázis értelmében. Ez a réteg az, amely az egyes tárgysiságok esetében, de általában is, biztosítja, hogy a tárgy egyáltalán megfelelésben állhasson valamely tényleges vagy lehetséges megismeréssel.

Megfelelésben: ez a kifejezés itt az adekváció hagyományos értelmére utal, amely szerint a módszertani elv mindenkor megfelelésben áll azzal a tárggyal, amelyre a módszer mint a tárgy valamilyen szempontú megértése irányul. Ebben az értelemben a husserli módszertani törekvés radikalitása abban ragadható meg, hogy Husserl nem valamilyen konkrét-reális megfelelést igyekszik föltárni, nem is arra kérdez rá, hogy a megfelelésnek mi a jelentése valamilyen eljárás szempontjából, hanem magát a megfelelést veti vizsgálat alá, vagyis azt kérdezi, mi az az egyetemes korreláció, amely egyáltalán lehetővé tesz bármilyen módszertani megfelelést.⁷ Ez a törekvés talán komikusnak tűnik, ha meggondoljuk, hogy az egyetemes korreláció föltárására irányuló

eljövendő teljességnek — beleértve ebbe az általa transzcendentális motívumnak nevezett jelenséget is, amely Husserl értelmezésében Descartes-tól indul ki, majd a racionalizmus hagyományán keresztül a fenomenológiába torkollik.

⁶ A „konkrét-reális” kifejezés a mindennapi tapasztalat tárgyait illeti, még akkor is, ha konkrétumuk nem fizikai-anyagi, hanem ezzel közvetett vagy közvetlen kapcsolatban álló. Így tehát a jelen összefüggésben a konkrét-reális szférájába sorolhatók a lelki jelenségek is, amennyiben hordozójuk a konkrét-reális személy élettani egysége.

⁷ Husserl szinte vallomásszerűen mondja el, hogy a korrelációnak ez az egyetemes jelentősége, attól kezdve, hogy problémaként megjelent számára, egész életművének irányító törekvése lett; vö. *Hua* VI, 169. o.

tevékenység első megközelítésben föltételezni látszik magát a korrelációt éppen ebben a konkrét formában. Ám ha ennél a gondolatnál elidőzünk, olyan belátásokra juthatunk a husserli törekvések értelmét illetően, amelyekre, ismereteim szerint, a legtisztábban talán Szilasi Vilmos reflektált már idézett művében.⁸ Először is fontoljuk meg, hogy a megfelelés kifejezés kategorikusan más értelemben szerepel akkor, ha egy konkrét, például természettudományos korrelációról van szó, és akkor, ha egyáltalán a megfelelés mint olyan problémája merül föl. Ebben az utóbbi esetben a korreláció nem mint konkrét-reális viszonytípus jelenik meg, hanem olyan abszolút lehetőségi föltétel, amelynek föltételezése nem azonos a konkrét-reális föltételezésével. Ha viszont abból indulunk ki, hogy a *circulus vitiosus*-nak nevezett logikai tévedés minden esetben egy konkrét-reális előzetes föltétellel van dolgunk, amelynek konkrét-reális fönnállását akarjuk kimutatni az érvelés eszközével, akkor az is világos, hogy minden, amiről állítható, hogy „előzetesen föltett”, olyan konkrét-reális tulajdonságokkal rendelkezik, mint bármelyik exempluma. A *metabaszisz* hibáját tehát nem akkor követjük el, amikor magát a korrelációt mint olyant kívánjuk vizsgálat alá venni, úgy, hogy eltekintünk bármely konkrét-reális korrelációtól, hanem éppenséggel akkor, amikor az „előzetesen föltett” fogalmát elszakítjuk a konkrét-reális megfelelés valamely exemplumától. Továbbá fontoljuk meg azt is, hogy ennek megfelelően a „megismerés”, a „vizsgálat” stb. kifejezések értelme éppen olyan változáson kell hogy átmenjen, mint a korrelációé. Mert nyilvánvaló, hogy míg egy természettudományos korreláció esetében a korrelációt a maga konkrét-reális tartalma összefüggésében ragadom meg, s ugyanígy az erre a konkrét-reális korrelációra vonatkozó megismerésemet és vizsgálatomat stb. is, viszont az a megismerés, amely a korrelációra mint olyanra irányul, kategorikusan más: éppen annak megfelelő, aminek tárgya. Tárgya — ám nem a konkrét-reális értelmében, hanem egy olyan sajátos értelemben, amelyben a tárgy úgy adja a maga tárgyiságát, hogy

⁸ „Zum eigentlichen Sinn der Transzendental-Philosophie gehört auch das Bewußtsein, sofern es an die Subjekt-Objekt-Beziehung gebunden ist, zu transzendieren. Erst ein solcher Überschnitt führt in die Transzendental-Philosophie. Er macht es erst möglich, das reine Bewußtsein in seiner Eigenart zu erfassen, und es durch die Phänomenologische Deskription in seiner geschlossenen Machtvollkommenheit zur Darstellung zu Bringen.” Szilasi: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, 12. o. Husserlmagyarázói és interpretátorai, korai tanítványaitól, pl. Johannes Dauberttől kezdve, Ingardenen, Scheleren és Heideggeren át, nem voltak képesek maradéktalanul fölfogni e husserli gondolatot. Érdekes, hogy Gadamer *Igazság és módszer* c. könyvében világosan kifejti: Heidegger érveire Husserl gondolkodása egyértelmű ellenérvekkel szolgál, ám azután mintha maga is félreértene Husserlt. Ezt a problémát részletesen egy másik dolgozatomban fogom kifejteni.

ugyanakkor nem valamely konkrét-reális figyelem tárgya. De akkor milyen figyelemé? Egyáltalán: figyelemnek nevezhető még az, amely egy ilyen tárgyra irányul?

Husserl, úgy látom, ezeken és hasonló problémákon töprengve juthatott el annak fölismeréséig, hogy szükség van olyan eljárásra, amely minden konkrét-reális eljárástól különbözően éppen olyan értelemváltozást mutató „eljárás”, amilyen értelemváltozást mutat a korreláció fogalma akkor, ha következetesen eltekintünk az egyes konkrét-reális korrelációktól. S hasonlóképpen: szükség van a „megismerés”, a „szubjektum”, az „objektum” stb. fogalmak átértelmezésére is, éppen a megadott értelemben, valamint általában minden olyan releváns fogalomnak az átértelmezésére is, amely csak fölmerülhet ebben az összefüggésben. De hogyan lehetséges ennek az értelemátalakításnak az elvégzése? Egyáltalán: lehetséges ilyen értelemátalakítás magán a verbális-fogalmi szférán belül, vagy pedig ehhez vissza kell térnünk a fogalmak genezisének átalakításához, ezen belül pedig egyáltalán azon szféra átalakításához, amelyben a fogalomgenezis gyökerezik?

Ezen a ponton ragadható meg az epokhé módszertani szükségszerűsége a husserli rendszeren belül. Az epokhé ugyanis éppen azon szféra átalakítását célozza, amely minden fogalomgenezis alapja; amelyből a fogalmiság, a maga pszichofizikai összefüggésében, s ezért szükségképpen egyéni-antropológiai összefüggésében eredendően származik. Az ebben az eljárásban rejlő nehézségek nyilvánvalók. Annak kérdése ugyan már megoldottnak tekinthető, hogy vajon az epokhéban hiposztazálunk-e valamit, amit azután a filozófiai jelzővel láthatunk el — mint láttuk, ilyesmi nem történik —, ám rögvest újabb problémák jelentkeznek: a nevezetes husserli paradoxonok problémái.⁹ Ezek lényegét így lehet összefoglalni: amennyiben a fogalmiság teljes, konkrét-reális világa nem más, mint az a világ, amelyben mindannyian mint konkrét pszichofizikai létezők fönnállunk, miképpen jelenik meg akkor ebben a világban valami kategorikusan másnak az igénye, valami olyannak a szükségszerűsége, amely a pszichofizikai realitáshoz képest rendszeridegen? Minthogy pedig a pszichofizikai rendszer az egyetlen olyan átfogó rendszer, amelyhez minden tényleges vagy lehetséges létező tartozik, nem világos, miképpen lehetne ezt a rendszert meghaladni, miképpen lenne lehetséges ezt az abszolútként-látott horizontot áttörni. Más szavakkal: voltaképpen olyan választás előtt találjuk magunkat, amely filozófiánk egész természetét befolyásolja. Amennyiben ugyanis elvetjük annak szükségét, hogy ebben a pszichofizikai rendszerben helyet találjunk egy rendszeridegen metarendszer számára, az, amit filozófiának nevezünk, következményszerűen változik át olyan axiomatikus tevékenységgé, amelyben maguk

⁹ *Hua* VI, 244 skk. o.

az axiómák vagy soha nem válnak problematikussá, vagy pedig a hallgatólagos vagy kifejezett konszenzus tárgyai. Ezt a fajta filozófiát joggal nevezhetjük analitikusnak, éppen mivel ebben az értelemben axiomatikus, tehát magukra az axiómákra csak mint axiómákra reflektál, nem pedig mint problematikus elvekre, amelyek esetleg érvelés valamely formájára szorulnak. Ennek az axiomatikus-analitikus eljárásnak sajátos derivátumai a *common-sense* filozófiák, illetve az axiómákat a köznapiság illetve a szaknyelvek horizontján összefoglaló nyelvfilozófiák. Ha azonban ezt a megközelítést Husserlrel *common — non-sense* filozófiának nevezzük, mivel éppen a leglényegesebb mozzanatot, maguknak az axiómáknak a megértését hagyja érintetlenül, következményszerűen a főntitől eltérő filozófia-konceptióhoz érkezünk. Míg a főnti, analitikus törekvésekben az axiómarendszer érintetlen marad (s így funkcionálisan ahhoz hasonló szerepet tölt be, mint az istenfogalom a skolasztikában¹⁰) ebben a — mondjuk: szintetikus — filozófiában helyet kell biztosítanunk az axiómarendszer problémájának is, vagyis olyan mozzanatot kell elhelyeznünk a rendszerben, amely — mondhatnánk — komputervírusként lappang, majd egy bizonyos ponton aktivizálódva megbénítja a gépezetet. Ebben az esetben kénytelenek vagyunk kilépni a rendszerből, megvizsgálni a működését biztosító, eddig axiomatikusán kezelt programok megbízhatóságát, s adott esetben új rendszert kell alkotnunk. A hasonlatot elhagyva: míg a főnti értelemben analitikusnak nevezett fölfogásban homogén szerkezettel volt dolgunk, vagyis olyan rendszerrel, amelyben minden mozzanat valamilyen értelemben az axiómák modalitása; a szintetikusnak nevezett filozófia-fölfogásban viszont a differencia számára kell helyet biztosítanunk. Ennek nehézsége azonban a következő: a mindennapok világában a világ sokkal inkább az analitikus fölfogásban mutatkozó homogén rendszer benyomását kelti, mi több, ennek biztos tudatát nyújtja, olyannyira, hogy első megközelítésben lehetetlennek látszik annak empirikus kimutatása, hogy e homogén rendszerben a differencia bárhol is helyet találhatna. A mindennapok életére jellemző biztonság, a megismerésbe vetett hártatlan bizalom, a dolgok látása, még az érzékszálódás esetében is (oly módon, hogy mindig azonosak önmagukkal), az egyes korrelációs rendszerek biztos működése (még abban az esetben is, ha olykor vagy a korreláció, vagy annak egyik tagja korrekcióra szorul) — mindez érthetlenné, egyenesen koncepciózussá teszi azon kísérleteket, amelyek a differenciának helyet kívánnának biztosítani ebben az életben. Márpedig, ha a differencia valamilyen formában nem jelenik meg e mindennapos empirikus összefüggésben, érthetetlen, mi több, önkényes lenne azt valamilyen

¹⁰ Lásd ehhez Georg Henrik von Wright: „Die analytische Philosophie”, in: *Information Philosophie* 1993/5. sz.

formában a mindennapok összefüggésében elhelyezni, például úgy, hogy először föltételezem a létét, azután kimutatom, vagy valóban létezik is. De mi okunk lenne föltételezni, hogy a homogén-axiomatikus rendszeren kívül létezik bármi más, ami bennünket az axiómák megértésére bírhatna? Miért kellene inkább hinnünk az ilyen követeléseknek, mint például rajongó szektavezérek fölszólításának, akik magukat (fölfoghatatlan módon megjelenő) messiásnak állítják be? Valóban, az ilyen követelések a filozófiai gondolkodásban is hasonló „megtérés” igényében fejeződnek ki (Scheler és tanítványai ebben megelőzik Husserlt¹¹), mint a vallásos szekták tanításában, amely követelés elvi summázata mindenkor az igazság kizárólagosságának tétele, amely szerint a megtértek láthatják az igazságot, a keményszívűek azonban vakok maradnak — de hol van ebben a filozófia? Vagy szükségképpen a vallásos-rajongó értelemben kell vennünk a filozófiát akkor, ha elszakadunk annak analitikus fölfogásától?

Nem hiszem, hogy a filozófiafölfogásnak csak ez a két lehetősége lenne. Ha azonban van még egy lehetőség, az csak a rendszeridegennek nevezett mozzanat értelmezésében bontható ki. Az ugyanis aligha tagadható, hogy a filozófia olyan fölfogása, amely egyáltalán fölveti az axiomatika megértésének a kérdését, módszertanilag a filozófia kezdetének a kérdésében fog jelentkezni. Ez a kérdés abban a formában irreleváns az analitikus szempontból, hogy benne a filozófia nem kezdődik, mindig is van, éppen abban az értelemben, mint bármilyen gondolkodási folyamat, amelyet az egyes, megfelelő képességekkel rendelkező pszichofizikai realitások bármely időpontban megkezdhetnek — anélkül hogy ez a megkezdés bármely lehetséges vagy tényleges gondolkodási módtól kategorikusan különbözne. Amennyiben azonban fölvetjük a filozófia kezdetének a kérdését, egyben, implicite, azt is állítjuk, hogy ez a kezdet a maga sajátosságában rendszeridegen mozzanatot hordoz, vagyis a sajátosan filozófiai aktus megtételéhez nem elégséges a gondolkodás más módjaiból ismert eljárás. Vagyis azt mondjuk ki, hogy az igazságoknak vagy az igaz kijelentéseknek az a köre, amelyek sajátos értelemben filozófiaiak, nem alkotnak folytonos viszonyt más igaz kijelentésekkel, mint például a természettudományos kijelentések körével, hanem a bennük kifejeződő evidencia kategorikusan más evidencia — éppen filozófiai.

¹¹ Vö. Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, 68—69. o. Tanítványai közül talán Dietrich von Hildebrand képvisel olyan fölfogást, amely kimondva-kimondatlanul gyökeres erkölcsi átalakulásban látja a filozófiai tevékenység alapkövetelményét. Hildebrand szerint ez a követelmény illetve implikációi megfelelnek a katolikus-keresztény erkölcsi fölfogás preferenciáinak. Hildebrand olykor *ad absurdum* feszítette a scheleri fölfogás dogmatikus vonásait (mint pl. Nyíri Tamás is észreveszi *Filozófiatörténetének* korábbi, 1976-os kiadásában).

Függetlenül attól, hogy valóban létezik-e az igaz kijelentéseknek ez a köre — amelynek vizsgálata külön argumentatív eljárást igényelne —, most arra kell figyelnünk, hogy Husserl fölfogásában vannak ilyen igazságok, ám ezek nem tartalmilag különbözőnek például a természettudományos igaz kijelentésektől, hanem a bennük megnyilvánuló evidencia típusa által. Ha ugyanis materialiter különböző igaz kifejezések alkotnák a filozófia tárgyát, akkor ez a tárgyiség nem különbözne kategorikusan minden más, konkrét-reális vonatkozású igaz kijelentéstől, hanem csak annyiban, amennyiben például a kognitív tudományhoz sorolható igaz kijelentések különböznek az emberi test anatómiájára vonatkozó igaz kijelentésektől. Az az evidenciatípus, amely a filozófiai kijelentéseket megkülönbözteti más igaz kijelentésektől, Husserl fölfogásában nem is tipizálható a többi evidencia mintájára, mivel minden evidenciának mintegy eredeti forrása illetve eredeti alakja. A filozófia ugyanis — amint ezt a korreláció esetében is láttuk — nem valami evidensre vonatkozik, de még csak nem is az evidensre mint az „evidens valamik” halmazának közös mozzanatára, hanem magára arra, ami nélkül evidencia nem is létezne sem általános-fogalmi, sem pedig konkrét-reális értelmében. De ebben az esetben, mint más kifejezések kapcsán főttebb is láttuk, maga a „vonatkozik” kifejezés sem alkalmas teljes mértékben annak megvilágítására, ami e szerint a filozófia szerint itt megtörténik. Az így fölfogott filozófia ugyanis nem „vonatkozhat” reálisan valamely evidenciatípusra, hanem eredeti módon maga lehet ez az evidencia, magában a filozófiában kell hogy ez az eredeti evidencia megnyilatkozzék — tehát, röviden szólva: a filozófia, ebben az értelemben, az evidencia eredeti lókusza. Ha viszont ez így áll, s ugyanakkor mindennapi életünkben ezzel az evidenciatípussal közvetlenül nincs dolgunk, s nincs is szükségünk rá, mivel a mindennapi életben eleve approximatív evidenciákkal dolgozom — ebben az esetben tehát az evidencia eredeti alakja olyan, mint láttuk rendszeridegen mozzanat, amelynek megnyilvánítása, felszínre hozása (vagy használjunk erre bármilyen más kifejezést) külön módszerre szorul, olyan eljárásra, amelynek segítségével az evidencia eredeti helye hozzáférhetővé válik.

A „hozzáférés” az a probléma, amely Husserlt láthatóan kezdettől fogva zavarba ejtette.¹² Ez a kifejezés mégiscsak azt sugallja, hogy a filozófiai evidencia esetében is valami olyasmivel van dolgunk, mint minden más evidenciatípus esetében, mint például a matematikaiban, amelyhez úgy jutunk el, hogy megtanuljuk a matematikai műveletek szabályait. Van tehát magában a természetes-naiv életben is valami, aminek analógiájára kell elképzelnünk magát a módszertani mozzanatot, még akkor is, ha ennek tartalma, amennyiben éppenséggel nincs konkrét-reális tartalma, különbözni fog analogonjának

¹² Lásd a lábjegyzetet, *Hua* VI, 169, valamint 246. o.

tartalmától. Valóban, míg Husserl ezzel a kérdéssel nem foglalkozik korai és középső korszakának írásaiban, a *Válság* lapjain kimutatja, hogy az epokhé, amelynek segítségével a filozófia eljut saját területéhez, voltaképpen analógnak tekinthető azon fölfüggeszítésekkel, amelyeket a természettudományok vagy a pszichológia végeznek, amennyiben az első a megismerés problematikáját kikapcsolva csak a fizikai testek világára összpontosít, míg a második a fizikai testek világát kikapcsolva a fizikai testek belsejeként elképzelt pszichikai törvényszerűségek rögzítésére törekszik. Mindkét esetben epokhéről van szó: a természettudós és a pszichológus is epokhét hajt végre egy-egy, saját megközelítése szempontjából nem releváns területre nézve, s ez a kikapcsolás vagy fölfüggesztés — amely azonban főképpen a pszichológiában, ezen belül is a pszichoanalízisben, az analitikus személyes attitűdjében lelhető föl világosan — elvileg „egyetlen mozdulattal” történik, egy terület egyszerre történő és következetes fölfüggesztésével. Vagyis a pszichológus nem lépésről lépésre kapcsolja ki saját személyét, a maga személyes érdekeit, rokonszenveit vagy ellenszenveit, hanem elvileg és eleve kikapcsolja: *mit einem Schlage*, mondhatnánk. Ennek megfelelően: maga a filozófiai epokhé, amely azonban nemcsak egy-egy terület fölfüggesztésében áll, hanem magának a területválasztás mozzanatának az alapjaként szolgáló konkrét-reális vonatkozásnak a totális kikapcsolásában, hasonlóképpen egy csapásra kell hogy történjék. De míg a természettudományok esetében ez az elvi döntés egyrészt részleges (tehát mindig csak az adott tudományos érdeklődés szempontjából hajtandó végre), másrészt van arra mód, hogy például a fizikai törvényszerűségek megállapításakor egyes területek kikapcsolása csak akkor történjék meg, amikor azok irreleváns mivoltára fény derül (tehát epokhéja nem szükségszerűen elvi és előzetes), ez már teljes mértékben lehetetlen abban az esetben, amikor a kikapcsolás a reális vonatkozás egészét érinti. Ha ezt tagadjuk, az a képtelen helyzet állna elő, hogy míg elvileg az evidencia ősforrását keressük a konkrét-reális fölfüggesztés által, maga a konkrét-reális állna figyelmünk középpontjában, vagyis valami olyan mozzanat, amely éppenséggel szöges ellentétben van azzal, amit keresünk, éppen mert limitált evidenciákra, az eredeti evidencia derivált — és általunk is tudottan korlátozott érvényű — formákra vonatkozik. Husserl fölfogásában tehát az, ami a konkrét-reális tudományaiban alkalmazott, de nem szükségszerű mozzanat, a hozzájuk tartozó epokhé egy csapásra történő érvényesítése, a filozófia szempontjából ez viszont az evidenciához való eljutás *conditio sine qua non*ja.

De mit is jelent pontosabban ezen „egy csapásra történő” fölfüggesztés? Mi történik benne? Hol van ennek a mozzanatnak a lókusza? Kezdjük az utolsó kérdéssel. Husserl számos kijelentéséből kitűnik, hogy a fölfüggesztést minden egyes embernek magának

kell elvégeznie.¹³ Ebből a szempontból Husserl még az életvilág fogalmának közép-pontba-kerülésével sem változtatott azon korábbi fölfogásán, mely szerint a fenomenológia középpontjában, legalábbis a maga fenomenális összefüggésében az egyes ember áll, még akkor is, ha ez az egyes ember megfosztatik a maga konkrét-reális értelmétől. A husserli életmű legkirívóbb, maga Husserl által is fölismert paradoxona is ehhez a kötöttséghez kapcsolható: hogyan függ össze a maga pszichofizikai realitásában élő egyes ember a benne föltáruló abszolút szubjektivitással?¹⁴ Hogyan érvényesülhet a pszichofizikai realitás kikapcsolása, ha maga a kikapcsolást végző, az egyes pszichofizikai-reális létező reális előfeltétele a kikapcsolás aktusának? Az erre a nehézségre adott husserli válasz első megközelítésben aligha tűnhet kielégítőnek; mert, mint mondja, az az ember, aki a fölfüggesztést végrehajtja, voltaképpen már nem az az ember, akit mint pszichofizikai realitást ismerünk meg. Maga a pszichofizikai realitásának egységében élő ember, amennyiben éppen ez a realitás, annyiban a valóságszemlélet egy bizonyos módjának, egy bizonyos beállítottságnak a tárgya, vagyis a naiv-természetesé, amelyről azonban kiderül — s ebben a mozzanatban fejeződik ki a homogén rendszerszerkezet megtörése —, hogy voltaképpen az önfelejtés elzártságában élő tiszta szubjektivitás¹⁵, éppen ez a szubjektivitás-itt, de mégsem a realitás értelmében, hanem *transcendente*, vagyis, pontosabban kifejezve, a maga totális dimenzionalitásában.

Am, közelebbről megvizsgálva a kérdést, mégis elfogadhatónak látszik Husserl fölfogása (nem abban az értelemben, hogy paradoxonai kiküszöbölhetők és ezáltal a filozófia analitikus értelművé változtatható — ezt a skolaszticizmust ugyanis bonyolult előfeltevések terhelik —, hanem) abban, hogy e paradoxonok vizsgálata valóban olyan gondolati fordulatot eredményezhet, amely a létet nem egységes-objektív rendszerként, hanem problematikus rendszerként tárja föl, olyan szerkezetként, amelynek egyes rétegei nem lineárisan kapcsolódnak egymáshoz, hanem inkább egymást részben elfedő, egymásba átolvadó hálózatokként.¹⁶ Ennek megfelelően maga a filozófus, e hálózatok föltárása közben, többször is egész beállítottságának megváltoztatására kényszerül, mert enélkül nem lesz képes az egymást elfedő rétegek föltárására. Ha lélektani hasonlatot keresünk ennek illusztrálására, elegendő csak az ismert „kacsa—nyúl” sémára

¹³ *Hua* VI, 190. o.

¹⁴ *Hua* VI, 190, 210. o.

¹⁵ *Hua* VI, 214. o.

¹⁶ Vö. Barry Smith: „Brentano, Mach, Hayek” (elhangzott a budapesti Brentano-konferencián, 1993. április 1). Smith a Jerry Fodor nevéhez kapcsolható lineáris gondolkodási sémát hasonlítja össze a Paul Smolensky által képviselt „network paradigm” modelljével

gondolnunk.¹⁷ Igaz ugyan, hogy az ebben a sémában megjelenő kétértelműség pusztán tartalmi természetű, s föltételezi azt az evidenciát, amelyben a képet megpillantjuk — ám mégis alkalmas arra, hogy kifejezze az evidenciátípusok rétegződését.

Ha ezt az emberképet *gnosztikusnak* nevezzük¹⁸, még nem döntöttük el, mennyi lehet belőle releváns egy sajátos értelemben vett filozófiai fölfogás számára. Mert míg az analitikus filozófiafölfogásban a filozófia mintegy magától adódik, s alig vagy egyáltalán nem rendelkezik bárminemű, más gondolati tevékenységtől megkülönböztethető sajátossággal, ezzel szemben, nekem legalábbis úgy tűnik, a filozófia sajátosságát inkább érvényre juttató, szintetikusnak nevezett fölfogás szükségképpen torkollik egyrészt a filozófia kezdetének, másrészt az ezzel összefüggő antropológiai nézőpontnak paradoxonaiba. Ez a paradoxon azonban nem értendő szó szerint; nem haladja meg fölfogóképességünket, csupán zavarba ejt — ami még semmit sem dönt el a dolog lényegét illetően. Erre nézve meg kell vizsgálnunk a következő kérdést is: mi történik abban a fölfüggesztésben, amely egyben a látszólagos paradoxon leleplezése is? Mi történik abban a mozzanatban, amelyben a realitás fenomenológiaivá változik át, pontosabban lelepleződik benne a végsőképpen működő teljes vagy eredeti dimenzionalitás, azaz a szubjektivitásnak azon végső formája, amely forrása minden evidenciának és korrelációnak?

Ezt a kérdést azonban pontosítanunk kell: mi történik, és milyen szempontból? A transzcendentális szubjektivitás szempontjából, amely nem ismer pszichofizikai-reálist, aligha történhet bármi is; benne ugyan a tiszta szubjektivitás a tiszta történetiség formájában adott¹⁹, de ezzel a történetiséggel *per definitionem* nem történhet semmi — maga történik minden másban. A történés kérdését *in concreto* tehát szükségképpen a pszichofizikai realitás szempontjából kell fölvetnünk, ugyanis a lelepleződésnek ez a lókusza: ez az apokaliptikus hely. Ebből a szempontból tehát így fogalmazható meg kérdésünk: mi történik velem, amikor végrehajtom az epokhét? Ha Rudolf Boehmnek igaza lenne²⁰, s ez a végrehajtás egyben önmagunk elpusztítását jelentené, vagyis filozófiai öngyilkosságot, Husserl gondolata menthetetlenül a filozófiatörténet lomtárába lenne vetendő. S úgy is tűnik, hogy éppen ezen gondolata, amely pedig rendszeres szempontból oly középponti helyet foglal el gondolkodásában, talált a legkisebb

¹⁷ Ez a gondolat fejeződik ki Merleau-Ponty filozófiájában, amely, A. de Waelhens találó — M. F. Alquiétől kölcsönzött — kifejezésévelélve: „une philosophie de l’ambiguïté” vö. hasonló című könyvét, Louvain 1968).

¹⁸ Vö. Elaine Pagels: *Versuchung durch Erkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

¹⁹ *Hua* VI, 271. o.

²⁰ Rudolf Boehm: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, II, 81 skk. o.

megértésre, vált tárgyává heves elutasításnak, olykor gúnynak is.²¹ Ám ennek alapján aligha vonhatunk le filozófiai következtetéseket; legfőljebb filozófiatörténeteket, ám ezek — ezen minőségükben — nem relevánsak filozófiai kérdések eldöntésében. Filozófiai öngyilkosságról ugyanis csak akkor beszélhetnénk, ha maga az epokhé érvényessége éppen azon a szinten hatna, amelyen az élet a maga biologikumában időben elkezdődik és véget ér. Ám a husserli fölfogásban nem az életnek ezen egyes konkrét biologikumhoz kötött formája az, amelyre az epokhé vonatkozik; ugyan bennem mint biologikumban történik meg, de mégsem az én élettani egységre mint konkrétumra, hanem magára a biológiai folyamatra vonatkozik, amelynek a saját biologikumom csak megnyilvánulása. Ha Dilthey vagy Yorck gróf életfogalmára gondolunk, amely szerint maga az egyéni tudat és az egyéni élet ugyanazon, mélyebben fekvő életelv megnyilvánulása, közelebb jutunk annak megértéséhez, mire vonatkoztatta Husserl a maga epokhéját. De még közelebb visznek ehhez a megértéshez Husserl azon kijelentései, amelyek szerint az epokhé végrehajtása után a világ, az én világom, ugyanaz marad, ami volt²²; s én magam is változás nélkül, éppen mint én magam állok fönn benne²³, nem szűnök meg embernek lenni a szó teljes értelmében, habár valami mégis megszűnik: kiküszöbölődnek szemléletem egyoldalúságai, azok a limitált megközelítések, amelyek egyrészt antropológiailag kódoltak, másrészt neveltetésem és kulturális környezetem eredményei. Ezek megváltoztatása az epokhé által válik lehetségessé: csak ezáltal válhatok magam is azon tiszta monász-közösség tagjává, amelyben Husserl fölfogásában az emberiség teleologikus irányultsága fejeződik ki.²⁴ Amiképpen a vallási megtérésben is ugyanaz az ember ébred rá a vallási igazságok világosságára, aki ezekre korábban vak volt, az epokhé is ugyanazt az embert ébreszti rá a tiszta fenomenológia igazságaira, aki korábban nem volt képes ezek fölismerésére és a naiv-természetes beállítottságban a totalitás egyetlen — objektív — vagyis limitáltan kezelt pólusára „pazarolta”²⁵

²¹ David Bell: *Husserl*, 162. o.

²² *Hua* III, 204. o.

²³ *Hua* VI, 188. o.

²⁴ Lásd ehhez Karl Schuhmann dolgozatát: „Weltanschauliche Horizonte der Husserlschen Philosophie” (megjelenés előtt — itt mondok köszönetet a szerzőnek, hogy tanulmányozás és hivatkozás céljából átadta nekem a Husserl-filológia szempontjából oly fontos írását).

²⁵ *Hua* VI, 179 o.; Husserl ezen kifejezése (*verschossen*) igen közel áll egy másik, ebben az összefüggésben használt kifejezésével, mely szerint a természetes én mintegy bezárva (*verschlossen*) én a maga naivitásában. Föltételezésem szerint a *verschossen* értelme — amely különben is problematikus, mint pl. a szöveg angol fordítása is mutatja — a fönti alapján érthető meg, tehát könnyen lehet, hogy elírásról vagy ehhez hasonló hibáról van szó

transzcendentális életét: arra a pólusra, amelynek pólusossága, objektív jellege nem szubsztanciális, hanem éppen ezen elfogultság effektusa.

Mindezzel talán nem vált minden ízében világossá az epokhé tartalma; de nem szabad elfelejtenünk, hogy ezekben a fejtegetésekben valami olyasmiről akarunk deskriptív megértést nyújtani, ami a maga természete szerint tisztán praxis. Az epokhé minden praxis teljessége, illetve a transzcendentális praxis kezdete, tehát olyan alaptevékenység, amely a maga habituális formájában a teljes tevékenység kibontakozásának praktikus ható elve. Ennek a gondolatnak a megvilágításához ki kell térnünk egy újabb problémára: amelyet Vajda Mihály is fölvet egy tanulmányában. A kérdés így fogalmazható meg: hogyan lehet praktikusnak nevezni azt az epokhét, amely elsősorban — a tőle elkülönítve kezelendő redukciók első szakaszában — éppen a mindennapi praxis fölfüggesztésében áll (éppen mindennapi érdektevékenységében, mely azután a tudományos praxisra mint ennek derivátumára is kiterjed), hogy a tiszta fenomenológiai szemlélethez segítse a filozófust? Ez a kérdés csak akkor jogosult problémaként, ha a teória kifejezését a konkrét-reálisra irányuló szemlélet analógiájaként értjük, tehát olyan szemléletként, amellyel szembeállítható a mindennapi élet föladat-központú gyakorlata. Ebben a mindennapi életben ugyanis a világ föladatkörökben van adva, mint olyan tevékenységek terepe, amelyeket egyrészt magam jelölök ki, másrészt azonban mindig a közösségi lét objektív környezetének érdekösszefüggésében. Ebben az érdekösszefüggésben magam is részesedek, és saját érdekeim illetve érdeklődésem által kijelölt föladataimat — amelyek keretében életem naponta zajlik — összhangba hozom a környező közösségi lét érdekeivel és föladataival. Világismeretemet is ezen föladatok aspektusában valósítom meg; ismeretem a gyakorlati beállítottság teljesítménye, amelyben a megjelenő objektivitás voltaképpen saját gyakorlati érdekelttségem projekciója, ennek természetesen közösségileg-történetileg determinált és harmonikus formájában. Ezzel szemben a teória látszólag a gyakorlati érdekeltségek kikapcsolásán nyugszik, ám amennyiben csak az egyes gyakorlati érdekeltégeket függeszti föl, és nem magát az alapvetően — mert antropológiai állandóként kifejezhető — gyakorlati beállítottságot, annyiban mégis ezen utóbbinak foglya marad, s nem képes a teória egy teljesebb megvalósítására. Ez a teljesebb megvalósítás még mindig teóriának nevezhető, noha meghaladta a teória—praxis dichotómiát, amennyiben éppen e dichotómia eredetének a fölfüggesztését teljesíti. Tehát a fenomenológiai szemlélet, a közömbös szemlélő szemlélete voltaképpen ugyanolyan joggal nevezhető praxisnak, mint teóriának; már amennyiben pontosan meghatározzuk az ekkor érvényesülő értelemátvitel jelentését. Ennek megvilágításához utalok Husserl egyik szövegrészére, amelyben a szerző elmondja, hogy a természetes beállítottság (amelyhez szerinte a misztikus-vallásos beállítottság is tartozik) illetve a teoretikus beállítottság kettőssége mellett van egy

harmadik is, amelyet univerzálisnak nevezhetünk. Ebben az univerzális beállítottságban a megvalósított tisztán, fenomenológiai értett szemlélettől a figyelem újra a gyakorlat felé fordul, amely praxis azonban már ebben a szemléletben megvalósuló praxis lesz, olyan tevékenységi elv, amelyben a fenomenológiai szemlélet alapján megvalósuló cselekvés kibontakozik.²⁶

Mit is jelent tehát az egy csapásra történő fölfüggesztés? Megértéséhez paralel jelenségek két csoportjához folyamodhatunk. Az egyik Husserl megértéstana, amely brentanói gyökerű; a másik leginkább az összehasonlító filozófia tárgykörébe sorolható jelenségcsoport lenne.²⁷ Főntebb már láttuk, hogy a fenomenológiai szemlélet elsajátításához miért lehetetlen lépcsőzetesen vagy fokozatosan eljutni, s miért szükséges egy olyan módszer beemelése, amely ezt a területet egyetlen mozdulattal sajátítja el. Most azonban éppen ennek a mozdulatnak az értelme kérdéses számunkra. Husserl szóhasználatából kitűnik, hogy kifejezése legfontosabb jelentésmozzanata a benne kifejeződő közvetlenség: minthogy az elsajátítandó terület a maga mivoltánál fogva a közvetlenül tapasztalt valóságok, tehát a fenomének területe, amelyek mind önmagukban, mind szerkezeti fenomenalitásukban olyan tapasztalat tárgyai, amelyben a megismerés normális menetéből ismert közvetítés kiiktatódik — a rá vonatkozó elvi módszertani mozzanatban ennek a közvetlenségnek kell kifejeződnie. Nyilvánvalóan *regressus ad infinitum*hoz vezetne, ha a közvetlenség ezen hangsúlyozása helyett

²⁶ Vö. *Hua* VI, 329—330. o.

²⁷ Ezt a kifejezést azonban kellő óvatossággal kell használnunk, mert az a filozófia, amelyet az elnevezés alkalmazói gondolnak, nem argumentatív, hanem filozófiatörténeti fogalom. (Lásd különösen: Gerald J. Larson — Eliot Deutsch: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton 1988.) Ezen gondolatnak a részletesebb kifejtésére alkalomadtán külön dolgozatban vállalkozom. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy Husserl valóságölfogása az összehasonlító filozófia kognitív típusai közül elsősorban azon csoportba sorolható, amelynek pregnáns kifejeződése az *advaita vedanta*. Ugyanakkor a japáni Kitaro Nishida buddhizmusban gyökerező fenomenológiája érdekesen világít rá arra, hogy ugyanazon típuscsoport különböző megfogalmazói — vagyis Husserl és Nishida — mennyire eltérőnek vélhetik rendszereiket, a lényeges összefüggések ellenére. Amikor ugyanis Nishida azzal vádolja Husserlt, hogy individualista-szubjektív maradt, nem veszi észre a husserli törekvések fő irányát, amelyek, legvilágosabban a *Válság*ban megfogalmazva, a konkrét-reális szubjektivitás lehetséges meghaladására, ennek leglényegesebb problémáira összpontosít. A Nishida által ajánlott alternatíva, a szubjektum helyettesítése az „önmaga” által, pontosan ott téveszti el célját, ahova irányul: mert Husserl számára sem kérdéses, hogy a konkrét-reális szubjektivitást meg kell haladni, ám ennek hogyanja minden filozófiai problematika elseje. Vö. Kitaro Nishida: „Affective Feeling”, in: *Japanese Phenomenology*, *Analecta Husserliana* VIII. köt.

közvetítő lépcsőfokokról esne szó. A nehézséget csak az okozza, hogy Husserl mégsem fejt ki e módszertani közvetlenség ezen okait, így eljárása némiképpen önkényesnek tűnik. Holott a közvetlenség e mozzanata szilárd harmóniát alkot számos más, a husserli rendszerben inherens tényezővel. Így mindenekelőtt a *Wesensschau*ként ismert ismeretelméleti fogalommal. Mint e fogalom részletes kifejtéséből kitűnik²⁸, a lényeglátás Husserl szerint olyan, a szemléletben adott tárgy által követelt mozzanat, amelynek megvalósítása szabad lehetőség. A tárgy mint tényállás nem választható el a tényállás lényegétől, mert ebben az esetben nem a lényeglátásban kifejeződő ideáció, hanem egy másik szemlélet másik, az elsőtől reálisan különböző tárgya volna. A lényeglátás végrehajtásának mikéntjére vonatkozólag Husserl egyszerű eligazítást ad: a szemléletben megjelenő tárgy és a benne közvetlenül megjelenő lényeg fölkinálja annak lehetőségét, hogy tekintetünket egyszerűen erre a lényegre irányítsuk, anélkül azonban, hogy a tárgytól mint realitástól eltérnénk. A tekintet ezen elfordításában világos analogonját láthatjuk abban, ami az epokhéban bekövetkezik; mert az epokhéban is fordulatról van szó, nem ugyan az egyes tárgyiságokra vonatkozóan, hanem egyetemes érvénnyel, amelynek alapján lehetővé válik a lényeglátás illetve a redukciók fokozatainak következetes alkalmazása.

A *Wesensschau* husserli koncepciójának talán leglényegesebb forrása Brentano sajátos ismereti fölfogása. Brentano, aki eljárásában szigorúan ragaszkodott a tudományos-argumentatív beszédmódhoz, ismeretelméletébe intuitív elemeket is fölvett. Ilyen mindenekelőtt az a fölfogás, amely szerint bizonyos általános törvényszerűségeket a megfigyelő intuitíve, az intuitív indukció²⁹ segítségével fog föl. Ennek példája bármely konkrét eset, amikor egy ismereti aktusban magát az ismeretet mint szeretetre méltót fogjuk föl, s ebben azt is megragadjuk, hogy minden ismereti aktus mint ismereti aktus jó. Brentano ebben az összefüggésben ugyanazt a kifejezést használja, mint amelyet Husserl az epokhé foganatosítása kapcsán: a jónak fölismert ismereti aktusban minden ismereti aktus jóságát *mit einem Schlage* ragadjuk meg, egy csapásra, az indukció bármilyen közvetítő fokozata nélkül.³⁰ Ezen mozzanat irracionalitását Brentano tagadná: arra mutatna rá, hogy az ismeret valódi természete kínálja ezt a fölismerést, amely — a pszichognosztikus megfelelő gyakorlása, aszkézise mellett — fölismerhető. A fölismerés elmulasztása, másrészt, annak számlájára írandó, aki vak marad erre és az

²⁸ Vö. *Hua* III, 13 skk. o.

²⁹ W.E. Johnson kifejezése, idézi: R. M. Chisholm: „Brentano’s Descriptive Psychology”, in: R. M. Chisholm — R. Haller (Hg.): *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amszterdam 1978.

³⁰ *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 82. o.

ehhez hasonló igazságokra. Vagyis Brentano, Schelerhez hasonlóan, a sajátosan filozófiai megismerés morális előfeltételeit emelte ki, s ezen előfeltételek forrásául magát a releváns tárgyak körét jelölte meg.

Az a kérdés azonban még mindig nyitva áll, hogy mi készíthet bennünket akár arra, hogy az egyes — husserli — ideációk esetében tekintetünket a lényegre irányítsuk, akár arra, hogy az epokhében az univerzális lényeglátást valósítsuk meg. Mint dolgozatom elején említettem, Scheler erre vonatkozóan világosan, noha nyilvánvalóan dogmatikusan érvel. Ugyanis eleve abból indul ki, hogy az első mozzanat, ami nélkül filozófiai ismeret nem szerezhető, az abszolút érték és lét filozófiai szeretete.³¹ Ennek kapcsán kifejezetten vitába száll Husserllyal, aki szerint azáltal, hogy fölfüggeszti a reális létet, eleve föltételezi a személy tudati-cselekvő központjának (Scheler *Aktzentrum*ának) megváltozását.³² Csakhogy Scheler maga sem képes kielégítő magyarázatot adni arra a kérdésre, hogy mi készíthetné a természetes embert egy ilyen átalakulásra. Válasza, amely szerint szükségünk van egyfajta morális alapállásra ahhoz, hogy ez a változás létrejöhessen bennünk, tehát hogy az abszolút lét és érték világához forduljunk, csak egy lépéssel visszább tolja a problémát, mivel eszerint a filozófiához kettős megtérés vezet: az első a morális-vallási, a második a tisztán filozófiai. De mi okunk lenne megduplázni akár csak ezt a valóságot? Mit nyerünk azzal, ha a filozófiai fordulatot egy másik, önmagában már nem érthető, tehát irracionális fordulatra vezetjük vissza? E dilemma egyetlen koherens megoldását — melyet sem Scheler, sem Husserl nem bont ki — az jelenthetné, hogy magát az emberi létet határozzuk meg fordulatként, vagyis olyan valóságként, amelynek lényegi vonása éppen a megértésekben kifejeződő fordulat. De ennek a megoldásnak a koherenciáját is fenyegeti, hogy ebben az esetben e fordulatok meg nem történte lesz az irracionális mozzanat kifejeződése.³³

Míg tehát Scheler főntebb már említett fölfogása az aspektusos redukcióról első megközelítésben biztosítéka realizmusának, ezen a ponton irracionalizmusba téved, míg Husserl éppenséggel jóval világosabb válasszal szolgál: mint láttuk, ő a szabadságra hivatkozik, mint olyan tényezőre, amely indítékként szolgál az átváltozás végrehajtásához. De talán Scheler kritikája is szerepet játszott abban, hogy a *Válság* lapjain olyan motívumot is megemlítsen, amelyre korábban — amennyire látom — egyszer sem tért ki. Ez az akarat motívuma³⁴: ami szabadságunkban áll, azt az akarat segítségével

³¹ *Vom Ewigen im Menschen*, 106. o.

³² *Vom Ewigen im Menschen*, 101. o.

³³ Lásd ehhez dolgozatomat Jan Patočka metanoia-fogalmáról, in: *Gond* 1992/4. sz.

³⁴ *Hua* VI, 147. o. „Wir merken in dieser totalen Interessenwendung, durchgeführt in einer neuen, durch einen besonderen Willensentschluß gestifteten Konsequenz...”

foganatosíthatjuk, vagyis jelen esetben az egyetemes epokhét, amely szubjektív oldalról a sajátosan filozófiai szemlélet létrejöttét eredményezi, az objektív oldalon pedig kijelöli — jöllehet negative — a filozófiai szándék sajátos tárgykörét.

Ezen a ponton azonban a praxis nullpontjához jutottunk; az átváltozás legközvetlenebb, legszemélyesebb magvát ennél jobban, az ön- és tárgyismétlés veszélye nélkül a jelen dolgozat szempontjából alig közelíthetjük meg. Marad a gyakorlati utánajárás posztulátuma, amelyre már nem vonatkozhat a filozófiai beszéd sem argumentatív, sem történeti módja — *Am Anfang ist die Tat*.³⁵ Minthogy azonban, mint Husserl is állítja, a világ az általában szóba hozható világa³⁶, erre a gyakorlatra is vonatkozik bizonyos beszédtypus, a praxissal legszorosabb kapcsolatban álló költői-kijelentőé, amelyet azonban, a műfaji tisztaság követelményének értelmében, gondosan el kell különítenünk az értekező beszédmódtól.³⁷

RESÜMÉE

„Mit einem Schlage” — Husserl, Scheler, Brentano und der Anfang der Philosophie

In seinem Artikel über die drei einflußreichen Persönlichkeiten der Geschichte bzw. Vorgeschichte der Phänomenologie, der Autor versucht es, ihre methodologischen Einstimmigkeiten, trotz den unleugbaren Unterschieden, auf einem gemeinsamen Punkt zu konzentrieren: auf ihre Einsicht, daß der methodologische Anfang der Philosophie zugleich die wichtigste und allererste philo-

sophische Frage ist. In diesem Zusammenhang wird der sprachliche Ausdruck dieses gemeinsamen Punktes in den Worten „mit einem Schlage” analysiert, indem der Ausdruck selbst, der von den drei Philosophen gemeinsam (aber zuerst von Brentano) verwendet wurde, weist auf die Unmöglichkeit eines diskursiven Verfahrens in der Sache „Anfang der Philosophie” deutlich hin.

³⁵ Husserl ezen — nyilvánvalóan Goethére utaló — kijelentése a *Hua VI* összefüggésében arra vonatkozik, hogy az egyetemesepokhé (amelynek analógiáját Husserl szerint hasztalan keresnénk a filozófiai világirodalomban) a mindennapok gyakorlati életében gyökerezik, maga is ennek a gyakorlatnak a formájában jelenik meg

³⁶ *Hua VI*, 213. o.

³⁷ Lásd ehhez a beszédmódelemzés fogalmát „Gondolatok a filozófiai beszéd természetéről” c. dolgozatomban

HABERMAS JOGELMÉLETE

POKOL BÉLA

Az 1981-en megjelent nagy szintézise: *A kommunikatív cselekvés elmélete* óta Habermas elméletének részleteit bővítette (Habermas 1984), a legújabb társadalomelméletekkel ütköztette (1985) és egy sor kötetben összegyűjtve előtanulmányokat írt a normák, értékkötelékek és a jogi szféra elemzésére (1983; 1988; 1991). Az elmúlt év végén most egy újabb rendszeres munkát jelentetett meg *Faktizität und Geltung* Tényszerűség és érvényesség címmel, amely a jognak a modern társadalomban elfoglalt helyét, az erre vonatkozó elméleti reflexiókat és a jog politikához fűződő kapcsolatait dolgozza föl. A jog mindig is kitüntetett szerepet kapott a társadalomfilozófus Habermas elemzéseiben, az utóbbi évek híradásai pedig jelezték, hogy erőfeszítései nagyrészt erre a területre összpontosultak. (Egy legutóbbi interjújában Habermas jelzi, hogy 1985 óta foglalkoztatta egy rendszeres jogfilozófia kidolgozásának terve. Lásd Schafer 1993.) A XX. század végén ugyan már nem szokták figyelembe venni a jogi szféra professzionistái a nem jogászok által készített jogfilozófiai tablókat, de Habermas átfogó elméletének súlya, a jogi és a politikai szféra összefüggéseivel való sokéves foglalkozása a jogászok számára is indokoltá teszi e jogelmélettel a megismerkedést. Habermas azonban nem is csak a jog belső összefüggéseit elemzi új munkájában, hanem átfogó társadalomelmélete terén is néhány új lépést tesz, illetve új kategóriák megjelenését figyelhetjük meg nála, így átfogóbb társadalomfilozófiai és szociológiaelméleti nézőpontból is érdeklődésre tart igényt munkája.

Tanulmányom első részében Habermas jogkoncepciójának elemeit igyekszem kiemelni (I); a következő részben az emberi jogok és a demokrácia, a parlamenti törvényhozás közötti feszültségeket és Habermas ebben való állásfoglalását vesszük szemügyre (II); ezután az alkotmányba bevett emberi jogok, az alapjogok katalógusára vonatkozó nézetét tárgyalom (III); a negyedik részben egy új kategória, a „kommunikatív hatalom” helyi értékét elemezzük, összefüggésben a politika és a közigazgatás viszonyával (IV); és végül tanulmányom utolsó része Habermas alkotmánybíráskodásra vonatkozó elméletével foglalkozik (V).

I. Habermas jogkoncepciójának elemei

Az elmúlt másfél-két évszázadban a különböző jogelméletek a jog világának egyes rétegeit középpontba emelve, eltérő akcentust adtak a jog megfogalmazásának, és meghatározott irányokba leszűkítve tematizálták a komplex jogrendszer szerveződését. A jogelméletek sokaságában csak ritkán bukkan fel olyan elmélet, amely a jog több rétegét egymással összekapcsolva tudta volna elemezni. Hogy a fontosabb szűkítéseket említsük, a sort a jog politikai komponensére leszűkítő elméletekkel kell kezdeni, amelyek a *jogot mint az állami testületek politikai akaratának normatív rögzítését fogták föl*. (Ide sorolható a múlt század első felének angol jogfilozófusa, John Austin éppúgy, mint a franciáknál a múlt században végig domináló „exegetikus iskola” képviselői, vagy a XX. századból Hans Kelsen, de más elméleti alappal a sztalini jogelméletet megalapozó Visinszkij is.) Ebben a felfogásban a jog a politika eszköze, állami parancs, s a hatályos jog kódexeiben, közlőnyeiben a jogszabályok szövegei tartalmazzák a jog egészét, bármikor kicserélhető állapotban az állami akarat változása esetén. E „szövegpozitívista” — vagy más néven: „törvényt pozitívista” vagy „decizionista” — jogkoncepciókkal szemben, amelyek a jogot az állami politikába vonják mindenestül be, egy másik irányú szűkítést a múlt század végi német „Begriffsjurisprudenz”, a „fogalomjogászat” hajtott végre (Ott 1983, 413—425). Ez az irányzat a jogszabályok szövegében lévő rendszerezett kategóriakészletre helyezte a hangsúlyt, amelyek kötik a politikai jogalkotót az új törvények megalkotásánál éppúgy, mint a bírakat ezek egyedi esetre alkalmazásánál. *A jog itt mint az egyműsített fogalmak rendszere jelenik meg*, elhalványítva a politika befolyását és a bírák személyiségén keresztül bekerülő etikai mérlegelési szempontokat. Egy egészen más irányú szűkítést a bírói jog koncepciói adtak a századunk első évtizedeiben, a németeknél a „szabadjogi iskola” alakjában, némileg később az Egyesült Államokban a „jogi realizmus” elnevezés alatt. *Itt a jog az egyes bírói döntésekből kialakuló bírói gyakorlatba kerül befogásra*, tagadva az állami jogalkotás érdemi szerepét éppúgy, mint a jogtudományi-jogdogmatikai kategóriák és az itteni tevékenység szerepét. A jog e hagyományos rétegei — szövegréteg, jogdogmatikai réteg és a bírói gyakorlat — mellé az elmúlt évtizedekben az Egyesült Államok után Európában is markánsan kialakult az alkotmányos alapjogok rétege, amely mellé egyedi esetekben ítélkező alkotmánybíróság települt. E fejlemény egy sor feszültséget hozott létre a jog hagyományos rétegeinek kapcsolatában, és sok szempontból átstrukturálta ezeket a kapcsolatokat, de néhány évtized alatt a legtöbb nyugat-európai országban stabilizálódni tudott az új jogi réteg együttélése a régiekkel.

A jogelmélet síkján azonban megjelent egy befolyásos jogkoncepció, amely az előző leszűkítések mellé egy új szűkítést hozott létre: ez Ronald Dworkin amerikai jogfilozófus jogkoncepciója, amely *a jog súlypontját az alkotmányos alapjogokban találja meg*, s az elmúlt évtizedben nagy hatást tett ez a jogkoncepció a kontinentális Európa, főként a német jogelmélet művelői között is (lásd Dworkin 1977a, 1977b; a német dworkinisták közül különösen Alexy 1978, 1979, 1985; Dreier 1986).

E szűkítő jogkoncepciók mellett a jog többretegűsége is megjelent több-kevesebb fokban az elmúlt évszázadok jogelméletei között, ahol az egyoldalúságok helyett a jog komplexebb képe bontakozik ki. A történeti jogi iskola vezéralakja, Carl Friedrich von Savigny a múlt század elején még ilyen komplex jogelméletet fogalmazott meg a jogi doktrínák, a bírói gyakorlat és a törvényhozás összefüggéseinek befogásával. A francia François Géný a XX. század fordulóján már adekvátabb nyelven tudta a jog többretegűségét kimutatni, majd az ő nyomán az amerikai Benjamin Cardozo vitte ezt tovább, s végül a németeknél az 1950-es években mindezeket összegezve Josef Esser alkotott egy komplex jogelméletet. Sok szempontból vele vitatkozva a szintén német Karl Larenz jogkoncepcióját kell említeni a jog többretegűségét feltáró elméletek közül. (Esser 1956, 1970; ill. Larenz 1979; részletes elemzést ehhez lásd: Pokol 1991, 37–65).

A szűkítő jogkoncepciókkal szemben tehát azt mondhatjuk, hogy a jog úgy szabályozza az egyes emberek magatartását, hogy a sokezernyi szabály jogáganként összezsírozott *jogdogmatikai kategóriarendszert* tartalmaz — jogelvek és jogi fogalmak készletét —, ezentúl a *bírói gyakorlat mindennapi döntései* „ad hoc” jellegű normatív támpontokat dolgoznak ki az újonnan fölmerült jogeset-csoportok stabil szabályozásának kialakítása előtt, megadva ezzel a jogtudományi-jogdogmatikai szférában tevékenykedőknek a lehetőséget arra, hogy ne csak deduktív-logikai úton dolgozzanak ki új szabályozási modelleket; mindezek alapján a politikai jogalkotók a parlamentben *a politikai programjuknak legmegfelelőbb szabályozási modellt* igyekeznek kiemeltetni jogpolitikaikkal és a parlamenti harcokban törvénnyé formálni; végül e jogrétegek termékeinek formálódására folyamatosan hatnak *az alkotmányos alapjogok és alkotmánybíróági értelmezésüket tartalmazó döntésgyűjtemények*, amelyek mögött primérebbe ott állnak a társadalomban domináns csoportok morálfilozófiai álláspontjai.

Ha most Habermas jogkoncepcióját el akarjuk helyezni az így megadott koordináták között, akkor kiindulópontként úgy lehet röviden összefoglalni azt, hogy egyrészt *a jog politikához, másrészt az alapjogokhoz és ennek révén a társadalom tagjainak morális-etikai diszkursusához kötöttségét emeljük ki, míg ezzel szemben a jogdogmatikai-jogtudományi rétegének és a bírói gyakorlatnak a szerepét elhanyagoltnak látjuk ebben*

a koncepcióban. Az elhanyagolás miatt pedig az előbbi két jogréteg döntési szabadsága óriási módon kitágul Habermas jogkoncepciójában.

A jogdogmatika szerepének félreértelmezése okozza Habermas jogkoncepciójának legfontosabb problémáját, s e félreismerés röviden úgy fogalmazható meg, hogy *ő a jogdogmatika szerepét csak a már létrejött jogszabályokat alkalmazó bírói döntések vonatkozásában fogalmazza meg*. „Bizonyára evidensnek tűnik pragmatikus okokból a törvényhozói és a jogalkalmazói szféra elkülönülése, miután a jog dogmatikai átdolgozása és a jogelmélet eltudományosítása a bírói döntési gyakorlat messzemenő professzionalizálását vonta maga után.” (Habermas 1992, 212.) Néhány oldallal később szintén azt írja, hogy „a jogelmélet a jogdogmatikával együtt a bírói perspektívát részesíti előnyben” (241. o.), és ez különböző kontextusban minduntalan fölbukkan a könyv lapjain. A jog reális működésében azonban nélkülözhetetlen szerepet kap a jogdogmatikai „előformálás” a politikai jogalkotó szintjén is, hisz az élet legkülönbözőbb területeit szabályozó sok tízezer jogi rendelkezés egymást kioltó káosszá válna, ha ezek nem egy előzetesen már összezsírozott jogdogmatikai kategóriarendszert használnának föl, s egy-egy újabb kombináció kialakítása megkívánja, hogy leellenőrizték ennek kihatásait az átfogóbb jogdogmatikai összefüggésekre. Ez a bonyolult szövedék azonban ezt a leellenőrzést — vagyis az új szabályozási modellek kialakítását — csak professzionális jogászok számára teszi lehetővé, akik e modelleket még a törvényhozásban való fölmerülésük előtt kidolgozzák. A politikus jogalkotó kötve van e modellekben, s csak úgy nyúlhat a hatályos jog anyagába, ha az új szabályozási alternatívák jogdogmatikai kidolgozása, jogrendszertani következményeinek leellenőrzése megtörtént. E nélkül rövid idő alatt kaotikussá válna a jogrendszer, s a realitásban inkább azt lehet látni, hogy a politikus jogalkotók az előzetesen kialakított, jogdogmatikailag leellenőrzött új szabályozási alternatívák közül választanak, mintsem eredeti módon „alkotnák” ténylegesen az új törvényeket. (Lásd a jogdogmatika ilyen komplex fölfogásához Larenz 1979; Canaris 1968; Pawlovski 1987; magyar nyelven Pokol 1992.) Alkalomadtán persze maga Habermas is jelzi ezt az összefüggést, de ezt nyugodtan nevezhetjük „nem hivatalos” dogmatika-koncepciójának, ugyanis tartalmi következményeket ehhez sehol nem fűz, s ténylegesen az előbb idézett „bírói gyakorlat mellé telepített jogdogmatika”-konceptiót alkalmazza. „Ennek felel meg egy kodifikálás — írja —, amely a jogszabályoknak a konzisztencia és a fogalmi kidolgozottság magas fokát kölcsönzi. Ez a jurisprudentia föladata, amely a joganyagot tudományosan feldolgozza, és a rendszerezés ill. a dogmatikai átdolgozás alá vonja.” (I. m., 180. o.)

Hogy nem véletlen Habermasnál a jogdogmatika korlátozott szerepre szorítása, azt mutatja e tekintetben Weber-kritikája is: „Weber persze a rekonstruktív fogalmi-analizáló munkát túlságosan a jurisprudentiához rendeli. Nem elég erősen különbözteti

meg a jogdogmatikát, a jogelméletet és a jogfilozófiát. A jogfilozófia elhanyagolása többek között talán arra vezethető vissza nála, hogy Weber a morálfilozófiában levő kognitivisták megközelítéssel — amelyet ma Rawls vagy a diszkurzus etika irányzata képvisel — szkeptikusan szemben állt. Az értelmi összefüggések túlságosan szűk diszciplináris befogása a jogdogmatikába nem engedi annak a kettős módszertani perspektívának ill. ezek ellentétének a felszínre kerülését, amelyet Weber legalábbis implicite jelzett.” (Habermas 1992, 95.) Weber jogdogmatikát kiemelő jogkoncepciójával szemben Habermas a morálfilozófia felé nyitott jogfilozófiát emeli a középpontba, jelentéktelen szerepben föl fogva a jogdogmatikát, s ezzel, a jog fölötti befolyásból kirekesztve a professzionális jogászréteget, a politikusoknak ill. a társadalom morális diszkurzusában domináló értelmiségi rétegeknek juttat nagy szerepet.

A jogdogmatika leértékelése *a jog öntörvényszerűségeinek háttérbe szorítását hozza létre Habermas jogkoncepciójában*, s ezt a beállítódását jelzi az az elemzése is, amely a jog államtársadalomban elfoglalt helyét és kapcsolódásait mutatja. „Mivel történelmileg először csak az állam által alkotott jog veszi fel egy jogrendszer specifikus vonásait, ezért Webernek az az elmélettechnikai döntése, hogy a jogot a politikai rendszer részeként fogalmazza meg, bizonyos plauzibilitással rendelkezik. Kevésbé plauzibilis azonban Luhmann további lépése, hogy a modern társadalomban elkülönült jogot a politikából ismét kimetszi és a közigazgatás, a gazdaság, a család stb. mellett, mint a társadalom egy alrendszerét fogja fel. Egy másik perspektívát foglal el Parsons, aki — ahogy Durkheim is — a jogfejlődést a közösségi rendszerrel összefonódva látja.” (Habermas 1992, 100.) Vitatkozni lehet Habermas interpretációjával, hogy Weber a politikai rendszer részeként fogná fel a jogot — ő ezt a következtetést abból vonja le, hogy Weber a politikai uralom egyik fajta legitimitását (a legális uralmat) a jog legitimitására alapozza —, hisz épp az előzőekben láttuk, hogy Weber nagyon is ügyelt a jog speciális, öntörvényű értelmi összefüggéseire a jogdogmatikában, de fontosabb itt most Luhmann-nal szembeni kritikája, aki mint önálló funkcionális alrendszert fogja föl a jogot. Habermas fő tagadási pontja tehát ismét a jog önállósága ellen irányul, míg a politikába befogottságát, illetve a közösségi szférával összefonódottságát pozitívan említi.

A közösségi szféra morális-etikai mechanizmusai való beágyazottság terén azonban Habermas maga is nélkülözhetetlen korlátokat mutat ki, s az ebben a tekintetben nála radikálisabb John Rawls és Ronald Dworkin jogkoncepciójának kritikája is megtalálható elemzéseiben.

Nézzünk meg három olyan idézetet, amelyek nagyjából kijelölik Habermas distanciálódását a jogot a morálra és a morálfilozófiára visszavezető megközelítésektől: „A rawlsi kísérletnek az a gyengéje, hogy az elmélet ideális követelményei és a társadalmi fakticitás közötti szakadékot ott hidalja át, amely azon a szinten fekszik, ahol azt egy

etikai elmélettel nem lehet kiegyenlíteni. Az ennek ellenálló realitás ugyanis, amellyel a normatív érvelés érintkezésbe akar kerülni, nemcsak és nem is elsősorban az értékorientációk és az ellentétes életideálok pluralizmusából építkeznek, hanem az intézmények és a cselekvési rendszerek keményebb anyagából.” (88. o.) A következő idézet a Rawls fölötti kritikát a filozófiai igazságosság elméletekre általában terjeszti ki, s tisztábban kiemeli a Habermas által előbb jelzett problémát: „A filozófiai igazságosság-elmélet elhibázza azt az intézményes dimenziót, amelyre a társadalomtudományi jellegű jogelméleti vita eredendően irányul.” (90. o.) Végül ugyanezt a gondolatsort Habermas a jog és a morál intézményes elkülönítésének megfogalmazásánál folytatja: „El kívánom különíteni már kiindulópontban a jogot és a morált, szemben Rawls disztinkciójával, aki csak a politikai igazságosság és a morál között tesz különbséget, melyek ugyanazon a normatív szinten fekszenek.” (106. o.) A morálfilozófus, a jogot a közösségi kötelekbe túlzottan integrálva, hajlamos egyben a politikába is jobban bevonni azt, s mindkettőt így erősen odakötni a társadalom közösségi szférájához. Mint láttuk, Habermas ugyanezt teszi a jog öntörvényűségének tagadásával, de a Rawlssal szembeni kritikája mutatja bizonytalanságát ezen a területen, és visszarettenését e radikális megoldástól.

A modern komplex társadalomban elégtelen a morális elvek általi magatartásirányítás három irányból is — mondja Habermas. Először is *túlságosan absztraktak*, „kognitíve meghatározatlanok” ahhoz, hogy az egyes szituációkban irányítani tudnák a cselekvést. A jogalkotási folyamatban a létrejövő jogszabályok ezt a határozatlanságot tüntetik el. Ebből következik a morális irányítás másik problémája, a *motivációs bizonytalanság*, amely az általánosságban mindenki által elismert morális elveket a mindenkori szituációkban alkalmazáskor kíséri. Végül harmadik problémát jelent itt a morális elvekből az egyes szituációkban jelentkező *kötelezettség hozzárendelésének kérdése*. Mindenki által elfogadott elvnek tekinthető — mondja Habermas —, hogy az éhhalál előtt állót meg kell menteni, mégis ennek lebontása, a „címzetti kör” pontosítása nem olyan egyszerű, mint ahogy azt a fejlett államok jólétben élő polgárai és a harmadik világ éhezõ övezeteinek kontrasztja mutatja (148. o.).

A morális irányítás tehát egy elkülönült jog nélkül nem megy — vonja le a következtetést Habermas. Ez azonban csak a morálfilozófusokkal való explicit összeütközéseknél irányítja gondolkodását, és mint látható volt, a Weber, Parsons és Luhmann által jelzett három irány közül épp azt utasítja el, amely a jog közösségi-morális szférából kiszakadását állítja, s ezzel szemben Parsons nyomán a közösségi szférába fogja be a jogfejlődés súlypontját. Deklaratív marad tehát a morálfilozófiák fölötti kritikája, s vele szemben is meg lehet ismételni ezt a kritikát: a jog öntörvényűségének tagadásával, a

politikába és a morális szférába való túlzott befogásával a jog intézményes rendjéből fakadó követelményeket nem igazán tudja megragadni.

Jogkonceptiójának körvonalait más oldalról mutatja az 1981-es átfogó elméletének kategóriái közötti elhelyezése. Mint közismert, ebben a munkájában a modern társadalmak szerkezetét az életvilág és az ebből kiszakadó — és részben ezt „gyarmatosító” — rendszerek kettőseként írta le. A jogot most így helyezi el e fogalmi körben: „A kommunikatív cselekvésemélet szemszögéből a ‚jog’ cselekvési rendszere mint az életvilág társadalmi komponensének egy reflexívvé vált legitim rendje ragadható meg... Azonban a jog kódja nemcsak a köznyelv médiumához épít ki csatlakozást, amelyen keresztül az életvilág szociálintegratív megegyezési teljesítményei létrejönnek. Ez a kód az ilyen gyökerű információkat egy olyan formába önti át, amelyben ezek a hatalom által vezérelt közigazgatás és a pénz által irányított gazdaság számára érthetővé válnak. Ennyiben a jog nyelve, másként mint az életvilág szférájára korlátozott morális kommunikáció, mint az össztársadalmi szintű transzformátor az életvilág és a rendszer között funkcionálna.” (108. o.) Ha Habermas teljes funkciókörében venné figyelembe a jogdogmatikát, a jog jogdogmatika általi több száz éves formáltságát és a professzionális jogászok által kezelt öntörvényűségét, akkor a mindennapi életbe való „félrészben” való belefogás lehetetlenné válna. Egy-egy új jogdogmatikai összefüggés föltárása ugyanis önálló monografikus munkák tömegén nyugszik, s a jog intézményes rendje az ilyen dogmatikai összefüggések tömegén nyugszik. Ezek révén a speciális jogi szavak tömege jön létre, de a mindennapi nyelv szavai is speciális értelemben kerülnek fölhasználásra. Miközben Habermas ezek figyelmen kívül hagyását veti a morálfilozófusok szemére, teljes horderejével ő maga nem tudja ezt átlátni. Habermas megoldásával szemben nem a jogot kell „a” rendszer és az életvilág közötti közvetítő szféraként tematizálni, hanem az egyes funkcionális alrendszerek — közöttük a jog is — és a mindennapi élet között mindenhol föl lehet mutatni közvetítő szférákat, amelyek egyik oldalról a mindennapi élet problémáit jelzik az alrendszerek felé, másrészt a mindennapi élet fölé emelkedett alrendszerek termékeit — új szemantikákat, norma-ajánlásokat, kognitív ismereteket, technológiákat stb. — transzformáltan-szelektáltan átviszik a mindennapi élet gyakorlatába. (Lásd a Habermas és Luhmann elmélete közötti ilyenfajta összekötés kísérletére: Pokol 1990.)

A jog és a morál között Habermas egy másik dimenzióban is eltéréseket állapít meg, s ebből a szempontból is a jog közvetítő természetét állapítja meg. Itt azonban érdemesnek tűnik némileg elidőzni, mert ebből Habermas egész társadalomelméleti koncepciójára érdekes következtetéseket vonhatunk le. Az 1981-es társadalomelméleti szintéziséhez képest újdonságot jelent Habermas új disztinkciója a „tudásrendszerek” és a „cselekvési rendszerek” között, amit máshol — régebbi terminológiával — a kultúra

és a társadalom elkülönülő szintjeinek is nevez. A morál és a jog különbsége úgy is megragadható — mondja —, hogy míg a morál a kulturális tudás szintjén szerveződik, a jog mind ezen, mind a cselekvési rendszerek szintjén megjelenik. „A jog mindkettő egyszerre: tudásrendszer és cselekvésrendszer. Éppúgy megragadható normatételek és interpretációk szövegeként, mint intézményként, azaz cselekvésirányítóként... Mivel a jog ily módon a társadalom és a kultúra szintjén egyidejűleg rögzítve van, képes az elsődlegesen tudásként létező észmorál (Vernunft-moral) gyengéit kiegyenlíteni.” (146. o.) Habermas már az 1981-es társadalomelméleti szintézisében is sok szempontból Talcott Parsons elméletére nyúlt vissza, és a Parsons által elválasztottan kezelt kultúra és társadalom kettősét vette alapul. Itt tulajdonképpen e régebbi disztinkció tartalmi fölhasználásáról van szó, de ezzel Habermas még tovább távolodott a poszt-parsonsiánus „tudásszociológiai fordulattól”, ami az 1981-es kötetében még nem volt ilyen explicit. Amerikában ugyanis a 60-as évek elejétől a szociológiaelméleti gondolkodás egyik nagy tette volt a társadalmi képződmények folyamatos kulturális formáltságának és mindenkorai újraformálási mechanizmusainak fölfedezése: minden társadalmi képződmény kulturálisan formált, korábbi elméletek, értelmezések által konstruált és a későbbi társadalmi cselekvések szituációnként részben újra értelmezik, formálják ezeket. (Lásd Garfinkel, Cicourel írásait: 1984, ill. Berger/Luckmann 1966.) Niklas Luhmann ezt radikalizálta, amikor a makrotársadalmi szférák határmegvonásainál és belső strukturális felépítésükben is a korábbi elméletek általi formáltságot elemezte (Luhmann 1980). Habermas ezzel a megoldásával még nagyobb távolságba került a társadalom tudásszociológiai elemzéseitől, vagy ha kritikusabban akarunk fogalmazni, akkor a tudásszociológiai fordulat előtti korszakra visszaesését állapíthatjuk meg. Persze az itt jelzett megoldásnak ez az átfogóbb társadalomelméleti alapja csak néhány odavetett mondatban jelenik meg, és végleges ítéletet csak akkor lehetne mondani erre, ha Habermas ezt a problémát is expliciten tárgyalná. Mindenesetre Habermas eddig is megfigyelhető idegenkedése a tudásszociológiai nézőponttól itt újabb oldalról mutatkozott meg.

II. Az emberi jogok és a demokrácia feszültségei

Aki ismeri az elmúlt évszázad amerikai és az utóbbi évtizedek nyugat-európai alkotmánytörténetét, az tudja, hogy az alkotmánybíráskodásban az emberi jogok — vagy alkotmányba vételük után már: alkotmányos alapjogok — és a törvényhozás szabadsága között egy minduntalan megfigyelhető feszültség létezik. A feszültség lényege a következőképpen fogalmazható meg: milyen fokban kell kötni a társadalmi

szabályozások kialakítását a folyamatosan futó parlamenti törvényalkotáshoz és az empirikustársadalmi akaratképződésből kinövő pártküzdelmekhez, vagy ezzel szemben inkább az absztrakt alapjogok dedukciójából jönnek ezek létre. Ha az előbbi pártfogoljuk, akkor a parlamenti törvényhozás belső harcaira és a választók többségének véleményéhez kötött politikusokra bízunk a jogszabályok szuverén megállapítását, ha az utóbbit, akkor a morálfilozófiai argumentációkat, az alapjogi alkotmánybíráskodást és a mögöttük álló értelmiségi rétegeket, akik a szellemi termékek létrejötténél dominálnak, tesszük privilegizált helyre. Oliver Wendell Holmes, aki 30 évig az amerikai Supreme Court főbírája volt, és inkább radikális demokratának, mint a morálfilozófiai meghatározás hívének számított, így érvelt egy ítéletében (egy alkohol-árusítást megtiltó törvény alkotmánybíróiági főlülvizsgálatáról volt szó a konkrét ügyben): „Én távolról sem azt akarom állítani, hogy ezt a törvényt egy átgondolt rendelkezésnek tartom. Ez nem az én feladatom. Azonban, ha New York állam népe az általa választott képviselők száján keresztül értésre adta, hogy ezt a törvényt kívánja, akkor én nem látok semmi olyat az Egyesült Államok alkotmányában, amely megakadályozná ennek az akaratnak a kinyilvánítását.” (Idézi: Fikentscher 1975, Band II.: 180.)

Habermas ezt a problémát már Rousseau és Kant politikai filozófiájában fölfedezi: „Kantnál éppúgy, mint Rousseau-nál a morálisan megalapozott emberi jogok és a népszuverenitás elve között egy be nem vallott konkurencia viszony áll fenn.” (Habermas 1992, 123.) Am Kant — megfelelően annak, hogy a jogot a morál alá rendeli — inkább hajlik a törvényhozás korlátozására, míg Rousseau a nép szabad törvényhozása elé kevésbé állítja korlátként az emberi jogokat. „Mivel a nép szuverén akarata kizárólag csak az absztrakt és általános törvények nyelvén tud megszólalni, Rousseau számára magától értetődően az ilyen jog azokon az egyenlő alanyi szabadságjogokon nyugszik, amelyek Kantnál, mint a morálisan megalapozott emberi jogok a politikai akaratképzés előtt állnak korlátként.” (Habermas 1992:131.) A két lehetséges álláspont feszültsége egyáltalán nemcsak teoretikus szinten jelenik meg — láttuk Holmes főbírónál az egyik irányba való döntést. Habermas maga is utal arra, hogy az amerikai alkotmánybíráskodás elmúlt évszázados gyakorlatában egy hullámmást lehet a két pólus között megfigyelni. „Azok a politikai tradíciók, amelyeket én, egyetértésben a ma az Egyesült Államokban folytatott vitával, némileg leegyszerűsítve ‚liberálisnak’ és ‚republikánusnak’ fogok nevezni, úgy ragadják meg az emberi jogokat, mint a morális önmeghatározás kifejeződését, míg a nép szuverenitását, mint az etikai önmegvalósítás megjelenését. Eszerint az emberi jogok és a népszuverenitás inkább a konkurencia viszonyában vannak, mintsem kölcsönös kiegészítést jelentenek. [...] A liberálisok a ‚többség zsarnokságának’ veszélyét idézik fel, és ezzel szemben az emberi jogok

elsőbbségét posztulálják, amelyek az egyes egyén politika előtti szabadságát biztosítják, és határt húznak a politikai törvényhozás előtt. A republikánus humanizmus képviselői ezzel szemben az állampolgári önszerveződés nem instrumentalizálható önértékét hangsúlyozzák úgy, hogy egy magától értetődően politikai közösségben az emberi jogok csak mint a saját és tudatosan elsajátított tradíciók részei nyernek kötelező erőt.” (Habermas 1992, 129—130.)

Habermas erőfeszítéseket tesz, hogy — föloldva az emberi jogok és a törvényhozás szabadsága közötti feszültséget — *mint összetartozókat* alapozza meg ezeket. Megítélésünk szerint azonban ez csak nominálisan sikerül számára a diszkurzus-elve alapozva, mivel ténylegesen így a — fölfokozott garanciákkal ellátott — demokrácia javára oldja föl a dilemmát, s elutasítja az emberi jogok túlzottan széles törvényhozás fölötti kontrollját, ahogy azt az előbb más argumentációval már Holmesnál láthattunk: „A polgárok öntörvényhozásának eszméjét nem szabad tehát az *egyes személy morális* öntörvényhozására visszavezetni. Az autonómiát általánosabban és neutrálisabban kell megfogalmazni. Ezért vezetem be a diszkurzus-elve, amely kiindulópontban a morál és a jog különbségével szemben még közömbösen viselkedik. A diszkurzus-elvnek csak a jogi intézményesítés útján kell a demokrácia-elv alakját felvenni, amely a maga részéről a jogalkotás folyamatának legitimáló erőt kölcsönöz. A döntő gondolat az, hogy a demokrácia-elv a diszkurzus-elv és a jogi forma összekapcsolódásának köszönheti létét.” (154. o.) Egy radikális demokrácia biztosítása esetén tehát Habermas a joganyag törvényhozási vagy inkább alapjogokból történő dedukálás útján történő meghatározását illetően a törvényhozási út felé hajlik, és semmiképpen nem lehet egy elitista „alapjogi aktivizmus” pozícióját alátámasztani jogkoncepciójából. Ez a beállítottsága még inkább kiugrik az alapjogok csoportosításának elemzéséből.

III. Az alapjogok katalógusa — Habermas republikánus hitvallása

Már a kiindulópontban hangsúlyozni kell, hogy bár Habermas a legitim — azaz: elismerésre méltó — jogrendet az általános morális-etikai mércék megvalósítására építi, de abból indul ki, hogy a jog és a morál a végső egység ellenére is elkülönülten működik. Ezt az elkülönítést az alapjogok esetén sem adja föl, és — sokszor szemben a működő alkotmánybíróságok gyakorlatával — az alkotmányos alapjogokat sem mint „a jog tetejére ültetett” morális elveket tekinti, hanem a jog többi részével megegyező természetű jogokként.

Öt alapjogi csoportot különít el, amelyek magából a jog eszméjéből következnek, és ezeket Habermas — jogkoncepciójának megfelelő — hierarchiába állítja. A központi

alapjog-csoport, amely a jog eszméjéből közvetlenül származik, *az általános és egyenlő szabadsághoz való jogból* ered: „Az alapvető alanyi szabadságjogok lehetőség szerinti legnagyobb mértékben mindenkit megilletnek. Csak azok a szabályok legitimek, amelyek az egyes egyén jogainak mások ugyanilyen jogaival való összeegyeztethetőségének föltételeivel megegyeznek. (Habermas 1992, 157.) A klasszikus liberális szabadságjogok, mint pl. a hivatásválasztás szabadsága, a lakás sérthetetlenségéhez való jog etc. már mind e jog konkrét formáit jelentik — írja később (159. o.). A további alapjog-csoportok már csak e központi alapjog-csoport garanciáit és körbejáratását jelentik, de Habermas jogkoncepciójára ezekből érdekes következtetéseket tudunk levonni. A második alapjog-csoportot Habermas abból eredezteti, hogy — szemben a morál normáival — a jog és az alapjogok nem általában állnak az individuumnak rendelkezésére, hanem csak egy konkrét jogközösség tagjaiként. „A jogi szabályok nem általában véve szabályozzák a lehetséges interakciókat a beszéd és cselekvőképes individuumok között — mint azt a morál szabályai teszik —, hanem mint egy konkrét társadalom interakciós összefüggéseit.” (157. o.) Ennek megvalósulása az „állampolgársághoz való jog”. A kettőt összekapcsolva mondhatjuk, hogy *így az alapjogok állampolgársági jogon járnak* Habermas elméletéből megalapozhatóan. A realitás azonban ennél tágabb képet mutat, és egy sor alapjog az állampolgárokon túl minden embert megillet, aki az adott országba tartozik. Vagy — mint Németországban vagy Spanyolországban — olyan fogalmazású alapjogok is benne vannak az alkotmányban, amely a tényleges állampolgárok körén túl „a németeket” ill. „a spanyolokat” megilleti. A harmadik alapjog-csoport a jogközösség tagjai számára nyitva álló „igazságszolgáltatáshoz való jog” közül szerveződik. „A jogi kód jogi intézményesítése végül megköveteli az igazságszolgáltatási utak garanciáját, amelyen keresztül minden személy, aki jogaiban sértve érzi magát, igényeit érvényesíteni tudja.” (158. o.)

E három alapjog-csoport a jog eszméjében magába be van írva, azonban az egyes alapjogok *konkrét* mértékeit és kialakítását nem lehet a jog eszméjéből magából venni — mondja Habermas —, hanem: „Ezek igényelnek még egy politikai jogalkotót, aki a mindenkori körülmények szerint interpretálja és kialakítja ezeket.” (157. o.) Erre szolgál a negyedik alapjog-csoport, *amely az állampolgárok politikai akaratképzésben részvételét biztosítja*. „A polgárok maguk azok, akik megfelelőek arra, hogy az alkotmányozó szerepében döntsenek, miként kell azokat az alapjogokat kialakítani, amelyek a diszkurzus-elvnek a demokrácia jogi alakját adják.” (101. o.) Némileg később még egyszer leszögezi: „a jogoknak ez a rendszere nincs természetjogként az alkotmányozó elé korlátként állítva. Csak egy meghatározott alkotmányozási interpretációban jutnak e jogok el egyáltalán a tudatosítási szintre.” (163. o.)

E mondatok alapján visszamenőlegesen tovább pontosíthatjuk Habermas jogkoncepciójának kontúráit, s az előbbieken elemzett emberi jogok és demokrácia feszültségében elfoglalt álláspontját. Mint a jogkoncepciója elemzésekor látható volt, Habermas — leértékelve a jog öntörvényűségét biztosító jogdogmatika és a bírói kazuisztika szerepét — a jogot erősen a politikához és a morális-közösségi szférához köti. E kétirányú kötés azonban feszültséget jelent, s a *demokrácia preferálása inkább a politikához*, a morális megalapozásu *alapjogok előnyben részesítése inkább a közösségi szférához* vinné el a jog súlypontját. Itteni állásfoglalása után már látható, hogy Habermas ebben az alternatívában — és Rousseau ill. Kant eltérő akcentusaiban — a demokrácia és Rousseau felé dönt. A működő alkotmánybíróági gyakorlatokat tekintve, amely különösen a német és az utóbbi időben a magyar esetében, sokszor erős morális aktivizmust mutat, Habermas jogelmélete ezek kritikájaként fogható fel. Pl. a német alkotmánybíróság úgy formálta ki az „általános cselekvési szabadságjogot” saját praxisában — túl az alkotmány rendelkezésein — mint „anyagjogot”, amely lehetővé teszi e bíróság számára további alapjogok kiolvasztását, s ezek alapján a parlamenti törvények megsemmisítését. Ugyanezt az aktivizmust átvette a magyar alkotmánybíróság is (lásd Pokol 1993).

Végül az ötödik alapjog-csoport a *gazdasági-szociális jogokat* jelenti, amelyek mint a főnti jogok gyakorlásához megfelelő életfeltételek biztosításaként kapnak megalapozást. Ezt Habermas maga is a leginkább származékos jogcsoportnak nevezi, és részletesen nem is tárgyalja alapjogi katalógusában. Így mi is eltekintünk tőle.

IV. A kommunikatív hatalom

Habermas általános társadalomszerkezeti képében jelent újítást a „kommunikatív hatalom” fogalmának behozása az 1992-es kötet lapjain. E fogalom behozásával megváltozik a politikai állam, a politika és a közigazgatás helyi értéke Habermas korábbi elemzéseire képest (lásd ehhez különösen Habermas 1971, 290—329.).

Habermas az elmúlt évtizedekben mindvégig a „politikai állam és polgári társadalom” kettős kategóriáit alapul véve tárgyalta a politikai szféra jelenségeit. Az egységes politikai államfogalmat azonban már egyáltalán nem volt magától értődő használni a XX. század nyugati demokráciái esetén, mivel a politikai pártok, az érdekegyesületek és a politikai sajtó szférájának intézményes kibomlásával az államon túl egyrészt politikai erőter szerveződött, másrészt a kitáguló közigazgatási apparátus és tevékenysége elválasztódott a direkt politikai befolyás alól. Ezt a jelenséget már Max Weber jelezte a századelőn: „A szakképzett hivatalnoksereg uralomra jutásával egyidejűleg fejlődött

ki — bár sokkal kevésbé érzékelhető átmenetekkel — az „irányító-politikus” alakja, [...] a közhivatalnokoknak két, ha nem is szervesen, de mindenképpen láthatóan különálló kategóriára kellett válniuk, egyfelől szakhivatalnokokra, másfelől „politikai hivatalnokokra”. A szó tulajdonképpeni értelmében vett „politikai” hivatalnokok külsőleg általában arról ismerhetők fel, hogy bármikor, tetszés szerint áthelyezhetőek vagy elbocsáthatóak vagy „rendelkezési állományba” helyezhetőek.” (Weber 1970, 396—399. o.) Pontosabban megfogalmazva és rendszerelméleti nyelven kifejezve ezt a weberi meglátást, *a politikai állam politikai erőterrel kitágulását és ezzel együtt a par excellence politikai alrendszer és a közigazgatási-jogi alrendszer kettébontását lehet a XX. század demokráciáiban megállapítani*. Habermas hegeli—marxi ihletésű és a XIX. századot idéző politikai állam fogalma mindig is problémát jelentett a politika elemzéseiben (lásd ennek kritikájához: Pokol 1984—85). A „kommunikatív hatalom” fogalmának megjelenése és a politika elkülönítése a közigazgatástól bizonyos fokig orvosolja ezt a problémát, de látható az is, hogy Habermas eltérő határokat von meg itt a szférák számára, mint amely a weberi politika/közigazgatás elkülönítés nyomán megadható. Ez utóbbinál a közigazgatás esetében a hatalom elvesztését lehet kiemelni, amely a politika által alkotott programoknak (törvények, rendeletek) alávetése miatt jön létre, de a konkrét erőszak alkalmazást a jogilag szabályozott közigazgatás hajtja végre. A politika ezzel szemben elszakad az erőszak közvetlen alkalmazásának lehetőségétől, s csak azokat a programokat alkotja meg, amelyek nyomán a közigazgatás belenyúl a társadalom egyes szféráiba, és ez a szféra az, amely szükség esetén erőszakot is alkalmazhat. A politikai hatalom elválasztása az erőszakalkalmazástól és a közigazgatás erőszakalkalmazási monopóliuma így a weberi gondolatmenetből evidens módon származik.

Habermas tehát kivehette volna azt a kettébontást Weber elemzéseiből is, azonban amikor ezekre az elemzésekre még alapvetően támaszkodott, akkor a kiindulópontját adó egységes „politikai állam” fogalom megakadályozta ebben. Most ő Hannah Arendt hatalom/erőszak fogalmi disztinkciójával jutott el ugyanide: „A kommunikatív hatalom fogalmával csak a politikai hatalom keletkezését és nem a már konstituálódott hatalom adminisztratív alkalmazását, vagyis a hatalom alkalmazásának folyamatát ragadjuk meg.” (Habermas 1992, 186.) Nem lehet azonban a weberi politika/közigazgatás kettébontás helyére tenni a kommunikatív hatalom/közigazgatás disztinkciót, mert a közigazgatásnak programot adó kommunikatív hatalmat Habermas döntően nem a politikai pártokra alapozza, hanem a társadalom mindennapi diszkurzusaihoz közelebb levő „civil társadalom” szférájára, amely a különböző egyesületek, társaságok közötti tevékenységét jelenti (Habermas 1992, 435—468.). Ennek a súlyponteltolásnak az eredményeként a politika nem a professzionális politikusok rétegeinek tevékenységéként

jelenik meg, amely periodikus választásokon és a közvetlen demokrácia formáin keresztül alkalmanként a társadalom egészének választásain és szavazatain mérődik le, hanem a folyamatos politizálásban részt vevő aktív állampolgárok tevékenységéeként. A jog alkotása ebben a tematizálásban a kommunikatív hatalom által meghatározott, úgy ahogy a weberi politika/közigazgatás disztinkciót elfogadó elmélet számára is adódik, csak itt a pártok alatti szinten tevékenykedő „civil társadalmi” formák jelennek meg a jogalkotó erőként: „Ezért azt javaslom, hogy a jogot mint azt a közvetítő médiumot kell megfogalmazni, amelyen keresztül a kommunikatív hatalom az adminisztratívba átültetődik.” (Habermas 1982, 187.)

Számunkra itt Habermas „kommunikatív hatalom” kategóriája csak jogelmélete teljesebb megértése szempontjából fontos, ezért politikaelméleti leágazásaiba itt nem kívánunk belebocsátkozni. Azonban egy rövid megjegyzésben érinteni lehet e tematizálásnak a közép-kelet-európai realitással találkozás után fölbukkanó lehetséges következményeit. A kommunikatív hatalom és az ehhez csatolt „civil társadalom” fogalmakban ugyanis egy párt- és parlamentarizmus-kritika rejtőzik, amely a XIX. század végén és a XX. század első évtizedeiben már többször föllobbant, s a közvetlen demokrácia szerepét igyekezett növelni a pártokon nyugvó képvisleti demokráciával. Habermas ugyan nem utasítja el a pártok létjogosultságát, de a politizálás súlypontját a folyamatosan politizáló polgárookra és a pártokon túli politikai diszkurzusra kívánja áttolni. Ez mint normatív követelmény a pártok és a parlamentarizmus szélesebb bázisú véleményalkotási folyamatokra alapozása elfogadható és helyeselhető. A realitásban azonban a pártokon túli politikai véleményalkotás elsősorban a társadalom politikailag aktív és elsősorban értelmiségi rétegekre korlátozódik, s a tömegmédiumok műhelyeiben szerveződik. Közép-Kelet-Európa országaiban a szellemi és kulturális infrastruktúra hagyományosan a fővárosokban koncentrálódik, s a most ismét lehetővé vált nyílt politizálásban döntő mértékben csak az értelmiségi körök vesznek részt. Tehát itt a súlyponteltolás esetén a pártokról a „bázis” felé — a bázis nagyon szűk jellege miatt — egyáltalán nem valószínű, hogy a Habermas szeme előtt lebegő egyenlő állampolgárok széles tömegéhez kerül a politika meghatározása. Kicsit kihegyezve, azt lehet mondani, hogy a „pártokráciától” a „mediokráciához” kerül át így a súlypont. A realitásban a kommunikatív hatalom formálása a tömegmédiumok kezében van bizonyos fokig még a fejlettebb nyugati társadalmakban is, de Közép-Kelet-Európa országaiban és Magyarországon különösen ez a helyzet. Kritikaként el lehet mondani Habermas „kommunikatív hatalom”-elemzéseivel szemben, hogy míg a pártok esetében a kétségkívül meglévő problémákat — belső akaratképzésük demokratikusságának alacsony fokát, „államosított” jellegüket etc. — jelzi, addig a tömegmédiai problémáit és a „mediokrácia” jelenségét nem hozza be elemzésébe, és így kimondatlanul az

ideálisan eltervezett kommunikatív hatalom kerül a valóságos struktúrák helyére. Magyarországon ez sokszor néhány száz politizáló értelmiségit és a tömegmédiák maroknyi vezérszerkesztőjét, riporterét és újságíróját jelenti, akiknek politikaformáló ereje sok millió állampolgár szavazatával felér. Ezek „kommunikatív hatalma” még mindig távolabb esik a Habermas szeme előtt lebegő ideális demokráciától, mint a választópolgárok milliói előtt megméretkező politikai pártok által nyújtott demokrácia.

V. Alkotmánybíráskodás, jog és politika

Tanulmányunk első részeiben jeleztük, hogy Habermas jogkonceptiója a jogot a morális-közösségi szféra ill. a politikai szféra felé eltolva fogalmazza meg, s a jog sajátlagos értelemösszefüggéseit biztosító jogdogmatika alárendelt szerepbe kerül nála. Az alapjogi katalógus-táblázata elemzésekor az is kiderült, hogy a jogkonceptiója által preferált két szféra között is konkurencia létezik — más oldalról ezt jelzi a parlamenti törvényhozás és az emberi jogok ezt korlátozó jellegének feszültsége is — és Habermas radikális demokrata módon inkább a politika felé szolgáltatja ki a jog meghatározását, s csak másodsorban a közvetlen morális-etikai mércéknek. Az alkotmánybíráskodásra és ezen belül az alapjogi alkotmánybíráskodásra vonatkozó elemzései fényében teljesebben bukkan elő álláspontja.

Talán leginkább megvilágító erejű és új összefüggéseket föltáró ez a rész Habermas jogelméletében, s ezt föltehetően annak a feszültségének köszönheti, ami olvasmányanyaga és átfogó jogkonceptiója között fönnáll. Habermas jogirodalom-földolgozása ugyanis nagymértékben szelektált, s jellemző rá, hogy alapvetően az amerikai jogfilozófiai és alkotmányjogi irodalmat ismeri, ill. a német jogirodalomból azokat a részeket, amelyek az elmúlt 30 évben az amerikai jogfilozófiai hatások révén formálódott. Így központi szerzőknek kell tekinteni elemzéseiben az amerikai John Rawl és Ronald Dworkint ill. az ezt a vonalat a németeknél nagy hatással továbbvivő Robert Alexyt és Ralf Dreiert. Ez a jogelméleti iskola az alapjogi alkotmánybíráskodást illetően az aktivista stílus megalapozója, és pl. az utóbbi években mint „konstitucionalisták” különböztetik meg magukat Németországban a hagyományos jogdogmatikát és a törvények szabályait középpontba emelő „legalistáktól” (lásd Dreier 1988). Habermas jogirodalom-földolgozása azt mutatja, hogy egész jogelméleti iskolák estek ki nézőpontjából, amelyek pedig az elmúlt évtizedek domináló iskoláinak számítanak Németországban, s jogászok generációi ezek alapján sajátították el a jogi egyetemen a jogot. A „legalisták” tagadják a széles alapjogi bíráskodás létjogosultságát és a jog felbomlasztását látják létrejönni ezzel. Ezzel szemben a „konstitucionalisták” a jog

súlypontját föltolják az alapjogokhoz, s az egyedi jogi ügyekig bezárólag lehetőnek látják ezekből dedukálni a mindenkori jogi döntéseket. Habermast olvasmányanyaga predesztinálja a „konstitucionalista” álláspont elfogadására. Pl. ez az olvasmányanyag — ezen belül Dworkin jogi elemzései — számlájára írható, hogy Habermas nagyfokú *kognitív határozatlanságot* lát a jogszabályok szintjén, amit az egyes esetben a bírónak el kell tüntetni — konkretizálás útján kitöltve a hiányos normatív kereteket (Habermas 1992:298). Egy jogdogmatikai réteget komolyan vevő jogtudós ezzel szemben tudja, hogy a *laikus számára* határozatlannak tűnő rendelkezéseket — a szabályok mögött levő jogdogmatikai kategóriarendszer fényében — rutin lépések sorozatában meghatározott irányokba kell a bírónak értelmezni, és ha ezt nem teszik, a fellebbviteli bíróság korrekciója pótolja azt. Habermas elfogadja Dworkin nyomán a kognitív határozatlanságnak tételét, ám radikális demokrata beállítottsága nem engedi meg, hogy az ő megoldását követve, az alapjogi alkotmánybírásgot tolja teljes mértékben e probléma megoldójának szerepkörébe. Tehát míg szelektált jogirodalmi olvasmányanyaga az aktivizmust megalapozó jogelméleti irodalom kérdésföltevéseihez köti, említett demokrata álláspontja nem engedi az aktivizmus elfogadását számára — ahogy azt a „legalisták” is teszik, az aktivizmust elutasítva. Olvasmányanyaga és álláspontja közötti feszültség azonban — megítélésünk szerint — termékenynek bizonyult az aktivizmust elutasító érvek kifejtése terén, másrészt ez az elutasítás „mélyebb belebocsátkozás” és előzetes hezitálás után történik meg nála, mint a sokszor ezt megtakarító és az aktivizmust *ab ovo* elutasító legalisták jó néhány írásában tapasztalható. Jelezni kell persze, hogy ez a hezitálás bizonyos fokig a végső álláspontját illetően is kettősségeket hoz létre, és egyes ide vonatkozó elemzéseiben következetlenségek is kimutathatók.

Habermas radikális demokrata beállítottsága bukkan elő, amikor magának az alkotmánybírásgnak a legitimitását megkérdőjelező érveket elemez. Hogy egyeztethető össze a népszuverenitás és a hatalommegosztás eszméjével, hogy a parlament törvényeit utólagosan egy nem választásokon alapuló szerv felülbírálja? Pozitív hangsúllyal tárgyalja, hogy ezeknek az elveknek jobban megfelelné, ha a parlament maga alakítana ki saját soraiból egy bíróságszerű szervet, amely elvégezné ezt. „Ezért egyáltalán nem rossz úton járó az a gondolat, hogy ezt a funkciót a törvénykező önkontrollját biztosító másodfokú szerv számára kellene fenntartani.” (Habermas 1992, 296; ill. később más formában ugyanezt ismétli meg a 309. oldalon.) Nem kerül el Habermas figyelmét az sem, hogy az európai alkotmánybírásgok bölcsőjénél tevékenykedő Hans Kelsen sem tudta megalapozni az alkotmánybírásgot elvetni igyekvő Carl Schmittel szemben az alkotmánybírásg *tartalmi* törvényfelülvizsgálatát, hanem csak a törvény-*létrehozás* alkotmányosságának kontrollját tudta igazolni (297. o.).

Ezekből az elemzésekből egy szűk területre visszaszorított alkotmánybíráskodás modell képe bukkan elő, és, mint látni fogjuk, bizonyos oldalról ezt is lehet Habermas „hivatalos” álláspontjának tekinteni e tárgyat illetően. Amikor azonban szembekerül az európai értelemben vett liberalizmus álláspontjával — Habermas jelzi, hogy az amerikai „liberalizmus” doktrínája európai terminusokkal a szociáldemokráciának felel meg — amely szűk körre akarja visszametszeni az alapjogi alkotmánybíráskodást, akkor ez ellen föllép: „Akárhogy is ítéljük meg a hatalommegosztás *megfelelő intézményesítésének* kérdését, egy visszatérés a liberális államfelfogáshoz, amely szerint az alapjogok csak alanyi szabadságjogok az állami hatalommal szemben és nem jelentenek egyben kötelező alapnormákat a jog összes területe irányában, nem szükséges és nem is lehetséges.” (319. o.).

Ha a hagyományos „konstitucionalisták kontra legalisták” tábornegoszlását nézzük, akkor Habermasnak ezek az érvei az aktivisták és a konstitucionalisták táborát segítik. Tényleges álláspontja azonban nem e táborba tartozik. Egy proceduralista alkotmánybíráskodás modellje mellett teszi le a voksot, amely ugyan nem engedi meg a törvények tartalmi felülvizsgálatát az alkotmánybíróság számára, ám a törvénylétrehozás folyamatában az érintettek tényleges részvételét vizsgálnia kell, s amennyiben itt az állampolgárok és politikai szervezetek részvételi jogai nem jelentek meg, akkor jogosult az alkotmánybíróság a törvény alkotmányellenességének kimondására. „Egy ilyen procedurális alkotmányértelmezés az alkotmánybíráskodás legitimitás problémája megoldásának egy demokráciaelméleti fordulatot ad.” (321. o.) Ezzel Habermas csak azt ismétli meg, amit az alapjogi katalógus-táblázatánál már lefektetett: a jog eszméjéből származó alapjog-csoportok konkrét mértékeinek kialakítására a parlament és az állampolgárok empirikus politikai akaratképzési formái jogosultak, nem pedig egy természetjogi eszmerendszerből lehet ezt dedukálnia egy alkotmánybíróságnak.

Röviden tehát úgy foglалható össze Habermas alapjogi alkotmánybíráskodás-konceptiója, mint egy sajátos fajta aktivizmus propagálása, amely csak a parlamenti törvényhozás *tényleges* demokratikusságának biztosítása céljából jogosult, ám a parlamentet háttérbe szorító aktivizmust elítéli.

Habermasnak ez az álláspontja föltehetően nagy vitákat fog kiváltani az alapjogi aktivizmus ellen/mellett sok éve folyó vitákban. Számomra mindenesetre új szempontot adott e problémakör árnyaltabb megközelítésére (lásd korábbi kritikámat: Pokol 1992b; 1993). A magyar alkotmánybíráskodás elmúlt néhány éve ugyanis a német modell egyes megoldásait követve egy erőteljes aktivizmust fejlesztett ki, s éppen azokat a megoldásokat vette át a németektől és formálta radikálisan tovább, amelyek az alapjogokat absztrakt etikai értékeknek és az egészet egy értékrendnek fogja föl, s a legnyíltabban a maga számára igényelte az alkotmány alaptörvényének kialakítását (lásd e hitvalláshoz

Sólyom László fölfogását: 1990; újabban inkább Lábady Tamás alkotmánybíró látszik ezt tudatosan vállalni: 1993). Párhuzamosan azonban a magyar alkotmánybíróság az amerikai gyakorlatból is átvett elemeket — a „pozitív diszkrimináció” és az „egyenlő méltósághoz való jog” fogalmával —, amelyek Amerikában számítanak az aktivista alkotmánybíráskodás formuláinak. Ez utóbbi azonban erősebben a törvények *létrehozásának* kontrollját, mintsem egy absztrakt értékrenden keresztüli *tartalmi kontrollt* jelent. Habermasnak a föntiekben jelzett elemzései megvilágító erejűek a kétféle aktivizmus különválasztásában: a procedurális alkotmánybíráskodás eszméjét elfogadó gyakorlat esetén úgy lehet „aktivista alapjogász” az alkotmánybíró, hogy egyben „parlamentari törvénybarát” is tud maradni.

Irodalom

- Alexy, Robert (1978): *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt
- Alexy, R. (1979): „Zum Begriff des Rechtsprinzips”, *Rechtstheorie*, Beiheft 1, 59—87.
- Alexy, R. (1985): *Theorie der Grundrechte*, Nomos, Baden-Baden
- Berger, P.—Thomas Luckmann (1966): *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Company Inc., New York
- Böckenförde, E.-W. (1974): „Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation”, *Neue Juristische Wochenzeitschrift*, 1529—1536.
- Canaris, Claus-Wilhelm (1968): *Systemdenken und Systembegriff in der Jurisprudenz*, Duncker & Humblot, Berlin
- Dreier, Ralf (1986): „Der Begriff des Rechts”, *Neue Jur. Wochenzeitschrift*, 890—896.
- Dreier, R. (1988): „Konstitutionalismus versus Legalismus”, in *Festschrift für W. Maihofer*, Duncker & Humblot, Berlin—New York
- Dworkin, Ronald (1977a): „Is Law a System of Rules?”, in Dworkin (ed.): *The Philosophy of Law*, Oxford University Press London, 65—89.
- Dworkin, R. (1977b): *Taking Rights Seriously*, Cambridge/Mass. — London 1977
- Esser, Josef (1956): *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, Mohr, Tübingen
- Esser, J. (1970): *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Athenäum, Frankfurt
- Esser, J. (1972): „Möglichkeiten und Grenzen des dogmatischen Denkens”, in *Archiv für zivilistische Praxis* 1972, 2—3. Heft, 97—103. o.

- Fikentscher, W. (1975): *Methoden des Rechts* (Band I.: Romanischer Rechtskreis; Band II. Anglo-amerikanischer Rechtskreis; Band III. Mitteleuropäischer Rechtskreis), Mohr, Tübingen
- Habermas, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Gondolat, Bp
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, J. (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt,
- Habermas, J. (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, J. (1991): *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, J. (1993): „Az állampolgárság három fogalma”, *Kritika* 1993/4. sz.
- Hernádi Miklós (szerk. 1984): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, Gondolat, Bp.
- Krawietz, W. (1987): „Neues Naturrecht oder Rechtspositivismus? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Rechts bei Ralf Dreier und Norbert Hoerster”, *Rechtstheorie* (18), 209—254.
- Lábady Tamás (1993): „A helyét kereső alkotmánybíráskodás”, *Világosság* 1993/1. sz.
- Larenz, K. (1979): *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, 4. Aufl., Duncker & Humblot, Berlin—New York
- Ott, Walter (1983): „Was heißt Rechtspositivismus?” in Mayer-Maly—Simons (Hg.): *Das Naturrechtsdenken heute und morgen*, Duncker & Humblot, Berlin
- Pawlovski, Hans-Martin (1987): „Rechtsstaat ohne Rechtsdogmatik”, in Krawietz—Ott(Hg): *Formalismus und Phänomenologie im Rechtsdenken der Gegenwart*, Duncker & Humblot, Berlin
- Pokol Béla (1984—85): „A modern tőkés állami beavatkozás természetének megértéséhez”, *Szociológia* 1984—85/1-2. sz.
- Pokol, B. (1990a): „Professionelle Institutionensysteme oder Teilsysteme der Gesellschaft? Reformulierungsvorschläge zu Niklas Luhmanns Systemtypologie”, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 21—34.
- Pokol B. (1991): *A jog szerkezete* (a Gondolat K. és a Felsőoktatási Programiroda közös kiadása.)
- Pokol B. (1992): „A jogdogmatika természetéhez”, *Magyar Jog* 1992/9. sz.

- Pokol B. (1992b): „Aktivista alapjogász vagy parlamenti törvénybarát? A magyar alkotmánybírászkodás jogkonceptiói”, *Társadalmi Szemle* 1992/4. sz.
- Pokol B. (1993): „A német alapjogi bírászkodás”, *Jogállam* 1993/1. sz.
- Schafer, Thomas (1993): „Szabad és egyenlő emberek. Jürgen Habermas a „Tényszerűség és érvényesség” filozófiájáról” (*Freitag* 1993. aug. 6, ford.: Glavina Zsuzsa, *Népszabadság* 1993. szept. 4.).
- Sólyom László (1990): „A láthatatlan alkotmány”, *Világosság* 1990/12. sz.
- Weber, Max (1970): *Állam, politika tudomány*, Közgazd. és Jogi K., Bp.

RESÜMÉE

Rechtstheorie von Jürgen Habermas

In dem Artikel wird die Rechts- und politische Theorie von Jürgen Habermas aufgrund seines neuerschienenen Buches „Faktizität und Geltung” (Suhkamp 1992) analysiert. In dem ersten Teil skizziert der Verfasser die wichtigeren rechtstheoretischen Positionen des letzten Jahrhunderts, um die Stellung der Habermasschen rechtstheoretischen Position lokalisieren zu können. Es wird mehrere verengende Rechtskonzepte ausgeführt, die eine oder andere Schicht des Rechtssystems thematisieren aber die mehrschichtigkeit des Rechts nicht begreifen können. So die Freirechtslehre am Beginn dieses Jahrhunderts verengte den Begriff des Rechts auf die richterliche Praxis, die Begriffsjurisprudenz auf die Rechtsdogmatik, die Gesetzespositivismus auf die politische Gesetzgebung und neuerlich gibt es eine neue Verengung bei Ronald Dworkin und aufgrund seiner Arbeiten bei den Anhängern des „Konstitutionalismus” (im Gegensatz zu den Anhängern des „Legalismus”), die den Schwerpunkt des Rechts auf die Grundrechte verengen zu versuchen. Als Kontrast zu diesen Verengungen wird von dem Verfasser ver-

sucht, ein mehrschichtiges Rechtskonzept durch die Integration der Rechtstheorien einerseits von Josef Esser andererseits von Karl Larenz zu entwickeln und die Habermassche Rechtstheorie wird in diesem Rahmen analysiert. Zwei Richtungen der Verengung des Konzepts des Rechts wird durch Habermas’ Theorie gezeigt. Einerseits betont er die Bedeutung der politischen Gesetzgebung, andererseits die der Entscheidungen des Verfassungsgerichtshofes aufgrund der Grundrechte. Nach der Meinung des Verfassers wird das grösste Problem durch die Vernachlässigung der Rechtsdogmatik und die Tätigkeiten der professionellen Juristen bei der Weiterentwicklung des Rechts in der Rechtstheorie von Habermas verursacht und auf diese Weise wird das Recht der Politik und der Moralphilosophie ausgeliefert. Diese zweiseitige Auslieferung bringt in der Rechtstheorie von Habermas eine innere Spannung mit sich und in dem zweiten Teil des Artikels wird gezeigt, dass Habermas in der Konkurrenz zwischen Politik und Moral über die Bestimmung des Rechts die Priorität der demok-

ratischen Politik gibt. Aus dieser theoretischen Entscheidung folgt es, dass Habermas gegen die aktivistische Auffassung der Grundrechte in der Verfassungsgerichtsbarkeit ausspricht. Für diese Entscheidung wird von Habermas die Spannung zwischen der politischen Gestaltung des Recht und der Bestimmung des Rechts aufgrund moralphilosophischen Argumentationen bis Rousseau und Kant zurückgefolgt und verschiedene Gründe werden von ihm für die Richtigkeit des erstgenannten Weges ausgeführt. Das wird von Habermas „republikanischen Humanismus“ im Gegensatz zum „moralphilosophischen Liberalismus“ genannt.

Im letzten Teil des Artikels wird das neue Konzept der „kommunikativen Macht“ von Habermas analysiert und wird gezeigt, dass Habermas mit dieser Kategorie die Vorstellung des einheitlichen politischen Staates aufgegeben und einen zweiteiligen Begriffsapparat der „kommunikativen Macht“ und der „öffentlichen Administration“ eingeführt hat andererseits verschiebt den Schwerpunkt

der politischen Willensbildung von des Institutionen des Parlamentarismus und den politischen Parteien auf die Massenmedien und die Diskussionen der Gruppen der Intelligenz. In diesem Bezug ist es problematisch, dass Habermas die Dominanz kleiner Gruppen der Intellektuellen in der Massenmedien und der öffentlichen Diskussionen nicht analysiert. Er nimmt problemlos an, dass durch die Verschiebung des Schwerpunkts der politischen Willensbildung von den Parteien und dem Parlament auf die kommunikative Macht die Chancen der Basisdemokratie verbessert. Der Verfasser drückt sein Skepsis in dieser Hinsicht aus, und mindestens in Bezug auf die osteuropäischen Ländern konstatiert er die oligarchische Dominanz der Massenmedien durch kleine Gruppen der städtischen Intellektuellen. Im Falle dieser Realität wird die schöne, Habermas'sche Utopie der „kommunikativen Macht“ als Fassade zu der Dominanz kleiner intellektuellen Gruppen in der politischen Beeinflussung der Öffentlichkeit missbraucht — warnt der Verfasser.

METAELMÉLET ÉS/VAGY ETIKA

Emmanuel Levinas filozófiájának tudományelméleti vonatkozása

TARNAY LÁSZLÓ

1. Bevezető

Dolgozatomban kísérletet teszek rá, hogy századunk egyik legjelentősebb filozófiai gondolkodójának, Emmanuel Levinasnak etikai nézeteit összevessem egy tudományelméleti állásponttal. Céлом nem csupán egy lehetséges tudományosság (újra)fölvetése, hanem annak rehabilitációja: nem véletlenül éppen Levinas tudománykritikai megjegyzéseinek fényében, akinek kritikai attitűdje nemcsak a szűkebb értelemben vett tudományos szemlélet képviselőit érinti, hanem kiterjed a nyugati civilizáción belül megjelenő nagy ellentáborok, a fenomenológia, a hermeneutika, az egzisztenciálfilozófia, a vallásfilozófia, a dekonstruktivizmus, sőt az ún. posztmodern vagy pragmatikai gondolkodás híveire is. Levinas nézetei azonban itt csak példaértékűek; megmutatják, hogy az általa etikainak nevezett szemlélet radikális fordulatot hoz az emberi és ezen belül a nyelvi cselekvésekről való gondolkodásban. Céлом nemcsak az, hogy kifejtsem, miben áll ez az etikai fordulat, hanem az is, hogy rávilágítsak azokra a tudományelméleti párhuzamokra, amelyek a kognitív nyelvészettől a tudományfilozófiáig a levinasi programnak a nyelvi paradigmán belüli megvalósíthatóságát fejezik ki.

Mondanivalóm szempontjából elengedhetetlen a verbális tudományok jelenlegi helyzetének fölvázolása és értékelése. A levinasi etikai fordulat ui. szervesen kapcsolódik a (nemcsak a humán) tudományokban századunkban beérő nyelvi fordulathoz, az ún. *nyelvi paradigma* térhódításához, illetve ennek következményeihez. Ezért először részletesebben ki kell térnünk e paradigma megjelenésének szükségszerűségére éppúgy, mint azokra a főbb dilemmákra, amelyek véleményem szerint elengedhetetlenné teszik kritikai elemzését illetve meghaladását, még akkor is, ha ez utóbbi nem lesz mentes a paradoxalitástól.

Tekintettel arra, hogy a nyelvi paradigmának mind az abszolutizálása, mind pedig a relativizálása legmarkánsabban a posztmodernnek nevezett irányzathoz, azon belül is

Jean-François Lyotard bizonyos nézeteihez kötődik, a következő részben kritikailag szemügyre vesszük Lyotard-nak ebből a szempontból alapvető Levinas-elemzését, amely — előírások és leírások kanti problematikáján keresztül — normativitás és tudomány kapcsolatát firtatja. Kritikai megjegyzéseink egyetlen fogalomhoz kapcsolódnak, az *igazságosság*, illetve *igazolás* fogalmához, s emellett érvelünk, hogy a Levinas nevével fémjelezhető etikai fordulat nem értelmezhető előírások és leírások radikális szétválasztásával. Más szóval, a nyelvi paradigma nem haladható meg belülről. Az értelmezés csak instrumentális módon történhet. Vagyis a nyelvi paradigma értelmessége (*raison d'être*) nem fakadhat másból, mint a tökéletesen nem-nyelvből, a tettből, amely túl van minden diszkurzív meghatározottságon.

Ezek után megvizsgáljuk Levinas filozófiai programjának néhány sarkalatos pontját: érvelésünk középpontjában a *transzcendáló* aktus áll, mely az egyetlen lehetséges mód arra, hogy viszonyba kerülhessünk a Másikkal. Mivel transzcendenciáról van szó, eleve föl sem merülhet a „kell”-nek a „van”-ból történő levezethetősége. Sokkal inkább az, hogy a Másiknak Levinasnál föllelhető elemzése, mely szerint „a (Másik) etikai ellenállás(a) a végtelenség jelenléte” — párhuzamba állítható a fenséges kanti analitikájával.¹ Amennyiben tehát elképzelhető az önálló etikai reflexió, az csak egy lehetséges transzcendencia felől alapozható meg.

A főnti érvelés tanulságait a nyelvi paradigmán belül egy lehetséges tudományelmélet szempontjából értékeljük. Keretként a Michel Meyer által leírt *problematológiai* módszer szolgál.² Ennek — a tudományelméleti párhuzam alátámasztására — most csak két mozzanatát emelem ki: egyrészt azt, hogy a megismerés propozicionális jellegével szemben a kérdés aktusának visszavezethetetlenségéből, *nem-rekurzív* természetéből indul ki, másrészt pedig, hogy a kérdés szükségszerűen dialógus-teremtő illetve újratemtő aktus, melynek *lezáratlansága* egyszerre garantálja a Másik transzcendenciáját, mely a „végtelenség ideája bennünk” és az arcepifániáját, mely nem más, mint maga a nyelv

Végezetül a kérdés primátusát a popperi cáfolhatóság tudományelméleti kritériumával értelmezzük, s összevetjük Lyotard pragmatikai, illetve Levinas etikai nézőpontjával.

Mivel a kérdés primátusa a végtelen dialógus lehetőségét is tartalmazza, záró megjegyzéseinkben röviden kitérünk arra, hogy e dialógus az egyetlen „etikai” alternatíva a bizonyságokat kereső, a tárgyat önnön képére alakító propozicionális

¹ „Philosophie et l'idée de l'infini”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 62 (1957), 241—253. o.

² M. Meyer: *De la problématique*, P. Mardaga, Bruxelles 1986.

tudással szemben. Más szóval, amellet érvelünk, hogy ha „a végtelenség ideája nem más, mint a társas kapcsolat”,³ akkor ennek egyetlen megnyilvánulási formája az olyan dialógus, ahol a partnerekben tudatos törekvés van rá, hogy a kommunikáció és a reprezentáció minden szintjén (lett legyen orális, leíró, analitikai, kritikai vagy szintetikus) kölcsönösen és folyamatosan kicseréljék helyzeti előnyeiket.⁴

2. Helyzetleírás és elvi alapvetések: a nyelvi paradigma

Ha a humán tudományok jelenlegi helyzetének kritikai elemzését kívánjuk adni, akkor elkerülhetetlenül számot kell vetnünk a következő problémával: az emberi megismerés közege szükségszerűen a nyelv, amely viszont eleve határt szab megismerő tevékenységünknek. A nyelv általi behatároltságot Ludwig Wittgenstein kijelentésével szokás illusztrálni, mely szerint nyelvünk határai egyben világunk határai is.⁵ Mivel e tétel eredendően a logikai pozitivizmus ismeretelméleti nézőpontjából fogalmazódik meg, joggal kritizálható — a kanti magábanvalóhoz hasonlóan — ontológiai kiterjesztése abból, ahogyan a nyelvben konstituálódik a világ illetve valamilyen mélyebb szerkezete, természetesen nem következik, hogy a valóság nyelvi jellegű és következésképpen a nyelvvel analóg módon működik, mint ahogy az sem, hogy létezik egy eleve megismerhetetlen „magábanvaló”.⁶ A világnak mint *nyelvi entitás*nak, vagy a nyelvnek mint *valódi létező*nek a gondolata föltételezi az ontológiai nézőpont érvényre juttatását. A nyelv ontológiai megközelítését a fenomenológiai/exisztenciálfilozófiai hagyományhoz szokás kapcsolni, hiszen Husserl/Heidegger nyelvről való vizsgálódásainak középpontjában az az antik/bibliai *logosz* áll, amely a testet öltött Ige, bizonyága szellemi/fogalmi jelentés és materiális (jel)hordozó szétválaszthatatlanságának.

A nyelv szerepe tehát kétféle értelemben is paradigmaticus lehet: bármit is kívánjunk megismerni, csak a nyelvi szerkezet hálóján keresztül férhetünk hozzá, ám a nyelv maga is a létezőkhöz tartozik, hiszen „audiovizuális” teste, materiája van. E kettős paradigmatiság jelenik meg abban, hogy a nyelv *reprezentálja* a valóságot. A nyelv mint *logosz*, a jelölők strukturális rendszerén keresztül, lét és gondolat tökéletes egységet van

³ „Philosophie et l'idée de l'infini”, 148. o.

⁴ Vö. R. S. Khare: „The Other's Double — The Anthropologist's Bracketed Self: Notes on Cultural Representation and Privileged Discourse”, *New Literary History* 23 (1992), 15—16. o.

⁵ Vö. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György), 5, 6. o.

⁶ Vö. a kanti magábanvalónak ismeretelméleti megközelítésével: J. Hintikka: *Logic, Language Games and Information*, Clarendon, Oxford 1973.

hivatva kifejezni. Habár a jelölők rendszere nem más, mint a létezők megkettőzése, a kimondott szó (*le dit*) célja e kettősség föloldása azáltal, hogy tökéletesen tükrözi a jelenvalót. Az ontoteológiában lét és gondolat azonosnak *mondatik*. A nyelv struktúrája a lét *logosz*ának tükörképe. Ám ahhoz, hogy teljesen áttetsző legyen, a tükörképnek totálisnak kell lennie. A kimondott szóban a különbségek egyidejűségüknel fogva válnak totálissá. Ezt a totalizációs folyamatot legteljesebben a tudomány valósítja meg. „A tudomány — vallja Levinas — képes lenne totalizálni a létet azáltal, hogy létezésének (esse) minden egyes szintjén olyan ontológiai struktúrákat határoz meg, melyek a létet artikulálják.” Lét és gondolat ilyen tökéletes egysége valósul meg akkor, „amikor a görög filozófia *logosza* egyesül a keresztény teológia Logoszával, hogy létrehozza azt a tudományt, amelyben a filozófia tudományossá és a tudomány filozofikussá válik”.⁷

Látható tehát, hogy a strukturalizmus évezredes hagyományok betetőzése, amikor is a megismerés nyelvisége a megismerés paradigmájává lesz. Ám amennyiben az egyedi nyelvi egységeket jelentésük a lét totalitásához, a jelenvalóságában tökéletesen megnyilvánuló *logosz*hoz utalja, a fenomenológiai elemzés, a heideggeri *a-letheia*, ha az ellentétes irányból is, de éppúgy a fenti egység kinyilvánítása. A nyelv paradigmaticusságát tehát a máskülönbben szembeállított hermeneutikai és strukturalista módszer komplementer módon reprezentálja. A nyelvi paradigma a XX. században egyaránt föllelhető mind a tudományosság pozitivista vértete mögött, mind a tudományosság kritériumával szembehelyezkedő filozófiai irányzatok ontológiai vizsgálódásaiban, jóllehet az egyik a nyelvi artikulációból egy lehetséges világállapotr, a másik viszont az egyedi szó elevenségéből az individuális lét autentikusságára következtet. A világ koherens leírásának, illetve az individuum autentikus létének kérdését azonban a főnti irányzatok nem tudták megnyugtatóan megoldani. Ahhoz, hogy ezt megértsük, pontosítsuk a nyelvi paradigma fogalmát. Mit is értsünk tehát nyelvi paradigmán ?

(D1) Nyelvi paradigmán azt az episztemológiai fölfogást értjük, miszerint a világ, vagy szűkebb értelemben az emberi produktumok, csak annyiban ismerhetők meg, amennyiben azok a természetes nyelvben megjelennek.⁸

A nyelvnek mint közvetítőnek a hangsúlyozása önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy megértsük paradigmaticus szerepét az emberi megismerésben. Ezért tegyük hozzá:

⁷ Mark C. Taylor: *Altarity*, Chicago UP, Chicago—London 1987; idézi E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, 211. o.

⁸ Gondolatmenetünk szempontjából lényegtelen, hogy a főnti meghatározást nyelvi és/vagy konceptuális relativizmus melletti érvelésre használjuk föl.

(D2) Mivel a világ megismerése nem lehetséges a nyelvtől függetlenül, elvben nincs módunk a világról egy adott nyelvben kialakuló kép igazolására.

Összefoglalva: a nyelvi paradigma a megismerés kettős korlátozottságára utal; egyrészt annak tartalmát, másrészt formai föltételét illeti. S bár az előbbiből önmagában még nem föltétlenül következik a világ megismerhetetlensége, az utóbbi az igazság klasszikus fogalmának végtelen regresszivitásához, a tudományos bizonyítás lehetetlenségéhez vezet. A kérdés a továbbiakra nézve az lesz, hogy erről — Wittgenstein intelmének megfelelően — vajon hallgatnunk kell-e, vagy mégis kiterjeszthető a beszéd e korlátozottságon túlra, nyelvi játékaink mibenlétére.

Hogyan jellemezhető a verbális tudományok helyzete napjainkban a nyelvi paradigma szempontjából? Anélkül, hogy az egyes megállapításokat részletesen kifejtjünk, a probléma lényegét a következőképpen foglalhatjuk össze:

(H1) Egy nyelvi rendszer leírása feltételezi a leíró szubjektum külsődlegességének beépülését a rendszerbe.

(H2) Az igazság legfeljebb mint szöveg- vagy nyelv-immanens tulajdonság értelmezhető.

E két tételből adódik az elképzelés, miszerint:

(H3) Bármely nyelvi jelnek egy tőle független létezőre referáló használata végső soron egy referenciális paradoxont tartalmaz: minden jelhasználat (csak) más jelhasználatok révén már interpretált létezőre képes utalni, s ez a regresszus egy adott rendszeren belül szükségszerűen paradoxonhoz vezet.

Ez a posztmodern vagy dekonstruktivista érvelés, mely — mint ismeretes — Jacques Derrida⁹ és Jean-François Lyotard¹⁰ elemzéseiben jelenik meg a legpregnansabban, a nyelvi (jel)rendszerek fogalomhasználatában rejlő következetlenséget célozza

⁹ Lásd pl. J. Derrida: *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967. Itt elsősorban a híres-hírhedt té vált *Il n'y a pas d'hors texte* idézetre gondolhatnánk, amelynek értelmezése nem kevés vitát váltott ki. Lásd legújabban Bill Readings: *Introducing Lyotard. Art and Politics*, Routledge, London—New York 1991, 15. o. Az idézet ellentétes olvasatairól pedig R. Gasché: *The Tain of the Mirror*, Harvard UP, Cambridge/Mass. 1986 és J. Derrida: „But Beyond...”, *Critical Inquiry* 13 (1986). Amennyiben a fönti kifejezést a referencia betiltásaként fogjuk föl, akkor Derrida álláspontja homlokegyenest ellenkezi fog Lyotard „materiális” jelfölfogásával. A magunk részéről azonban hajlunk rá, hogy az ellenkező olvasatot fogadjuk el, miszerint „minden reprezentáció”, és „nem arról van szó, hogy sohasem tudnánk kilépni a szöveg(szerűség)ből, hanem hogy semmi se lehet tökéletesen külsődleges, vagy *belsőleges* (immanens) a szöveg hatásaihoz képest”.

¹⁰ Lásd pl. *Discours, figures*, Klincksieck, Paris 1971.

Pontosabban a nyelven kívülre való utalás lehetetlenségéhez fogalmi kategóriáink határainak kritikájából, önkényes és inkonzisztens voltából jut el. A fogalomhatárok áthághatóságának, a transzgressziónak a középpontba állításával minden gondolati artikuláció önkényességét, erőszakoltságát, azaz „jogszerűtlenségét” kívánja leleplezni S mivel a klasszikus értelemben vett tudomány, beleértve az interpretációs stratégiákat is, fogalmak használata nélkül elképzelhetetlen, valójában semmiféle diszkurzív analízis vagy (logikai) ítélet sem lesz igazolható

Világos, hogy érvelésünk során két zátony között kell manővereznünk: egyrészt, hogy kikerüljük a „ha bármi lehetséges, akkor semmi sem lehetséges” logikai zsákutcáját, amikor a minden bizonyosságot föladó etikai passzivitás a cselekvés felelősségével eleve fölruházott szubjektum önellentmondásává válik. Másrészt nem engedhetjük meg a „ha már valami lehetséges, hogy ilyen-és-ilyen, akkor ilyen-és-ilyen” praktikus következtetést sem. Két szélsőséges állásponttal állunk így szemben. A totális passzivitással: miután végleg elvetettük az értelemmel bíró nyelvhasználatot mint az erőszak forrását, nem marad más, mint a - tegyük hozzá: középkori — nevetés föloldó ereje.¹¹ Vagy a totális erőszakkal: amennyiben a világ leírhatóságának sokfélesége mögött valamilyen nem-nyelvi fundamentumot vélünk fölfedezni Gondolatmenetünk célja a két szélsőség elkerülhetőségének kimutatása

Lytard, és vele a posztmodern többi jeles képviselője, a fogalmi gondolkodás rendszerszerűségével szemben a kimondás aktusának egyediségét hangsúlyozza. Ezzel összhangban kerül a hangsúly a gondolkodás szerve, az agy helyett a szenzoriális, érzéki-érzékelési mozzanatra. Az eddig egyeduralkodó ész fogalmi racionalitását fölváltja a test érzékenysége. Érvelésünk során kimutatjuk, hogy az erotika kelléktárát fölvonultató posztmodern vonulat mélyén egy fogalmi csúsztatás rejlik: erőszak-leleplező politikájuk valójában a természettudományos, közgazdasági metaforák helyett egy újabb erőszak-hullám, az erotikai analógiák projekciója

Másfelől viszont a minden egység föloldásának derridai gesztusa, úgy véljük, elleplezi azt a tényt, hogy e gesztus mögött és az atomjaira hullott metafizikai szubjektum helyett a nyom metafizikai fogalma áll. Ha így van, akkor minden „elkülönbözőség” mellett és ellenére egy végletes és ellentmondásos metafizika operacionális erőszakossága nyilvánul itt meg.

Mindkét szélsőség: a túlzott érzékiség és a végletesen eltávolított metafizika, részben föllelhető Levinasnál is. Azonban a középpontban lévő aktus, a Másik transzcendálása mindkettőtől elkülöníti. Ezért Levinas gondolatainak tárgyalásakor e transzcendáló

¹¹ Lásd alább: 24. jegyzet

aktus áll majd figyelmünk középpontjában. Amikor majd a nyelvi paradigma kritikájának szükségességéből kiindulva a tisztán etikai mozzanat és a kérdés racionalitása közötti összefüggés mellett érvelünk, nem kívánjuk megszüntetni a kettő különbözőségét.¹² Éppen ellenkezőleg. Érvelésünk fundamentuma az a korántsem posztmodern meggyőződés, hogy, jóllehet a kérdés *aktusa*, etikai imperativusza nem fordítható át a kérdés fogalmi struktúrájába; a kérdés lehetősége és ezáltal bármiféle etikai viszonyulás forrása a fogalmi gondolkodásban rejlik: nem attól etikai egy cselekvés, hogy elveti tárgya ilyen-és-ilyen meghatározásának a lehetőségét, hanem attól, hogy éppen e *lehetőség* feltételezéséből fakad.

A nyelv paradigmatiszerezésének kritikája mármost alapvetően két különböző forrásból eredeztethető, amit a fogalmi gondolkodás külső és belső föltételekén határozhatunk meg.

A fogalmi gondolkodás külső föltételének nevezzük azt, hogy a tapasztalt jelenségvilág egyszerűsége és egyedisége föloldható az általános fogalmi kategóriák segítségével, vagy fordítva: (tudományos) kategóriáink vonatkoztathatók, projektálhatók a még át nem élt tapasztalatra (is). Az ilyen fogalmi gondolkodásról mondjuk azt, hogy ítélet formájú „Az ítélet célja (viszont) [...] a rendnek és a törvénynek a meghatározása illetve fenntartása”,¹³ de az ilyen ítéletekből fölépülő tudás könnyen válhat a hatalmi erőszak forrásává. Minden szellemi tudásban bennerejlik a rendőrállam lehetősége, amennyiben kiiktatja és kizárja egyedi alkotóelemeinek másságát. A beszéd rendje a hatalmi berendezkedést tükrözi, s a beszédből való kirekesztettség valójában a társadalmi elnyomás megnyilvánulása lesz.¹⁴ A fönti, Foucault-féle kritika azonban a kizárás

¹² Mielőtt még bárki ellenvetné, hogy a posztmodern a kimondás egyedi aktusának „elkülönbözőségéből” fakad, sietünk leszögezni, hogy a posztmodernnek mondott elemzések éppen a fogalmi jelentés azonosságának dekonstrukálásán, a mindenkorai jelentésben bennerejlő egyediségen alapulnak. Nem véletlen, hogy a dekonstrukció mint módszer a különbségek kölcsönös „megszüntette-megőrző” mozzanatait használja ki, s ilyenénképpen szembeállítható Derrida nézeteivel. A dekonstrukció mint módszer értelmetlenné válik hasonlóságok és azonosságok feltételezésénélkül, bármennyire is igyekszik elkülöníteni magát a hegeli dialektikától. Derridánál e módszer csak eszköz (valószínűleg didaktikai) arra, hogy az „elmozdult origó”, a nyom mellett, illetve a beszéd Logoszával szemben érveljen. A „nyom” kifejezése sokkal inkább a *különbözőségek* játékát emeli ki, mintsem konkrét fogalompárok elemeinek egymásban való föloldhatóságát jelképezi. Jól mutatja ezt a nyelven-, szövegen-kivüli tagadásának értelmezése körüli bizonytalanság. (Vö. még alább: 22. jegyzet.)

¹³ Taylor: *Altarity*, 195 o.

¹⁴ Lásd M. Foucault elemzéseit, különösen *L'ordre du discours*, PUF, Paris 1970.

mozzanataira irányulva, nem csupán érintetlenül hagyja a nyelv paradigmatisz szerepét, hanem továbbra is arra épít, amikor a nyelvi struktúrák mélyén analóg referenciális struktúrákat vél fölfedezni. Ezzel szemben Levinas azért utasít el minden ítélet-formájú, oropozicionális tudást, mert általa maga a megismerő szubjektum, az „egyes szám első személy” kényszeríti Prokrusztész-ágyába a megtapasztalt jelenségvilágot, s tesz erőszakot annak egyediségén. Vagyis a nyelvi tematizálás nem azért kárhoztatható, mert *ársadalmi* igazságtalanságokat reprezentál, hanem mert *etikátlan* az individuum tudati kisajátításának eszköze. Éppen ezért nincs mód arra, hogy e kisajátítás formájából oármiképpen következtethetnénk a kisajátított Másik különbözőségére. A Másik kicsúszik a szubjektum birtokba vevő gesztusa alól, a nyelvi/fogalmi artikuláció referenciális „harmadik személye” helyébe az ismeretlen misztikussága kerül. A szubjektumot cserbenhagyja minden bizonyossága, kóbor lovagként vándorol a mindig ismeretlen felé, s eredendően szembe kell néznie egy olyan kihívással, amely fölött nincsen hatalma. „Valószínűleg ez az egyedüli valóban etikai gesztus, mely túl van minden ontológián és konkrét törvényszerűsége. (Csak) amikor fegyvertelenné válok és nem tudom, mitévő legyek, érzékelem valójában a másik hívását. E hívás alól semmi sem oldozhat föl. Bármit is tesz az ember, ilyenkor a ,Meg kell tenned, tehát képes vagy megtenni’, mindig így hangzik. ,Meg kell tenned, tehát nem tudod megtenni’. A hiábavalóságnak e jelében mindig a másik hangját ismerem föl, amely elrendel. s amelynek engedelmeskedni kell. Számomra ez az egyetlen imperatívusz.”¹⁵

A nyelvi paradigma kritikájának másik forrása a fogalmi gondolkodás belső föltétele, amely az ítéletek rendszerszerű összefüggésében, röviden ellentmondás-mentességében áll. Az ellentmondás-mentesség Arisztotelészre visszavezethető fogalmának módosítása ként, tágitásaként jönnek létre a modern, modális és egyéb logikai rendszerek, majd a fogalom körkörösségének kritikája hívja életre a retorika hagyományain a 60-as évektől az ún. argumentációs elméleteket, amikor is egy zárt logikai rendszerben megfogalmazott ellentmondás-mentesség helyébe egy alapján nyitott dialóguson belüli érvényesség fogalma lép. „Arisztotelész szerint, aki szembehelyezkedik az ellentmondás-mentesség elvével, kínos helyzetbe kerül, hiszen épp arra támaszkodik, amit nyíltan visszautasít. Amikor ellentmond, (maga is) hitelt ad az ellentmondás-mentesség elvének, öllehet szeretne megszabadulni tőle.”¹⁶ Az ellentmondás-mentesség elve azonban

¹⁵ F. Guibal: „Rêve de l’absolument Autre, J. Derrida et P.-J. Labarrière”, idézi J. Derrida: *Les uns de l’homme*, Paris, 183. o.

¹⁶ M. Meyer: „Toward an Anthropology of Rhetoric” in: *From Metaphysics to Rhetoric* Kluwer, Dordrecht—Boston—London 1989 111–136 o. Az itt következő érvelés során Meyer gondolataira támaszkodom.

föltételezi a logosz propozicionális formáját, pontosabban az (egymást kizáró) predikáció(k) alanyának azonosíthatóságát. Arisztotelész, majd később Descartes a szubjektum, illetve a (beszélő/gondolkodó) szubsztancia *apriori* azonosságából kiindulva képes kordában tartani a retorikát, miközben éppen ez az azonosság leplezi el a *retorizálódás* folyamatát, melynek során a kérdező alany a megtapasztalt világ visszavezethetetlen újszerűségét a már ismert „igazságokra” vezeti vissza. „Az alany minden kérdést kiiktat azáltal, hogy önmaga *apriori* reprezentálja a végső válasz, mielőtt még bármilyen kérdés felmerülhetne..., (hiszen) bármire előre megvan a válasza.”¹⁷ A retorizálódás ténye tehát eleve kizárja a *par excellence* kérdésességét. Jóllehet a XX. század során ez a szubjektum a darabjaira hullott, a megjelenő irracionalitás, mely „(a kérdés) kihívására nem képes másképp válaszolni, mint magának a válaszadásnak a lehetetlenségével”,¹⁸ éppúgy érintetlenül hagyja a propozicionalitás elvét, mint a pozitivisták tudomány, amely viszont csak a körköröség árán képes a saját racionalitását megalapozni

A propozicionalitás mindenhatóságával helyezi szembe Michel Meyer a *problematológiát*, mely kérdés és válasz radikális „elkülönbözőségén” alapul. Ekkor „az ész arra kényszerül, hogy olyan alternatívákban gondolja el magát, melyeket többé már nem egy minden kérdés előtt fönnálló propozíció reprezentál”, azaz a kérdőformát önmagából kell eredeztetnie.¹⁹ Ez a problematológiai racionalitás lényegénél fogva argumentatív egymásnak alapvetően ellentétes alternatívákat vet föl, melyeknek ellentmondásosságát végérvényesen egyetlen válasz sem képes föloldani, hiszen „a válaszhoz mindig egy olyan kérdés révén jutunk, melynek az sohasem a megoldása”. Annál is inkább, hiszen az *eljutás* során – melyet nevezünk következtetési folyamatnak – „nemcsak arra a kérdésre kapunk választ, amit az elmondottak vetettek/vetnek föl, hanem ami az elmondás tényéből fakad”²⁰ A megoldatlan kérdések, a rákérdésesség lehetősége tehát mindig nyitva hagyja az argumentációt – a dialogikus partnerek számára. E dialogikusság tudományelméleti vonatkozását használjuk föl a későbbiekben, amikor Levinas radikális etikai fordulatának paradoxális jellegét vesszük szemügyre.

¹⁷ I. m., 116. o.

¹⁸ I. m. 129. o.

¹⁹ I. m., 133. o.

²⁰ I. m., 132. o. Látható, hogy a problematológia fundamentuma éppen a kimondás aktusának a megkülönböztetése a kimondás tárgyától, ahogy ezt Lyotard szorgalmazza. Azonban e különbség problematológiai szerepe nem szünteti meg, nem „dekonstruálja” a *kimondott* jelentést. Sőt

3. Posztmodern dilemma: norma, vagy cselekvés

Itt nem vizsgálhatjuk részletesebben a nyelvi paradigma kritikájának főntebb bemutatott két forrását. Nevek és irányzatok hosszú listája helyett az alábbiakban a köztük lévő elméleti-módszertani összefüggés föltárására teszünk kísérletet, amikor Emmanuel Levinas *etikai* tudomány-kritikáját a problematológia módszerével kívánjuk vizsgálni, amely, jóllehet meglátásunk szerint a legmélyebben rokonítható e kritikával, tudomány-elméleti alapokon nyugszik. A válaszok rendíthetetlen igazságáról lemondó, s így örök kérdésésre kényszerített megismerő szubjektum párhuzamba állítható a fönti derridai idézetben az ismeretlen kihívására kilátástalanul válaszolni-nem-tudó szubjektummal. Az etika és tudományelmélet párhuzama azonban csak akkor lehet teljes, ha kiderül: a Másik radikális tételezésének levinasi stratégiája csak paradoxálisan, a tárgykisajátító fogalmi tudás ortodox kritikájának *ellenére* valósítható meg. Más szóval:

(H4) A tudományos gondolkodásban elkerülhetetlenné vált az ún. *nyelvi paradigma* kritikája, amit viszont csak ezen paradigma alkalmazásával lehetne végrehajtani.

Azt, hogy a fenti megállapítás látszólagos vagy valódi paradoxont takar, itt nem célunk eldönteni. Megelégszünk annyival, hogy rámutassunk: e megállapítás elfogadásából nem fakad szükségszerűen egy szolipszista tudományelméleti álláspont.

Látható volt, hogy az etika előtérbe kerülése szorosan következik a (tudományos) leírás hitelvesztéséből. Nem véletlen tehát, hogy Lyotard Levinas-kritikájának kiindulópontja az előírások és a leírások beszédaktusainak radikális különbözősége. A továbbiakban megvizsgálandó kérdés lesz azonban, hogy mennyiben valósítható meg egy ilyen program, mely az ítélet-jellegű leírásokat teljes mértékben föl kívánja cserélni az előírásokkal. Az ilyen — *etikai* — nyelvhasználatot véli Lyotard fölfedezni Levinas írásaiban.²¹

Mielőtt azonban belebonyolódnánk az etika kifejezésének értelmezésébe, föl kell tennünk a kérdést: leírás és előírás radikális szembeállításra mögött vajon nem ugyanazon dichotómikus fogalmi gondolkodás rejlik-e, amit a posztmodern egyszer és mindenkorra száműzni látszott? Vajon nem alkalmazható-e a dekonstruktivista olvasat e szembeállításra is, olyképpen, hogy kimutatható lenne: minden előíró beszédaktus eleve egy ítélet-jellegű leírásra, egy normatív állításra utal, és csak ez utóbbi alapján értelmezhető?

²¹ Forrásunk J.-F. Lyotard: „Levinas' Logic”, in R. A. Cohen (ed.): *Face to Face with Levinas*, State University of New York Press, Albany/N. Y., 117—157. o.

Ezzel korántsem vonnánk kétségbe különbözőségüket, csupán a radikális mozzanatot szüntetnénk meg. Általánosságban tehát azt vethetnénk föl:

- (C1) A fogalmak közötti határok lebontása önmagában még nem cáfolja e fogalmak alkalmazhatóságát, valójában éppen arról van szó, hogy a határok áthághatósága előfeltételezi magukat a fogalmakat.

A posztmodern nézőpont védelmére fölhozható, hogy az előírás nyelvi játékanak hangsúlyozása még nem jelenti a fogalmi dichotómiát, hiszen az azt föltételezné, hogy az előírás egy normát fejez ki, amelynek szempontjából az adott cselekvések megítélhetővé válnak. A norma viszont szükségképpen az ismételhetőséget, az elkövetkezendő esetekre való alkalmazhatóságot vonja maga után. A tudományos nézőpont végül is a projekciót, a jövő előrejelzését jelenti. Ezzel szemben a posztmodern minden norma hiányát, pontosabban a norma igazolhatatlanságát állítja. Eszerint: etikus egy cselekedet akkor, ha nem kíván más cselekedetek mértékéül szolgálni, vagyis nem konvertálható normatív ítéletté. Kérdés, hogy milyen cselekvések lehetnek ilyenek, és lehet-e egyáltalán így cselekedni?

Mindenekelőtt fogalmazzuk át kérdésünket a következőképpen:

- (C2) Hogyan lehetséges olyan cselekvésekre utalni, amelyek maguk nem megítélhetők, és mértékül sem használhatók más cselekvések megítélésére?

Milyen nyelvet használjunk e célra? Lyotard és Derrida látszólag egymásnak homlokegyenest az ellenkezőjét teszi: az utóbbi a *nyom* kifejezéssel éppen a (nyelvi) utalás homályosságát, a „jelölők lebegését” hangsúlyozza, míg Lyotard a kimondás aktusáról, mint egyedi és megismételhetetlen (*meg)történésről* beszél, és szembeállítja azzal, ami kimondatik. A szavak „szabad játékaival” szemben a már-már tiszta indexikalitás áll.²² E különbség mögött — véleményem szerint — ugyanaz a szándék húzódik meg, nevezetesen az, hogy kilépjenek a nyelvi paradigmából, s valami radikálisan másra, nem-nyelvire utaljanak, még akkor is, ha Derridánál ez az írásnak az elérhetetlen „nulla pontja”, amely minden beszéd lehetőségét hordozza,²³ Lyotard-nál

²² Lyotard és Derrida fönti szembeállítását támasztja alá a *parergon* kifejezés használata. Derrida a kanti harmadik kritika elemzésekor megfordítja a kanti logikát: Kant szerint az ítélőerő az egyedi esettel szemben sohasem járhat egy előzetesen rögzített szabály szerint. Derrida viszont, a *parergon* példaértékű kiválasztásával azt jelzi: „egy általános törvényt csak posztulálni lehet minden egyes esetben példa segítségével. A példa már eleve állásfoglalás, (még ha) egy még meg nem határozott törvényértelmében(is).” (D. Carroll: *Para-aesthetics. Foucault—Lyotard—Derrida*, Methuen, New York—London 1988, 137. o. Lásd még J. Derrida: *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978, 69. o.)

²³ Érdekes ezen a ponton ismét elgondolkodni azon, hogy Derrida valóban a „referenciális

pedig a konkrét beszédaktus megismételhetetlen nem-fogalmi mozzanata. Ez a MÁS, amely a fogalmi nyelvvel szemben tételeződik, a totális kihívást jelenti: létre kell hozni egy olyan nyelvet, mely végleg leszámol a fogalmisággal azért, hogy végre megvalósítsa azt, amire az képtelen volt, hiszen csak önmagára utalhatott — a radikálisan másakra, a nem-nyelvire való utalást. Ezzel föltártuk a posztmodern programjának paradoxalitá-

bűnbeesés” alól akarja-e föloldozni a nyelvet. Már utaltunk a szövegszerűség abszolutizálásának kérdésére (vö. 9. jegyzet). Fölmerül azonban egy másik érvelés, az eredendő irónia lehetősége. Richard Rorty erre való hivatkozással illeti kritikával azokat, akik (mint pl. Gasché) Derrida korai munkáira úgy tekintenek, mint „egy Léten túli rendszer, egy „infrastrukturális” rendszer (pl. *différence*, ismételhetőség) megalkotásának kísérletére”, mely a filozófiai beszéd lehetőségének a föltételei után kutatna. Azonban egy ilyen beszéd föltételezése, melynek „esszenciája” az, hogy nincs esszenciája”, véli Rorty, hiú ábránd, mely Derrida szavainak túl komolyan vételéből fakad. A jelölők „félre”-értésével folytatott intertextuális játék valójában — csak — ironikus (nem-literális) célzás valamire, ami minden meghasadt azonosság mögött rejtőzködik, valamire, ami alapjában nem-nyelvi. E nem-nyelvi „közeppon” indirekt tagadása: egyéni és egyedi szabad asszociációk stilusteremtő nyelvezete. (Lásd R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge UP, Cambridge 1988, 123—125. o.) Kérdés viszont, hogy elmélet és irónia illetően szembeállítás a valójában kiiktatja-e egyszer és mindenkorra a metafizikai elemet a nyelvből. E középpont a nyelvhez képest valóban *meta*-fizikai, a nyelv számára megnevezhetetlen. Levinasnál ez úgy hangzik, hogy a kimondott szó (*le dit*) csak tematizálásra képes, a másik pedig a tematizálás aktusa számára megragadhatatlan. Vajon e derridai *origo*, a levinasi Másikhoz hasonlóan, a nyelv használója számára nem *transzcendencia*ként jelentkezik-e? Mivel Derridánál a szubjektum azonossága rekonstruálhatatlan, valószínűleg nem beszélhetünk jelhasználóról a szó pragmatikai értelmében, ellenkező esetben nem vennénk komolyan a Logosz oralitása elleni támadását. De ugyanígy kizárható-e a szó etikai értelme is? Úgy véljük, két dolog is amellet szól, hogy nem. Az egyik Derrida sajátos viszonya Levinas etikai problematikájához: nem véletlen, hogy napjainkban szinte kizárólag a jogi nyelv kérdésével foglalkozik. A másik Foucault-val folytatott vitája a descartes-i „*Cogito*” értelmezése kapcsán. (E vita részletes bemutatását lásd: R. d’Amico: „Text and Context”, in: J. Fekete (ed.): *The Structural Allegory. Reconstructive Encounters with New French Thought*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, 164—182. o.) Ennek során Derrida pontosan az iróniát használja föl a descartes-i szöveg értelmezésekor. Az iróniára azonban sohasem a szöveg, hanem csakis annak használója képes. Mégpedig (etikai) felelősséggel. Az irónia ui. az egyetlen olyan „félre”-olvasási stratégia, amelynek végső forrása mindig maga az értelmező, és sohasem az *intertext*(uális rétegek). Az irónia paradoxalitása: a literalitás nem-literális olvasata párhuzamba állítható a levinas-i kimondás (*le dire*) paradoxalitásával: úgy nem tematizál, hogy közben tematizál. Azonban gyökeresen különbözik tőle, amennyiben az irónia maga is olvasat, s mint ilyen az erőszakos tematizálás eredménye, míg a kimondás aktusa a transzcendencia megkísértése.

sát: e (fogalmilag minél érthetlenebb) finnegan nyelvire lesz szükség ahhoz, hogy maga a nyelv betölthesse eredeti funkcióját. Emlékeztetünk azonban arra, hogy e paradoxon (nevezzük *referenciális paradoxon*nak) abból a — nem kevésbé paradoxális — követelményből fakad, hogy (etikai) nyelvhasználatunkat meg kell tisztítani minden-nemű normatív ítélettől.

Térjünk tehát vissza előírás és leírás különbségéhez. Láttuk: azért, hogy elkerülje a kettő közti különbség dekonstrukálásának lehetőségét, Lyotard-nak minden szabályszerűséget el kell tagadnia az egyedi beszédaktusoktól. Ez látszólag egybecseng Wittgenstein figyelmeztetésével, miszerint a filozófiai magyarázatnak meg kell állnia egy ponton, ahol maga a szabálykövetés többé már nem igazolható. Nála azonban a végső magyarázat lehetetlensége nem jelenti egyben a szabály fogalmának teljes kiiktatását, csak azt, hogy lesznek olyan szabályok, amelyek nem interpretációk, azaz többé nem igazolhatók.²⁴ A Lyotard-nál és a posztmodernnél megfigyelhető radikális fordulattal viszont maga a nyelvi játék is veszélybe kerül, hiszen a szabály fogalmának kiiktatása megszünteti egy adott nyelvhasználat azonosíthatóságát: hiába beszél Lyotard — a talán legjellemzőbb korszakában — nyelvi játékokról olyan kritériumok híján, amelyek alapján egymástól megkülönböztethetők lennének.

E probléma a legélesebben az *igazságosság*²⁵ vonatkozásában merül föl és a következőképpen fogalmazható meg:

(K1) Hogyan értékelhető egy cselekvés helyesnek vagy helytelennek, ha nem létezik egy tőle független kódrendszer, amely az értékelés alapja lehetne?

Lyotard egy posztmodern gondolkodóra egyáltalában nem jellemző logikai elemzés keretében próbálja bizonyítani az előírások egyedi érvényességét Levinas írásai alapján. Lyotard szerint Levinas célja nem más, mint függetleníteni a parancs érvényességi

²⁴ Vö. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, MacMillan, London 1973, 81. o.

²⁵ Sajnos, magyar nyelven nem adható vissza a kifejezésnek a francia eredetiben vagy angol fordításában meglévő többértelműsége. Lyotard egyik alapvető művének a címe: *au juste* (*just gaming*) valójában arra utal, hogy nyelvhasználatunk szabályszerűtlenségében szabályos, vagyis akkor megfelelő, ha szabálytalan abban az értelemben, hogy nincs mód a szabályok megismerésére, hiszen bármilyen nyelvi szinten vagy formában történő megfogalmazásuk a játékon, magán a játszáson mint nyelvi aktuson elkövetett erőszak lenne. Ezért a megfelelő játék, a játék lényegéhez hű fölfogás az, ha „csak úgy” játszunk. Ezt a paradoxális kétértelműségét tovább bonyolítja, hogy az olyan képzett szavak, mint *justification* a tudományelméletben éppen azt a szándékot fejezik ki, amely a posztmodern szerint a leíró nyelvhasználat legsúlyosabb „jogszerűtlensége”, miszerint igazolhatók, magyarázhatók a világ jelenségei. Úgy véljük, nem mond ellent a dekonstruktivizmus szellemének, ha hozzátesszük: a fönti rövid szómagyarázat a

föltételét az igazságfüggvények szerinti tudományos igazolástól. Lyotard a klasszikus kanti problematikát, az előírások levezethetlenségét a beszédaktusok pragmatikai nézőpontjából közelíti meg. Egy cselekvés egyedi érvényességét az határozza meg, hogy az adott pragmatikai szituációról nem beszélünk úgy, hogy más, korábbi vagy későbbi megnyilatkozások bármiféle modellként vagy referenciaként szolgálhatnának.²⁶ Világos, hogy ezzel Lyotard nemcsak a szűkebb értelemben vett tudományos magyarázat lehetőségét utasítja el, hanem bármilyen interpretációt. Hajlamosak lennénk ebben ismét a wittgensteini intelmet fölfedezni, ha nem tudnánk, hogy Wittgenstein a nyelvi játékokat továbbra is szabálykövetésnek tekinti.

Lyotard érvelésében célszerű elkülöníteni három különböző szintet:

- i. az egyedi cselekvések szintjét,
- ii. az előírások szintjét,
- iii. az ítélet jellegű megnyilatkozások szintjét.

Ekkor Lyotard érvelését a következőképpen rekonstruálhatjuk:

- (1) A világ egyedi cselekvésekből áll.
- (2) Ennélfogva ezek nem tehetők egy artikulált igaz/hamis leírás tárgyává.
- (3) Az előírások mindig deiktikusak: azaz a mindenkori egyedi szituációra vonatkoznak.
- (4) Nincsen olyan artikulált jelrendszer, amelynek alapján az egyedi szituációk mindig azonosíthatók lennének.
- (5) Ennélfogva az előírásokat nem vezethetjük le a megnyilatkozás aktusától független általános érvényű ítéletekből.
- (6) Az előírások esetében radikális különbség, aszimmetria van a beszélő és a címzett pragmatikai helyzete között.

saját érvelését fordítja Lyotard ellen, amikor sejtetni engedi, hogy egy nyelvhasználatot „szabálytalanul szabályosnak” mondani valójában nem egyéb, mint annak legjogszerűtlenebb igazolása. Ezt a paradoxont oldaná föl Lyotard gesztusa a fönt idézett párbeszédés mű során, amikor válasz helyett, egy keleti filozófiai bölcsre jellemzően, a nevetést választja. (Vö. C. Altieri: „Judgement and Justice under Postmodern Conditions; or How Lyotard Helps Us Read Rawls as a Postmodern Thinker”, in R. W. Dasenbrock (ed.): *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, 61—91. o.) A fönti probléma miatt a dolgozat további részében többnyire a *helyes/helyesség* kifejezéseket fogjuk használni akkor, ha a nyelvi játékról, nyelvhasználatról van szó. Nem tekinthetünk el azonban az *igazságosság* kifejezésétől, amikor a nyelvhasználatnak a Másik által való meghatározottságáról van szó.

²⁶ Vö. Lyotard, i. m., 127. o.

- (7) Az előírások nem ágyazhatók be egy első személyű performatív ige kontextusába (szemben a tiszta ész állításaival).
- (8) Az előírások nem alakíthatók át — Kanttal szemben — metanyelvi univerzális normatívákká.
- (9) Az előírások utalnak egy, a mindenkori pragmatikai szituációtól eltérő, de nem fönnálló szituációra is, más szóval időbelileg relativizáltak.
- (10) A (9)-ben megfogalmazott idő-vizony azonban nem befolyásolja az előírások érvényességét.
- (11) A cselekvések helyességének kritériuma nem fogalmazható meg leíró állítások tárgyaként.
- (12) Egy cselekvés helyessége kizárólag az adott pragmatikai szituációban ítéhető meg, külső — teleológiai — nézőpont alkalmazása nélkül.

Meglátásunk szerint az érvelés problematikusságát a cselekvések helyessége és az előírások érvényessége közti feszültség okozza. Míg ugyanis az utóbbi nem fogalmazható meg metanyelvi állításként, hiszen akkor a szubjektum egybeeshetne az állítás szubsztanciájával és visszajutnánk a fönnálló ontológiájához, az előbbi — még ha kritériumok híján is — egy ítéletet föltételez.²⁷ Ez a feszültség láthatólag abból az idődimenzióból fakad, miszerint egy cselekvés csak *ex post facto* tekinthető helyesnek vagy helytelennek, viszont egy előírás éppen egy lehetséges jövőbeli szituációra utal, jóllehet annak be nem következése önmagában nem érvényteleníti magát az előírást. Két ellentétes szándék áll itt szemben egymással. Egyfelől konkrétan az előírások logikájának radikális leválasztása a propozicionális állításokról a formális pragmatikai struktúra értelmében, miközben zárójelbe kerül az előírások tartalmának időbeli vonatkozása. Másfelől általában a nyelvi cselekvések, játékok egymástól való radikális elkülönítése az igazságosság ideájára való hivatkozással, mely megakadályozná, hogy azokat egymás ellen ki lehessen játszani, vagy egyiket a másik rovására alkalmazni. E két szándék azonban nehezen egyeztethető össze anélkül, hogy a radikális mozzanat mindkét esetben érintetlen maradjon.

²⁷ Ez a (7)-ben megfogalmazott föltétel Lyotard érvelésének kulcsponjtja. Ez hivatott biztosítani az előírások autonómiáját. Lyotard ezzel a pragmatikai univerzáliával kívánja kikerülni az önmagára utalásból fakadó paradoxonokat, amit a leíró tudomány a metaszintek bevezetésével ér el. Látni fogjuk a későbbiekben, hogy a fő dilemma e két választás, a pragmatika autonómiája és a metanyelv lehetősége között húzódik.

Újabbban Charles Altieri részletesen bírálta külön-külön mindkét szándékot.²⁸ Kritikájának lényege, hogy Lyotard posztmodern fölfogása nem lép ki az általa támadott pozitivistá paradigmából, amely térközpontú szemléletével nem tudja kezelni az időviszonyokat. Amikor Lyotard — Derrida nyomdokán haladva — az egyedi cselekvő szubjektum választásait radikálisan leválasztja az intencióik megértéséről, azzal, hogy a megértés mindig tulajdonságok leírásán alapul, szemben az ágens pragmatikai (deiktikus) szerepével, akkor ez a meghatározatlanság megfosztja az olyan etikai fogalmak lehetőségétől, mint pl. a felelősség.²⁹ A felelősség ugyanis időfüggő, felelősek nem lehetünk korlátok — tegyük hozzá: fogalmi korlátok — nélkül. Eszerint a felelősség bizonyos eljövendő cselekvések iránti elkötelezettséget jelent, meghatározott kontextusok artikulációját, azt, hogy a kérdéses szubjektum e kontextusokkal reprezentált önazonossága(i)t hajlandó projektálni. Lyotard nem veszi észre, hogy az emberek képesek akár hosszabb távon is elkötelezni magukat. Éppen ez utóbbiak alapján jöhetnek létre közösségek, amikor is a kialakult megállapodások, mint bizonyos cselekvések indítóokai lesznek leírhatók, jóllehet más szinteken továbbra is lényegi különbségek maradnak az egyének között. A Lyotard által hangoztatott egyediséget éppen a kialakult azonosságok különböző szintű és mértékű módosulásai hordozzák.

Lyotard tehát a leírások és az előírások elkülönítésével nemcsak az egyén vágyai és cselekvései közti időbeli viszonyt fedi el, hanem a nyelvi cselekvések közösségi jellegét sem tudja megmagyarázni.³⁰ Wittgenstein még látta, hogy a nyelvi játékok közösségiségét csak a cselekvések szabálykövető, vagyis időbeli jellege garantálhatja, Lyotardnál viszont csak egymástól elszigetelt egyének léteznek, akik semleges, pontosabban

²⁸ C. Altieri: „Temporality and the Necessity for Dialectic: The Missing Dimension of Contemporary Theory”, *New Literary History* 23 (1992), 133—158. o.

²⁹ I. m., 145. o.

³⁰ Vö. „Amikor a beszélő kimond egy mondatot, egy sor szintaktikai és más szabályra támaszkodik. Ám e folyamat [...] azt a teljességet reprodukálja, mely nem más, mint maga a nyelv. A nyelv csak annyiban létezik, amennyiben ily módon formálódik és reprodukálódik a társadalmi élet egyedi kontextusaiban”, illetve: „A jelentés forrását nem a referenciában, de nem is a nyelvet mint szemiotikai rendszert alkotó különbségek hálójában kell keresni, hanem abban a metodológiai apparátusban, amely a társadalmi élet mindennapi tevékenységeinek gyakorlati tudatában gyökerezik.” (A. Giddens: „Action, Subjectivity, and Meaning”, in D. Carroll (ed.): *The States of ,Theory': History, Art, and Critical Discourse*, Columbia UP, New York 1987, 159—174, 163 és 167. o.) E két idézet mind Lyotard tiszta performativitásának, mind pedig Derrida egyéni — ironikus — nyelvezetének a kritikájaként is olvasható.

kialkudható mérték híján semmilyen dialógusra sem képesek egymással. Mérték híján viszont a helyesség ideája sem adható meg egyértelműen, hiszen nincs mód rá, hogy a nyelvi játékok határait egymástól függetlenül kijelölhessük. Nehezen elégíthet ki minket a helyességnek olyan fölfogása, amelynek kizárólagos birtokában nem tudjuk meghatározni a (nyelvi) játékok határait, s nem tudunk dönteni rivális állítások között. A helyesség nemcsak regulatív elvet kíván meg, hanem egy olyant is, amely kettős értelemben koordinatív: megmondja, miként lehet összhangot teremteni a gyakorlatok és vágyak között, s viszonyítási alapot ad azokra az esetekre, amikor ez az összhang kérdésessé válik.³¹

Látható tehát, hogy leírás és előírás radikális szétválasztása kiüresíti a helyesség fogalmát, hiszen nem lesz alapunk rá, hogy egy adott cselekvést a nyelvi játék szabályával összhangban-állóként ítélhessünk meg. A pragmatikai viszonyok túlhangsúlyozása nemhogy önállósítaná az etikai gondolkodást, hanem sokkal inkább ellehetetleníti. A továbbiakban most már azt kell megvizsgálnunk, hogy Emmanuel Levinas filozófiai gondolkodása, amelynek pragmatikai elemzéséből Lyotard kiindul, mennyiben tér el az etika főntebb bemutatott fogalmától. Vajon megalapozható-e másképpen is az etika radikális fordulata?

4. Levinas: idő és transzcendencia

Levinas gondolkodásának célja az eddigi ontológiai nézőpont radikális meghaladása.³² Kiindulópontja látszólag ugyanaz, mint Lyotard-é: az ún. propozicionális tudás kritikája. Az első részben láttuk, hogy a nyugati civilizáció gondolkodásmódját a klasszikus logikai forma: a szubjektum – predikátum viszony határozta meg. Ez pedig a fogalmi dichotómián, az ellentmondásmentesség elvén alapul. Márpedig minden ilyen struktúrájú tudás valaminek a tudása, maga tételezi, maga konstituálja a tárgyat olyannak, amilyennek látni akarja. Az ilyen tudás nem más, mint tárgyának: a Másiknak a kisajátítása, fogalmi azonosságok segítségével. Levinas szókészlete azonban bizonyos pontokon eltér Lyotard-étól. A filozófia főadata a Másik transzcendenciájának a megvalósítása, a Másiké, aki az egyedüli mérték számunkra, ám nem abban

³¹ Altieri: „Judgement and Justice under Postmodern Conditions; or How Lyotard Helps Us Read Rawls as a Postmodern Thinker”, i. k. 70. o.

³² Az alábbiakban elsősorban Levinas rövidebb írásaiból meritünk. Lásd főleg a következő munkákat: *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972; *Ethique et infini*, Fayard 1982; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1947

az értelemben, ahogy a tudományos megértés teszi, amikor az egyest nem egyediségében, hanem az általános fogalmaiban akarja megragadni.³³

Az egyesnek fönti tematizálása azt eredményezi, hogy a Másik radikális máságát azonossággá redukáljuk. De lehet-e másképp viszonyulni a Másikhoz, mint úgy, hogy véges fogalmainkra vezetjük vissza? Ez az a pont, ahol Levinas gondolatmenete nemhogy elfedné, hanem egyenesen középpontba állítja az idő kérdését. Lyotard azért idegenkedett az idő fogalmától, mert rajta — nem véletlenül — teleológiai-történeti időt értett. Levinas nem ehhez az apokaliptikus-keresztény időhöz tér vissza, hiszen az ugyanúgy a nyugati ember tárgykisajátító stratégiájának a része. Az idő a végtelen, amely nem mérhető a gondolattal, vagy amelynek ideájában több a gondolat, mint amit a szubjektum elgondolni képes. „A végtelen ideája nem fogalom. A végtelen a radikális, tökéletes Másik.”³⁴ Az ilyen gondolat pedig nem más, mint vágyakozás, melynek kielégíthetetlenlensége a végtelenség mértéke, hiszen kielégíthetősége azt jelentené, hogy a fogalomhoz hasonlóan véges és tárgyát birtokló volna. Az igazi vágy olyan, hogy eleve nincsen tárgya. Csak a kielégülés nélküli vágyakozás az, amelyik a Másikhoz mérheti magát.³⁵

Ezen a ponton, úgy véljük, Levinas gondolatmenete sokkal inkább eredeztethető a fenséges kanti ideájából, mint a kategorikus imperatívusz primátusából. Az etikai tudat a végtelenség ideájának tudata.³⁶ A végtelen Másik transzcendenciájának tudata alapvetőbb a szabadságnál, hiszen konkrét formáiban megelőzi azt.³⁷ Az etikai tudat

³³ Vö. E. Levinas: „Philosophie et l'idée de l'infini”, i. k.

³⁴ I. m., 54. o.

³⁵ Vö. i. m., 56. o.

³⁶ Etika és fenséges összefüggése szembeállítható Derrida kísérletével, hogy „privatizálja a fenségest”. (Vö. Rorty, i. m., 125. o.) Derridánál a fenséges (illetve a kanti megközelítés kritikája) a keret fogalma körül összpontosul, az etikai tudat viszont a fenséges transzcendálása. A keret a „kint” és „bent” kölcsönösségét fejezi ki, a szubjektum *beépítettségét* a tárgy leírásába. Így a probléma továbbra is posztmodern, a nyelvi paradigma totalizálása: a fundamentumát veszített szubjektum egyedi nyelvének hozadéka. Ilyeténképpen a keret paradoxona: miként lehet képes egy jelenvalóságától megfosztott „nyelvhasználó” privatizálni, „egyediesíteni” a fogalmi keretéből kisikló, képlékeny fenségest? Vajon nem az történik-e itt (Derridánál), hogy az „alaktalan” fenséges az egyedi nyelvhasználatnak kölcsönzi alaktalanságát? A nyelvi paradigma e tökéletes analógiája a tematizálás egyik formájának tűnik, ha a levinasi etikai transzcendencia felől közelítjük meg. A — derridai — nyelvi stilusteremtés, ironikus tárgyleírások helyett a (fenséges)Másik az előírások transzcendens, tökéletesen nem-nyelvi forrásaként jelenik meg, mely semmilyen módon sem lesz egyediesíthető.

³⁷ „Az eredendő és alapvető szabadság dogmájával szemben Levinas kimutatja, hogy a

annak a folyamatnak a tudata, mely fokozatosan aláássa a spontaneitás boldogságát, s fölfedezi a szabad élet igazságtalanságát. A levinasi végtelen vágyakozás etikája kizárja az egzisztencialista magány állapotát.³⁸

Nem véletlen, hogy Altieri Lyotard-kritikájának egyik lényeges mozzanata az volt, hogy rámutatott a vágy és cselekvés közötti időbeliségre, hogy „mennyire függ a szubjektum egyedisége attól az (időbeli) távolságtól, mely elválasztja őt az általa hűn óhajtott beteljesüléstől”.³⁹ A felelősség fogalma ekkor nem a parancsot adó és az annak engedelmeskedő szubjektum pragmatikai helyzete közti aszimmetrián fog alapulni, hanem az eredendő kényszeren, amellyel az Én öntudatra ébredése előtt találkozik a Másikkal, akinek lemeztenített valója tökéletes passzivitást, az erőszakos fogalmi tematizálás elutasítását követeli. A Másikkal szembeni végtelen felelősség tökéletes elvállalása nem más, mint az önzetlen szeretet, mindannak a megadása, amire a Másiknak (s nem az Énnek) szüksége van.

A levinasi végtelen tehát etikai formában van jelen a tudat számára, amennyiben az igazságosság mércéje kizárólag a Másik jelenléte lehet. Ez a végtelen tehát a véges ittlét fogalmaival nem ragadható meg. Ha a lét mint jelenség mindig csak *valamilyenként* elérhető a tudat számára, s ez az *olyan-mint* struktúra tematizálja és ezzel meghamisítja a létezőt, a kérdés az, hogy képes-e a nyelv megszólítani a végtelent, azt, ami *más*, mint a lét. Gondolatmenetünk alapkérdéséhez érkezünk el: túl lehet-e lépni a nyelvi paradigmán? Vagyis:

(K2) Létezik-e olyan beszéd, amelyik nem tematizál, azaz nem propozicionális szerkezetű?

Amikor Lyotard, Levinas elemzése során, a hangsúlyt a beszéd pragmatikai vonatkozására helyezte, arra a tényre, hogy a beszéd nemcsak valamiről szól, hanem valaki felé irányul, nem vette figyelembe, hogy a kimondás aktusának etikai szerepe nem merül ki ebben: Az, akihez beszélek vagy akinek írok, az nem része egyetlen kontextusnak sem. Amíg érzékelhető létezőkben gondolkodunk, akik szövegek és kontextusok

felelősségérzetből fakadó késztetések nem az akarat által meghatározott döntés, viszony vagy megállapodás kérdése. Mielőtt még képes lennék gondolkodni, vagy szabadon választani, már felelős vagyok. Mások iránti felelősségem megelőzi azt, amikor létezésemnek tudatára ébredek.” (A. Peperzak: „From Intentionality to Responsibility: On Levinas’s Philosophy of Language”, in A. Dallery and C. E. Scott (eds.): *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany/N.Y. 1989, 3—21, 17. o.)

³⁸ Vö. i. m., 58. o.

³⁹ Vö. Altieri: „Temporality and the Necessity for Dialectic: the Missing Dimension of Contemporary Theory”, i. k. 148. o.

részeivé válhatnak, a másik űr vagy hiány marad. Szemben a megfigyelhető jelenségekkel, a másik, akivel találkozunk, *láthatatlan*.⁴⁰ A kimondás aktusa azt jelzi, hogy a Másik nem a jelenségvilághoz tartozik, ezért nem reprezentálható, hanem transzcendens a kimondás aktusához képest. A kimondás aktusa tehát éppen a pragmatikai nézőpont meghaladását jelenti, amennyiben túlmutat minden kontextuson. Bár az előírások esetében Lyotard utal a törvényalkotó kitüntetett helyzetére, amikor másutt az egymást követő beszédaktusok láncolatáról beszél, a (játék)szabályok hatályon kívül helyezésével azt sugallja, hogy a láncszemek heterogenitása a megfogalmazható jelentés hiányát tükrözi. A szabályok kiüresítésével Lyotard létrehozza a következő anomáliát:

(K3) Hogyan mondhatjuk valakiről, hogy helyes vagy megfelelő módon fűzi össze (beszédaktusainak) láncszemeit, ha semmilyen mód sincs rá, hogy igazoljuk lépéseinek helyes vagy helytelen voltát?

Az igazolás helyett a megnyilatkozások befejezhetetlensége, a kapcsolódások végtelen sora — meglátásunk szerint — a nyelvi paradigma alátámasztására és nem a transzcendencia lehetőségére utal. Ez a végső oka annak, hogy Lyotard érvelése elveszíti etikai alapját. Filozófiai programja egy olyan, szabályok nélküli beszédet ír elő, melynek alapelve, a paralógia kizárja a kritikai mozzanatot, hiszen ahhoz a pusztá „beszédkényszer” hangsúlyozása nem elegendő.

A levinasi „Másik” tehát etikai funkciójában különbözik Lyotard beszédaktusainak „kifejezhetetlen másságától”. De nem csak abban. Nemcsak arról van szó, hogy a Másik kötelez arra, hogy ne sajátítsam ki a saját fogalmaimmal, hanem annak belátásáról is, hogyan lehetne a Másikról, a transzcendenciáról, szubjektivitásról, és más nem-entitásokról másképp beszélni, mint tárgyakról, ha ez (az egyetlen) mód rá, hogy megértessük ezek radikális különbözőségét.⁴¹ Itt Levinas sejtetni engedi, hogy (K2)-re valószínűleg negatív választ kell adnunk. Ám ez nem old föl az alól, hogy rátaláljunk a transzcendenssel való megfelelő gondolati viszonyra. Az, hogy ez a filozófia főadata lenne, már korántsem egyértelmű. Mégis szeretnénk egy mozzanatot kiemelni abból, amit e nyelvi játék metaelméleti formájáról mond.

⁴⁰ A. Peperzak, i. m., 13. o.

⁴¹ Vö. i. m., 20. o.

5. A kérdezés problematológiája: pánkritikai racionalizmus

Láttuk: a Másik iránti korlátlan etikai viszony didaktikai lehetősége (lehet) a nyelv, a filozófia — akkor is, ha ez a nyelv szükségszerűen csak a maga tárgyátételező, tematizáló módján tud megszólalni. A végső és talán legalapvetőbb különbség Levinas és Lyotard „nyelve” között az, hogy míg az utóbbi e szükségszerűségtől éppen a beszéd szükségszerűvé tételével akar szabadulni, mert elveti bármiféle „magasabb” (meta-szintű) jelentés vagy elv értelmességét, az előbbi viszont a tematizálás szükségszerűségével a metanyelv kritikai mozzanatát állítja szembe. Levinas szerint: Az állítás és a tagadás, a kimondás és a visszavonás aktusai egyaránt szükségesek a megfelelő gondolati viszonyhoz a transzcendenssel. Ám mivel e kettő nem gondolható el egyidőben, egymást váltogatva kell előfordulniuk. Szemben a filozófiai hagyomány szinkronikus idejével, az egymást követő állítások és tagadások diakróniája az egyetlen mód arra, hogy hűségeseink maradjunk ahhoz, ami „létezik és történik” éppúgy, mint annak föltételeihez. Minden beszédnek előbb-utóbb vissza kell bontania azt, amit előzőleg fölfűzött.⁴²

Természetesen Levinasnál szó sincs állítás és tagadás dialektikájáról. Nincs adva a szintézis hegeli lehetősége. Itt most nem vizsgálhatjuk részletesebben, hogy Levinas későbbi műveiben „a tárgyátételező beszéd kimondásának és visszavonásának ismétlődő és végtelen folyamata (miért) nem áll össze kielégítő elméletté. Úgy tűnik, zsákutca, amely a filozófia határait jelöli ki”.⁴³ Egy olyan metaelmélet jelenik meg, amelyben a filozófiai elmélkedés helyét átveszi a szeretet. Ezt tekinthetjük a nyelvi paradigma végső föladásának, ám amennyiben maga is metaelmélet, a fönti kritika erre a lépésre is alkalmazható. A kérdés tehát az:

(K4) Fölfogható-e a szeretet minden metaelmélet tagadásaként, azaz úgy, mint a metaelmélet „Másikja”?

Úgy tűnik föl, e kérdés regresszushoz vezet: állítás és tagadás metafizikai viszonyát ismétli meg. A szeretet fogalma tehát a filozófia pozitív megszüntetése (ha a wittgensteini csend a negatív). A metafizikai polaritás, mint szükségszerűség jelenik meg. De vajon lehetséges-e a filozófia pozitív megszüntetése? Az olyan levinasi fogalmak, mint szeretet, közelség, meztelenség stb. rokoníthatók a posztstrukturalistának mondott szerzők kísérleteivel, hogy az érzéki viszony hangsúlyozása révén kilépjenek a nyelvi paradigmából. Bataille „túlzás”, Barthes és Lyotard „élvezet”, Baudrillard „túlnövekedés” fogalmai általában az erotika nézőpontjának fölényét jelzik. Etika vagy erotika egyaránt

⁴² Uo.

⁴³ Uo.

a nyelv meghaladásának kísérlete a transzcendens Másik felé. E kísérletek azonban csak egy további metaszintra tolják el a tárgyitélező gesztust; amennyiben etikai vagy erotikus transzcendenciájukat az előző szinten konstituálódott tárgy tagadásaként tekinthetjük, nem szüntetik meg a „kimondás és visszavonás” folyamatát, hiszen láttuk Levinas esetében, hogy a radikális másság kifejezése csak egy ilyen metaelméleti szinten lehetséges: (K4) nem tesz mást, mint az előző szintet egy másik metaszintra problematizálja.

A kérdezés vagy problematizálás tehát egyszerre tételezi a transzcendenciát és állítja vissza a nyelvi játék szükségességét. Amennyiben a tagadás, a cáfolat lehetőségének metaszintra megszüntethetlenségét tartalmazza, nem lehet azonos a lyotard-i „kapcsolás” meghatározhatatlan mozzanatával. Másfelől viszont a kérdezés visszavezetetlen jellege azt jelenti, hogy sohasem írható le azonos módon propozicionális struktúrájú válaszai segítségével. A kérdezés aktusára tehát nem alkalmazható Levinas tudománykritikája sem. A kérdezés egy — ontikus — fundamentumok nélküli metafizikaként írható le, vagyis egy olyan transzcendencia felől értelmezhető, amelyik valóban túl van a tárgyi ontológián.

A kérdezés fönti, Meyer-féle problematológiai jellege, a fundamentumok nélküli metafizika megfeleltethető a popperi cáfolhatóság tudományfilozófiai elméletének W. W. Bartley által módosított változatával, melyet ő pánkritikai racionalizmusnak nevez.⁴⁴ Ez kizárja az igazolás vagy verifikáció lehetőségét, azonban nem csak azt. Szemben a wittgensteini érveléssel, miszerint hiteink és nyelvi játékaink fundamentuma nem tehető kritika tárgyává, Bartley szerint nem szükségszerű logikailag, hogy legyen egy olyan pont, amiben föltételek nélkül biznunk kell. Nemcsak nyelvi játékaink fundamentuma kérdőjelezhető meg anélkül, hogy fölmerülhetne az igazolhatóság regresszusa, hanem maga a cáfolhatóság elve is ki van téve a cáfolhatóságnak. Az elv önmagára is alkalmazható paradoxon nélkül. Ha nem így lenne, ha szükségünk lenne egy szilárd pontra ahhoz, hogy kételkedhessünk, akkor joggal mondhatnánk, hogy a kérdezés egy ponton túl nem folytatható, mert visszavezethető válaszána állíthatóságára. Ez az állíthatóság többé nem lenne — Levinasszal szólva — visszafejthető, s így a tárgykisajátítás felől etikailag kritizálható lenne.

⁴⁴ W. W. Bartley: „Theories of Rationality”, in G. Radnitzky and W. W. Bartley (eds.): *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Open Court, La Salle/Ill. 205—214. o.

6. Következtetések: etika és dialógus

Úgy véljük, a korlátlan racionalitás fönti elve, a kérdezés problematológiája nincs kitéve egy lehetséges transzcendencia felőli etika kritikájának, miközben bevezeti és önmagára is alkalmazza a kritizálhatóság metaelméleti, azaz deskriptív követelményét. Ezzel természetesen nem akarjuk azt állítani, hogy tudományelméleti cáfolatát adtuk volna az etika levinasi fordulatának, csupán azt, hogy az etikai gondolat önállóságának elfogadása még nem föltétlenül vonja maga után a tudományelméleti reflexió fölszámolását. Éppen abban látjuk Levinas etikájának pozitivitását, hogy metaelméleti kritikáját saját beszédére is kiterjeszti, szemben Lyotard, Derrida és más posztmodern szerzőkkel, akik egyszerre kívánják radikálisan leválasztani a nyelvet egy nyelven túli transzcendens világról és megszüntetni a metaelméleti reflexió értelmességét. E dolgozatban amellet érveltünk, hogy a nyelv e két követelménynek egyszerre nem tud eleget tenni, s ennél fogva e programot paradoxálisnak tekintjük.

Másfelől viszont meg kívántuk mutatni, hogy létezik egy olyan tudományelméleti álláspont, amely a nyelvi paradigmából nem önmaga felől próbál kilépni, miközben a megnyilatkozási aktusokat mindennemű korlátozás alól föloldja, hanem a nem-nyelvi és nem-ontikus (mert fogalmilag maradandóan meg-nem-ragadható) transzcendencia felől érvel egy nem-esszencialista, de a cáfolhatóság követelményeinek megfelelő nyelvhasználat mellett. Az, hogy egy ilyen nyelvhasználat nemcsak tudományetikailag, hanem a levinasi szélesebb értelemben is igazságosnak tekinthető, terjedelmesebb vizsgálódást igényelne. Elsősorban abban a kérdésben, hogy a nem-nyelvi erotikai/etikai. Másik az ember számára közvetlenebbül érhető el, mint a nyelv „Másikja”. Más szóval, vajon a nem-nyelvi viszonyulások, mint a szeretet és a szerelem valóban ki tudják-e küszöbölni a nyelv interpretációs tematizáló tárgykisajátítását? Vajon helyesértelmezése lenne-e a levinasi közelség fogalmának, ha azt a posztstrukturalista „érintés”, „karnális jelentés”, „élvezet” stb. kifejezésekkel íránk le? Vajon igazságosabbak-e ez utóbbiak csak azért, mert a nyelv mediátor-szerepét kiküszöbölik, s beszélő és interpretátor térbeli távolságát fölvaltják a testközelséggel? S kiküszöbölik-e egyáltalán? Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy nem. Altierre utalva, a térbeliség abszolutizálása történik, és láttuk: a levinasi közelség korántsem jelent testközelséget, hiszen ez éppolyan kisajátításhoz vezetne, mint pl. a pszichoanalitikai interpretáció.

Végezetül: kérdés marad, hogy vajon a levinasi szeretet révén megvalósítható-e a Másikhoz való nem-kisajátító viszonyulás. Válasz helyett arra utalnánk, hogy a szeretettől indított cselekvés konkrét helyzetben csak egy értelmező-nyelvi viszonyulás mellett valósítható meg. A nem-kisajátító viszonyulás nem a nyelv kiiktatásával, hanem annak kritikai alkalmazásával érhető el. E pánkritikai nyelvhasználatnak az etikai

szituáció értelmező mozzanatára való kiterjesztését a dialogikus viszony hordozza. Az ilyen dialógus során a partnerek kölcsönösen cserélik pragmatikai pozícióikat, s így a leírásokat átfordíthatják előírásokká. Ez az átfordíthatóság azt jelenti, hogy a partnerek második személyként jelennek meg egymás számára, nem pedig személytelen harmadiként, amint a levinasi törvény elemzése mutatta. A pozíciók kölcsönös fölcserélését az motiválja, hogy a partnerek a dialógus különböző irányú kiterjesztésében érdekeltek, mint pl. az összetartozás erősítésében, s ezért inkább a dialóguson belüli különböző szintű kölcsönös elkötelezettség lehetőségére figyelnek, mintsem egy dialóguson kívüli semleges előírás lebegne a szemük előtt.⁴⁵

Zárjuk megjegyzéseinket azzal, hogy a főnti dialógus-modell, melyet a kérdés problematológiájának pragmatikai reprezentációjaként tekintünk, fölveti a partnerek különböző szintű elkötelezettségeinek vizsgálatát. Láttuk: ezeket az elkötelezettségeket a dialóguson belül a kölcsönösség igénye, végső soron a Másik iránti etikai mozzanat vezérli. Úgy véljük, enélkül a szeretet fogalma csak retorikus megoldás a nyelvi paradigma meghaladására. Ezek az elkötelezettségek természetesen interpretációs, tehát projektív lépéseket tartalmaznak, melyeknek azonban egyetlen eleme sem mentes a kritizálhatóságtól. Ebben az esetben viszont éppen az etikai elv az, ami a partnereket elkötelezettségeik megváltoztatására készíti. A dialógus fönnállása nemcsak lehetőség a különböző szintű elkötelezettségek kialakítására, hanem ugyanakkor állandó mércéül is szolgál. A pragmatikai pozíciók fölcserélhetősége nélkül a partnerek nem tesztelhetnék elkötelezettségeiket.

⁴⁵ Vö. Altieri: „Temporality and the Necessity for Dialectic the Missing Dimension of Contemporary Theory”, i. k., 156. o.

RESUMÉ

Ces dernières décennies, le paradigme dit linguistique, étant un point de référence inélabable, a bien marqué les sciences humaines. Bien que ce paradigme soit une instance attribuée aux structuralistes, réprouvés d'ailleurs pour cette instauration, les conceptions extrémistes ainsi que les conceptions anticipatoires se trouvent parmi les représentants du postmoderne.

L'auteur une tentative pour déterminer la notion même, ensuite à partir de cela, il examine la conception du langage de la tradition herméneutique, déconstructiviste et postmoderne pragmatique (Lyotard), pour évoquer les contradictions qui surgissent de deux objectifs opposés: sortir de ce paradigme linguistique, mais par l'intermédiaire des moyens linguistiques

La propos suivante de l'auteur est amorcer la problématique du paradigme linguistique sous l'optique de la philosophie d' Emmanuel Levinas. Pourquoi cette préférence? D'une part, c'est pour raison historique: les illustres personnes des courants mentionnés (en premier lieu Derrida et Lyotard) ont à plusieurs reprises exprimé leurs affinités au point de départ de Levinas. D'autre part, c'est pour raison théorique: la philosophie de Levinas est basée sur un rapport déterminé avec la langue attitude critique d'ailleurs, à partir de laquelle il refuse toute conception réduite à une ontologie, par conséquent toute la culture occidentale, en lui opposant l'usage de la langue basé sur une éthique envers l'Autre

La relation entre la philosophie du langage de Levinas qui participe d'une exigence éthique et la méthode problématologique mise en oeuvre par Michel Meyer trouve une place fondamentale dans l'argumentation de cet article. Meyer, dans sa théorie du questionnement qui réhabilite la technique de l'interrogation de Socrate critique la civilisation occidentale et l'histoire de la philosophie dans toute sa propositionnalité et priorité donnée aux réponses en insistant sur le fait que les questions en tant que telles sont destinées à ne pas disparaître. D'après lui cette priorité est due à l'engagement envers l'ontologie, et à la certitude envers la vérité.

L'auteur pense que l'éthique de Levinas qui dépasse toute ontologie et la problématologie de Meyer peuvent fournir une alternative pour trouver une solution du paradigme linguistique à l'intérieur de la langue en évitant les contradictions que les théories précédentes ont connues jusqu'à présent

Dans la dernière partie, l'auteur a évoqué un parallèle pris dans la théorie des sciences. L'attitude critique de Levinas et Meyer peut être impliquée dans le cadre du rationalisme pancritique, théorie de Popper remaniée par W. W. Bartley. C'est centré sur une notion de rationalité qui n'élimine pas la quête de la vérité, mais qui est attestée par une position (à un métaniveau) au-delà de toute logique (ontologique) dans la mesure ou toute réflexion critique envers les réponses données sera préservée

UTILITARISTA ÉRVELÉSMÓDOK MODERN BIOETIKAI PROBLÉMÁK MEGOLDÁSI KÍSÉRLETEINÉL

ZÁSZKALICZKY PÉTER

I.

Az etikai kijelentések — rendszeréből immanensen következő — elhallgatása Wittgensteinnál¹ a *Tractatus* végkövetkeztetése, mely szerint az etika (transzcendentális jellegénél fogva) nem kimondható, csupán egy analitikus módszerrel dolgozó, ontológiai és ismeretelméleti háttéréből szükségképpen az etikai nyelvet elemző, metaetikai kérdésfeltevés irányába nyitott vizsgálódáson belül tűnik igazolhatónak. Amennyiben azonban etikán a morális cselekvésről olyan szisztematikus rendszerekben gondolkodó filozófiai diszciplínát értünk, melyek mindig egy adott történelmi és társadalmi kontextusban jelentkező problémákra kísérlik meg válaszok keresését, ekképpen reflektálva az erkölcs mibenlétére is, akkor döntő hangsúlyt kell hogy kapjon az etikai vizsgálódások praktikus következményeinek, ha úgy tetszik, az adott etikai koncepció *gyakorlati alkalmazhatóságának* kérdése is. Így az egyes etikai kijelentések — legyenek akár normatív, akár deskriptív természetűek — érvényességi körét nem egyszerűen valamely interszubjektív ismeretelmélettel való formállogikai kapcsolatában kell igaznak vagy hamisnak elismernünk, hanem értékelnünk kell a hétköznapi gyakorlat morális természetű cselekedeteinek és ítéleteinek mentén is.²

Pieper³ a következőkben különíti el egymástól az etikai természetű vizsgálódások kijelentéseinek hierarchikus szintjeit: *morális kijelentések* azok a normatív mondatok.

¹ Vö. Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest 1989, 87. o., és uő. *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt 1989, 13. o.

² Lásd Annemarie Pieper: *Einführung in die Ethik*, Tübingen 1991, 58. o.

³ Annemarie Pieper: *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München 1985, 53. skk. o.

melyek olyan egyszerű vagy általános parancsokat és értékítéleteket tartalmaznak, amelyek a mindennapos gyakorlat valamely meghatározott cselekvésére szólítanak föl. *Metamorális kijelentéseknek* azon deskriptív természetű mondatokat nevezzük, melyek segítségével lehetővé válik tényleges, valamely személyes morális ítélet háttéréből morálisan relevánsnak tűnő magatartásmódozatok leírása és magyarázata. A következő szinten megjelenő *etikai kijelentéseken* másodrendű normatív mondatokat értünk, amelyek nem egyszerűen valamely meghatározott cselekvésre utalnak közvetlenül, hanem általános kategóriákkal szolgálnak az egyes cselekvések moralitásának kritikus megítéléséhez. A hierarchia csúcán megjelenő *metaetikai kijelentések* végezetül olyan másodrendű deskriptív mondatok, amelyek egyes etikai elméletek és rendszerek tudományos szempontok szerint történő elemzését teszik lehetővé.

Az etika lehetőségének alapkérdése az akarat szabadsága⁴ — etikusnak végső soron azt a cselekvést kell tartanunk, mely a jó mellett szabadon dönt. „Minden lény, amely nem másként, csakis a szabadság eszméjét követve képes cselekedni, éppen emiatt gyakorlati szempontból is szabad, azaz a szabadsággal szétválaszthatatlanul összekapcsolódott törvények éppúgy érvényesek rá, mintha akaratát önmagában és az elméleti filozófia számára is érvényesen szabadnak nyilvánítanák” — írja Kant.⁵

A szabadság kategóriájából azonban nem következhet az etikai kijelentések teljes relativizálása,⁶ arra hivatkozva, hogy a modern társadalmakban számos eltérő, egymásnak szélsőséges esetben akár ellentmondó materiális normákat valló morálrendszer létezik, nem szükséges a jó és rossz alappredikátumainak lehetetlenségét állítani. Különösképpen is ez a helyzet az *alkalmazott etika* vonatkozásában, vagyis akkor, amikor általános erkölcsi princípiumoknak meghatározott élet- illetve cselekvési területekre történő alkalmazása során olyan konkrét etikai rendszerhez jutunk, mely a moralitás iránti föltétlen igényt az adott területen illetékes tudományok ismereteinek függvényében juttatja érvényre, mint például a bioetika vagy az ennek speciális részeként fölfogható orvosi etika esetében.

A modern technikai civilizáció korszakában Hans Jonas szerint az emberiség egy gyökeresen új etikai kihívás előtt áll, ami a korábbiakkal szemben teljesen megváltozott beállítódásokat követel meg tőle. Az ezredvég emberiségének globális, már pusztán továbbélését is fenyegető problémái — a civilizált ember „halálos bűnei”, ahogyan

⁴ Vö. Nyíri Tamás: *Alapvető etika*, Budapest 1988, 29. o.

⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése [1785]*, Budapest 1991, 83. o.

⁶ Lásd Pieper 1991, 49—57. o.

Lorenz fogalmaz⁷ —, azaz a túlnépesedés, a környezetszennyezés, a fegyverkezési verseny és a modern tudomány fejlődésének az ember korábbi antropológiai státusát veszélyeztető üteme, olyan etikai vákuumot eredményeztek, amelyben az erkölcsi értékek relativizálása totális katasztrófához vezethet. Ebben a helyzetben az emberiséget kötelezi a jövő, fennmaradásának biztosítása, a kezében levő hatalom felelősséggel történő használata, akár annak korlátozása árán is. Az új, immáron egzisztenciális jelentőségű morál alapja a globális felelősség egyfajta modern kategorikus imperatívusként⁸ jelentkező alapelve: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed következményei összeegyeztethetők legyenek az emberi élet megmaradásával a Földön; vagy negatív formában fogalmazva: Cselekedj úgy, hogy cselekvésed következményei ne rombolják szét az eljövendő élet lehetőségét; vagy még egyszerűbben szólva: Ne fenyegetsd az emberiség fennmaradásának lehetőségeit; vagy, ismét pozitív módon: A jelen választási helyzetekben mindig vond be akaratod tárgyai közé az ember jövőbeli integritását.”⁹

II.

Az utilitarista érvelésmód egyes korai elemei már a görög bölcsleletben — szofisták, szókratizmus, Arisztotelész — is fölvetődnek,¹⁰ s bizonyos szempontból Spinoza is az előfutárai közé sorolható,¹¹ önálló és nagy hatású etikai irányzatként azonban csak a XVIII. századi angol morálfilozófiai iskolák képviselőinek — Reid, Hume, Hobbes, Mandeville, Shaftesbury, Tucker, Paley, Mill, Bentham — munkásságában bontakozik ki.¹² A *klasszikus utilitarizmus* egyfajta naturalista, determinisztikus kiindulópontból építkezik, amikor azt vallja, hogy az emberi természetet a fájdalom és az élvezet szélsőségei irányítják; ebből lesz levezethető a hasznosság princípiuma, mely szerint egy morális tartalmú cselekedet értékelését azon konzekvenciáinak mentén lehet elvégezni, hogy az érintettek számára mekkora mértékű öröm átélését teszi lehetővé, vagy mekkora

⁷ Konrad Lorenz: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*, Sopron 1988.

⁸ Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája [1788]*, Budapest 1991, 138. o.

⁹ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984, 36. o.

¹⁰ Vö. Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1977, 61, 68 és 92. o., továbbá Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Budapest 1987, 15. o.

¹¹ Spinoza: *Etika*, Budapest 1979, 184. o.

¹² Ludassy Mária: „1688—1789: Az angol morálfilozófia száz éve”, in Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, Budapest 1977, 837—851. o.

mértékű fájdalom elszenvedését okozza. Egy cselekvés helyes, ha az érintettek számára több örömet okoz, mint egy alternatív cselekvés. Az empirista episztemológiák talaján tehát az utilitarizmus tagadja az akarat szabad önelhátrózó képességét, a tiszta ész kanti, racionális értelemben vett, önmagából-való gyakorlativá válását, s csak a hajlamok és érzelmek kellemes-kellemetlen végleteinek motivációját fogadja el.

Az abszolút szabályok rendszerével operáló, azok minden körülmények közötti, föltétlen betartását követelő deontologikus etikai rendszerekkel szemben az utilitarizmus a konzekvencia-etikák közé sorolható: egyes cselekedetek morális értékét következményeik vizsgálata állapíthatja meg (*következményelv*). Egyenesen következik ebből a *hasznossági elv*, hasznosságon pedig „bármely tárgy azon tulajdonságát értjük, miáltal az jótéteményt, előnyt, élvezetet, jót vagy boldogságot [...] létrehozni hajlamos, illetve [...] hajlamos megakadályozni azt, hogy bármiféle kár, fájdalom, rossz vagy boldogtalanság érje azon felet, akinek érdeke szóban forog: ha ez a fél a közösség lenne általában, úgy a közösség boldogságát: ha egyes személy, úgy ezen egyén boldogságát”.¹³ Az idézetből kiolvasható már a klasszikus utilitarizmus két másik alappremisszája is, nevezetesen az úgynevezett *hedonizmuselv*, azaz a különféle kategóriákhoz tartozó élvezetek — fizikai, politikai, erkölcsi, vallási — célként való megjelenése.¹⁴ Ezek intenzitásuk és tartamuk szerint mérhetők, ahol azonban az egyes cselekedetek általános tendenciájának fölbecsülése során tekintettel kell lenni az élvezet vagy fájdalom értékének kiterjedésére is, azaz föl kell mérni, hány személy és milyen következményekkel függ tőle. A *társadalomelv* szerint tehát a morális tartalmú cselekedeteket mindig az egész érintett közösség érdekeinek mentén kell megítélni. A konkrét tett hasznossága ezáltal matematikai módon¹⁵ kiszámíthatóvá lesz, a katalógusba rendezhető motívumok¹⁶ mentén — a szándékosság és a tudatosság kritériumainak figyelembevétele mellett — megadhatóvá válik az öröm vagy fájdalom összege, summája.

A klasszikus utilitarizmus konklúziója tehát a következő alapkijelentésben fogalmazódik meg: „A lehető legnagyobb boldogság a legtöbb embernek, ez a jó és a rossz zsinórmértéke.”¹⁷ Szélsőséges esetben, ha a „hedonista kalkulus” ezt indokoltta teszi,

¹³ Jeremy Bentham: *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe* [1789], in Márkus 1977, 682. o.

¹⁴ Uo., 707. o.

¹⁵ Uo., 708—709. o.

¹⁶ Uo., 736. o.

¹⁷ „... it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong”. Jeremy Bentham: *A Comment on the Commentaries; A Fragment on Government* [1776], The Collected Works, London 1977, 393. o.

az utilitarista etika számára az egyén vagy a kisebbségi közösség érdekei tehát szükségszerűen alárendelődnek a többség érdekének, az egyén boldogsága föláldozható a közösség érdekében. Innen pedig már csak egy lépés Bentham számára, hogy meghatározza az etika kérdéskörét is, amennyiben „az etika szélesebb értelemben úgy definiálható, mint az emberi cselekedetek irányításának művészete a boldogság lehető legnagyobb mennyiségének létrehozására, azok részéről, akiknek érdeke szóban forog”.¹⁸

A későbbiekben e klasszikusnak mondható principiumokon — egyes elemek hangsúlyozásával — az utilitarista etika különböző formái alakultak ki. A modern irányzatok a hasznosság elvét már nem csupán egyes cselekvések eseteire alkalmazzák (*cselekvés-* vagy *aktus-utilitarizmus*), hanem a cselekedeteket vezérlő szabályokra is (*szabály-utilitarizmus*). Itt egy cselekedet helyességét vagy helytelenségét nem relatív, közvetlen konzekvenciáiban megnyilvánuló haszna felől értékelik, hanem azáltal, hogy olyan releváns morális normáknak felel meg, melyek általában hasznosnak minősülnek.¹⁹

A klasszikus utilitarizmus kvantitatív természetű kalkulusaival szemben az *igazságosság-utilitarizmus* érvényesíti az érdekek kvalitatív értékelésének szempontját is. Itt tehát nem egyszerűen az öröm maximálásának illetve a fájdalom minimalizálásának summájáról van szó, hanem azoknak a kiindulási állapothoz viszonyított változásairól is.²⁰ Vizsgálni kell tehát a mennyiségi növekményen túlmenően az érintetteknek a cselekmény lezajlása előtt haszonként elvárható kiindulási nivóját, a cselekmény lezajlása után előálló haszon minőségének eloszlását, valamint az egyes érdekek különböző szintű jogosultságát a figyelembevételre.

Utóbbi aspektus már a *preferencia-utilitarizmus* szempontrendszeré felé mutat, ahol a cselekvéstől függő összes érintett összes érdekeinek minősítése és értékelése után úgy történik döntés a legjobb konzekvenciákkal járó cselekvés mellett, hogy egyesek érdekei erősebbeknek bizonyulnak mások érdekeinél. Egyfajta sorrendiség alakul tehát ki, ahol egyesek, érdekeik nyomatékosabb preferáltsága következtében, előnyösebb helyzetbe kerülnek másokkal szemben: „Az utilitarizmusnak ez a változata a cselekvéseket nem az élvezet maximálásának és a fájdalom minimalizálásának tendenciái mentén ítéli meg, hanem annak a függvényében, mennyire esnek egybe a cselekvéstől vagy annak

¹⁸ Bentham 1977, 761. o.

¹⁹ Vö. Pieper 1991, 238—239. o.

²⁰ Lásd Rainer Trapp: „Nicht-klassischer” Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1988, 14. o.

következményeitől érintett lények preferenciáival [...] A preferencia-utilitarizmus szerint tehát rossz az a cselekvés, amely ellenkezik valamely lény preferenciájával anélkül, hogy ezt a preferenciát ellentételezné egy másikkal.”²¹ Megmutatkozik tehát, hogy a preferencia-utilitarizmus az adott cselekvéstől függő személyek kívánságait, érdekeik saját maguk által történő súlyozását is releváns faktorként mérlegeli.

Az utilitarista típusú vagy utilitarista elemeket is használó érvelésmeneteket gyakorta tetszetősen és hatékonyan használják bioetikai vagy orvosi etikai problémák megoldási kísérleteinél. Ez egyfelől azért lehet így, mert általában a modern jóléti társadalmak szociális és gazdasági kérdéseivel kapcsolatosan a főntebb ismertetett „hedonista kalkulus” alkalmazása jó eredményekkel kecsegtet, másfelől a gyakorlatban is eredményesnek mutatkoznak ezen alkalmazott etikai területek főbb kérdésköreinek — például terhességmegszakítás, euthanázia, az orvosi műszerek alkalmazási köre, génmanipulációk és génszűrés, állatokon és embereken végzett kísérletek, mesterséges megtermékenyítés, szervátültetés, embriókutatás, molekuláris biológia, növényi és állati fajok ipari méretű tenyésztése és élelmiszeripar, klónozás, biológiai fegyverek előállítás — vizsgálódásainál.

Végző soron a tudományos kutatás szabadságának illetve etikai felelősségének kérdése áll a háttérben ebben az esetben is, ahol a tudománynak számolnia kell a fejlődéséből eredő potenciális veszélyek rizikóival, amelyek az eredményeivel társadalmi és erkölcsi szempontból történő visszaélésekből eredhetnek. Bizonyos esetekben akár „felelős öncenzúrát”²² kell önkéntesen alkalmaznia, azaz le kell mondania azon kutatásairól, amelyek előreláthatólag káros (remélt hasznával szemben akár katasztrofális) ökológiai, szociális, politikai vagy etikai következményekkel járhatnak. Az exponenciális méretekben fejlődő tudomány hatalma nem teszi megengedhetővé, hogy e fejlődése az emberiség eljövendő generációi feletti elhatalmasodását jelentse, életben maradását veszélyeztesse.²³

²¹ Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, 112. o. (Eredeti: *Practical Ethics*, Cambridge 1979.)

²² Hans Jonas: *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt 1987, 80. o.

²³ Uo., 108. o.

III.

A magyar országgyűlés az 1992. évi LXXIX., a magzati élet védelméről alkotott törvényében szabályozta a terhességmegszakításának jogi lehetőségeit.²⁴ A törvényalkotást hosszas szakmai és társadalmi vita előzte meg, mely nem volt mentes politikai és ideológiai jellegű felhangoktól sem, amit az abortuszkérdés magyarországi előtörténete a szocialista időszakban éppúgy indokolhat, mint a fiatal demokratikus többpártrendszer képlékeny és diffúz strukturáltsága.²⁵

A diszkusszió érvei a *magzat jogalanyiségának*, élethez való jogának problematikus-sága köré csoportosulnak, amely — az Alkotmánybíróságnak az abortusz tárgyában kiadott, a terhességmegszakítás alkotmányos dilemmáit tárgyaló határozata szerint²⁶ — a hatályos Alkotmányból nem vezethető le egyértelműen a rögzített alapjogok értelmezésével: „[...] az Alkotmányból nem következik, hogy a magzat jogalanyiségát el kell ismerni, de az sem, hogy ne lehetne a magzatot jogilag embernek tekinteni.” A törvényhozásnak kell tehát megválaszolnia, kiterjeszti-e az alkotmányos jogalanyiség státusát a magzatra, s végső soron ez határozza meg az abortusz jogi megítélését is.

Amíg jogi szempontból arról van szó, hogyan lehetséges egy méltányos abortusztörvény megalkotása, melyet a világnézetileg semleges állam úgy kell hogy megalkosson, hogy azok sem kifogásolhatják alapos okkal, akiket a társadalmi kompromisszum eredménye hátrányos helyzetbe hoz, etikailag viszont az a kérdés, milyen érveléssel lehet a kérdéskört úgy vizsgálni, hogy megfelelő etikai bázist nyerjünk a jogi szabályozás és annak szankciói igazolására. Erre tett kísérletet a vitában Kis János, aki egy mérsékeltlen megengedő törvény mellett argumentálva azt a határt kereste, ahol a megengedhető és a tiltott terhességmegszakítás az anya és a magzat morális jogainak mérlegeléséből lesz kettéválasztható.²⁷ Elvetve a *moralizáló* (valamely jó és igaz életmódot előre föltételező), a *paternalista* (az államnak a nő érdeke, egészségvédelme irányában

²⁴ *Magyar Közlöny* 1992/132, 4705—4708. o.

²⁵ Vö. Jobbágyi Gábor: „Az abortuszkérdés a pártiratokban: 1950—1981”, *Valóság* 1991/5, Mink András: „Abortuszérvek”, *Heti Világgazdaság* 1992. január 4., valamint Sándor Judit (szerk.): *Abortusz és ...*, Budapest 1992.

²⁶ 64/1991: AB határozat. Ide tartozik nemzetközi vonatkozásként az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának [1948] 3. cikke, mely szerint „minden személynek joga van az élethez, a szabadsághoz és a személyi biztonsághoz”, *CFHRFI* 1988, 4. o., valamint az Emberi Jogok Európai Konvenciójának [1953] 2. fejezete: „Törvényesen védeni kell minden ember élethez való jogát.” Lásd *Die Europäische Menschenrechtskonvention*, Strasbourg 1989, 8. o.

²⁷ Kis János: *Az abortuszról. Érvek és ellenérvek*, Budapest 1992, 19. o.

gondoskodva föllépő szerepét hangsúlyozó) és a *kollektivista* (a népesedés társadalmi érdekére, a „nemzet kihalására” hivatkozó) típusú érveket, Kis János megpróbál egy olyan etikai struktúrát kialakítani, ahol a *morális jogok*^{28a} játsszák a főszerepet, miközben egyaránt alkalmazza a kantiánus és az utilitarista etikai argumentációk egyes elemeit. Metodikájára az jellemző,^{28b} hogy hipotetikus esetek kazuisztikus jellegű vizsgálatával igyekszik érvrendszerét alátámasztani, miközben rendre bizonyos morális intuíciókat igyekszik ezek analógiájára elfogadtatni az olvasóval, egyfajta előzetes erkölcsi tudásra²⁹ apellálva. Eközben nagy logikai pontossággal cáfolja meg mind az abortusz elleni (az élethez való abszolút jog és annak kiterjesztése a magzatra, az emberi élet szentsége, a magzat potenciális személy státusa, a terhességmegszakítás mint szándékos emberölés), mind az abortusz melletti (a nő korlátlan önrendelkezési joga saját teste, személyes sorsa és intimitása felett, a nők diszkriminatív hátrányba kerülése, a nem-kívánt gyermekek rossz szociális és pszichológiai kilátásai, az állam beavatkozó szerepének nemkívánatos volta) szélsőséges és etikailag nem-megalapozott érveket. Az abortuszt végső soron morálfilozófiai kérdésként kell fölvetni,³⁰ meghatározva a magzat antropológiai és ebből eredő erkölcsi státusát, amire jogi védelme alapozható, vagy a terhességmegszakítás etikai értéke meghatározható lesz.

Abból kell kiindulni — így Kis János érvelése —, hogy az élethez való jog nem abszolút, azaz bizonyos határhelyzetekben, több személy eltérő előjelű jogának konfliktusa esetén, korlátozható. Ez a szituáció áll fenn az önvédelem, vagy több élet kevesebb élettel való szembenállása esetében, amikor élet szembesül másik élettel. Az élethez való jog esetenként azonban más természetű jogokkal is konfliktusba kerülhet, így például senki nem kötelezhető valamely szervének egy életmentő műtétéhez szükséges rendelkezésre-bocsátására. Az önkéntesség föltétele ezekben az esetekben megelőzi az élethez való jog kérdését.³¹ Az — akár életmentő — segítséghez való jog ugyanis annak arányában csökken, amekkora áldozatot követel a másik fél részéről. Az analógia a

^{28a} Vö. Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?*, Párizs 1988, 51—70. o.

^{28b} Vö. George Fletcher: „Lehetséges-e überhaupt abortuszelmélet?”, *BUKSZ* 1992/3, 301—305. o.

²⁹ Vö. Nyíri 1988, 7. o.

³⁰ Kis 1992, 32. o.

³¹ Uo., 57—62. o., ahol Kis fölhasználja Thomson híres példáját a vesebeteg hegédűművésztől, akinek megmentése érdekében valakit, akit erre egyedül megfelelőnek találtak, arra köteleznek, hogy szervezetét kilenc hónapon keresztül a beteg vérkeringésére kapcsolva rendelkezésre bocsássa annak gyógyulása érdekében. Lásd Judith Thomson: „A Defense of Abortion”, *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), 47—66. o.

terhességgel nyilvánvaló, hiszen életképessé válásáig a magzat csak akkor képes életben maradni, ha az anya testét igénybe veheti.

Néhány szignifikáns szempont tisztázása után — az ártatlanság vagy a rászorultság nem jogcím a másik testének igénybevételére, az önkéntesség föltétele, a következmények ismeretének szükségessége, a körülmények vagy az ismeretek megváltozása módosíthatja a korábban vállalt döntés kötelezettségét³² — Kis János meghúzza azt az időbeli határt, ameddig a terhesség vállalásával kapcsolatosan az anyának kell lehetőséget kapnia a végleges döntés meghozatalára: ez a határ pedig a magzat életképessé válása. Ezután a nő önrendelkezésének korábbi prioritása háttérbe szorul a magzattal szembeni érdekeinek mérlegelése során.³³

A gondolatmenet sarkalatos pontja ezek után a jog alanyaként föllépő *erkölcsi személy* fogalmának meghatározása lesz, hiszen kötelezettségekről csak a másik fél érdekeinek és követeléseinek alapján lehet beszélni, ezek pedig csak a jog alanyához rendelhetők hozzá. Az utilitarista argumentáció értelmében „kötelességteljesítés haszonélvezői olyan lények lehetnek, melyek legalább elemi különbséget képesek tenni kellemes és kellemetlen között. Olyan lények, melyek az ingerhatásokra nem automatikus reflexszel válaszolnak, hanem érzékelik az ingert, fájdalmat vagy örömet éreznek, és ezekhez a mentális állapotokhoz igazítják a viselkedésüket.”³⁴ Következésképpen egy lény *érdekének* definícióját úgy lehet megadni, mint „mindannak elérése, ami neki jó, és mindannak elkerülése, ami neki rossz; továbbá mindaz, ami a neki jó dolgok elérésében, illetve a neki rossz dolgok elkerülésében a segítségére van”.³⁵ Az etikai elemzés itt érkezik el a *jogok* territóriumához, hiszen csak olyan létezőknek a nevében lehet értelmesen követeléssel föllépni, akiknek érdekek tulajdoníthatók: „Joga olyan lénynek lehet, amelyről értelmesen állítható, hogy érdeke van. Hogy egy lénynek jogokat lehessen tulajdonítani, annak szükséges föltétele, hogy a szóban forgó lény érző legyen.”³⁶ A magzat jogalanyiségának kérdésében mármost döntő jelentőségű lesz az *erkölcsi személy* definíciója:

„Erkölcsi személy az a lény, aki

- megkülönbözteti magát mint időben folyamatos — múlttal és jövővel rendelkező
- Én-t mindenkori állapotaitól;

³² Kis 1992, 73–94. o.

³³ Uo., 95. o.

³⁴ Uo., 104. o.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo., 105. o.

– elgondolja Én-jének jövőbeni helyzeteit, és ezekkel kapcsolatos vágyakat és kívánságokat alkot;

— elgondolása van élete egészéről, kívánságai együttesét ennek az átfogó elgondolásnak rendeli alá;

— nem csupán kíván vagy nem kíván dolgokat, de kívánságait helyesli vagy nem helyesli — képes kritikai módon viszonyulni hozzájuk, fölülbírálni, módosítani őket;

— nemcsak kívánságaihoz képes kritikai módon viszonyulni, hanem azokhoz az erkölcsi elvekhez, társadalmi előírásokhoz és értékekhez, valamint a gyakorlati okosság azon szabályaihoz is, melyeknek mércéjét vágyaira és kívánságaira alkalmazza;

— nemcsak önmagával képes megvitatni, hogy mi jó és mi rossz, mi helyes és mi helytelen, mi célszerű és mi célszerűtlen; embertársaival is képes vitát folytatni kívánságainak, életfelfogásának, cselekedetének, jellemének erkölcsi megítéléséről, miként azokról az elvekről és szabályokról is, melyeken az ítéletek nyugszanak; képes igazolást követelni az érdekeit sértő bánásmódokra és az erkölcsi érzékét sértő magatartásokra, képes megvédeni viselkedését, ha tőle magától követelnek igazolást;

— képes kívánságainak kritikai mérlegelése és (vagy) másokkal való megvitatása alapján cselekvési indokokat megállapítani és ezen indokoknak megfelelően cselekedni, képes gátlás alá helyezni cselekvési indítékokat, melyeket önmagukban vagy következményeik miatt nem helyesel;

— képes időben és térben távoli cselekvésekből felépülő, célszerű cselekedetek elvégzésére.”³⁷

Megmutatkozik, hogy az erkölcsi személy, a fent idézett definíció alapján mondhatni küszöbfogalom: valaki vagy teljesíti az előírt empirikus föltételeket, vagy nem, s ennek alapján személynek vagy nem-személynek minősül. Továbbá csak a személy képessége az *emberi méltóság* minősége, csak azokhoz az egyénekhez rendelhető hozzá, akik képesek a többi személlyel *morális közösséget* alkotni, mely valamennyi tagját személyként kezeli. Kis János szerint az egyén méltósága szempontjából csak személystátusa releváns; ezen túlmenően az egyes individuális tulajdonságok eltérő mértékei nem számítanak — megteremtve ezáltal annak lehetőségét, hogy a morál az egyes embereket mint egyenlő méltósággal rendelkező személyeket kezelje.³⁸ Mindebből az élethez való jog tisztán utilitarista alapokon történő igazolásának részleges elutasítása következik, ahol szó szerinti említés történik az életben meg tapasztalható jó és rossz dolgok „költség—haszon mérlegéről”, aminél az elképzeléseit a jövőben megvalósító, önmagát

³⁷ Uo., 109—110. o.

³⁸ Uo., 111. o.

a jövőben is fennmaradó *én*ként azonosító személy élethez való joga alapvetőbbnek bizonyul.³⁹ Ez jelenti az erkölcsi személy jogalanyiságát.

A magzat jogalanyiségének kérdéskörét vizsgálva, Kis János számára, aki a fönt ismertetett érvelésmenetben ennek szükségszerű föltételeként a morális személy-státust teszi meg, nem lehet elégséges a potencialitással érvelni. Az aktuális személyekkel szemben még az újszülött is függő jogi helyzetben van, azaz potenciális lehetősége arra, hogy a későbbiekben személylé váljon, nem elégséges indok arra, hogy hozzárendeljük az aktuális személy érdekeit és jogait. Az újszülöttet az tünteti ki a szintúgy potenciális személyként figyelembe vehető magzattal szemben, hogy aktív erőfeszítéseket tesz személylé válása érdekében, önteremtésén keresztül a morális közösség tagjaként értékelhető, így kiterjeszthető rá az élethez való jog.⁴⁰

A magzat potenciális személy voltából önmagában tehát nem következik az élethez, a megszületéshez való joga. A terhesség első trimeszterében nem képes a legelemibb érzetek megkülönböztetésére sem, a központi idegrendszer fejlődése csak az utolsó három hónapban teszi ezt bizonyosan lehetővé. Az érdekek elismerésének föltételeként meghatározott öröm- és fájdalomérzetek megjelenése valamikor a második trimeszter szakaszában történik, de — éppúgy mint az élet kezdete vagy a halál jelenségeinek esetében — nem pontszerű eseményként, hanem folyamatos jelleggel. Az agyműködés első, műszeresen észlelhető jelzései a 12. gesztációs hét körül jelennek meg. A magzat a második három hónapban tehát valamikor képessé válik az elemi érzékelésre, így a második trimesztert ebből a szempontból határsáv-jellegűnek foghatjuk föl: amit az orvostudomány mai állása szerint bizonyosan elmondhatunk tehát, az az, hogy a magzat az első trimeszter lezárultáig bizonyosan nem, a harmadik trimeszterben viszont már bizonyosan érez.

A hozzávetőlegesen három hónaposnál fiatalabb magzat esetében tehát nem beszélhetünk valós érdekekről, a potencialitás érve ekkor *minimális erkölcsi védettség*⁴¹ jelenthet csak a számára, vagyis ésszerű okok nélkül nem szabad megölni — amivel szemben az anya lelkiismereti szabadsága, önrendelkezési joga a teste fölött erősebbnek bizonyul. S bár az ennél idősebb magzatnak sem tulajdoníthatunk élethez való jogot — hiszen ezt Kis János az erkölcsi személy státusának föltételéhez köti —, bár az érett magzat sem kezelhető jogalanyként, hátrányos megkülönböztetése így tehát tulajdonképpen nem lehet diszkriminatív; mégis nyomós érvek szólhatnak amellett, hogy

³⁹ Uo., 114. o.

⁴⁰ Uo., 127—132. o.

⁴¹ Uo., 139. o.

életét (az újszülötthöz hasonlóan) törvényesen védeni kell. A hat hónapnál idősebb magzat már önmagában is életképes, indokolt tehát az — esetleg koraszülöttként világra jövő újszülöttekkel megegyezően — élete megszakítását tiltani, az anya önrendelkezésének elsőbbségét megszüntetni. A magzat élethez való joga mellett érvelő szempontok irrelevanciája⁴² miatt az agyműködés megindulásától az életképesség eléréséig tartó második trimeszterben a döntés nem hozható meg egyértelműen.⁴³

Végezetül így tehát megadható lesz az abortusz etikai és jogi definíciója: „A magzat nem jogalany, nem személy, jogi értelemben nem ember. Ezért az abortusz nem egy ember életét oltja ki, hanem egy olyan lényét, melynek valamennyi (az idő múlásával egyre növekvő) esélye van rá, hogy egy bizonyos emberré váljék. Nem a már adott emberi személyt öli meg, hanem elébe vág a személy létrejöttének. A művelet jogi értelemben nem emberölés, hanem magzatelhajtás.”⁴⁴

A Kis János által fölvázolt etikai paradigma egyfelől hipotetikus példáinak analógiákra építő, egy szinte *a priori*ként föltételezett „ép erkölcsi érzékre”,⁴⁵ morális intuíciókra hivatkozó módszertana felől lehet kritizálható. Bár a kortárs morálfilozófiai irodalomban a kazuisztikus metodika ezen formája bevettnek mondható,⁴⁶ az analógiás eszközzel nyert alapfogalmak és kategóriahatárok könnyen ingataggá válhatnak, ha maga az analógia megkérdőjelezhető. Kérdéses például, hogy az egészséges ember szervezetéhez önkényesen hozzákapcsolt vesebeteg analógiájára kell-e a terhesség jelenségét elképzelni,⁴⁷ vagy pedig más előfeltételezések is alkalmazhatók. Az önkéntesség alapelve sem zárja ki szükségszerűen, hogy a terhességet természetes kapcsolatként, s ne a saját test fölötti rendelkezés alapvető jogának kényszerű megsértéseként fogjuk föl.⁴⁸ Még inkább kérdésesnek tűnnek azok az argumentációs példák,⁴⁹ amelyekkel a szerző a körülmények megváltozásának, illetőleg a bizonytalanságnak és a felelősségnek a problémakörét tárgyalja. A szankcionális jogi szabályozás elutasítása vitathatatlan,⁵⁰ azonban a szexualitás és a teherbe esés felelősségének

⁴² Uo., 144—146. o.

⁴³ Uo., 143. o.

⁴⁴ Uo., 175. o.

⁴⁵ Lásd pl. Kis 1992, 164. o.

⁴⁶ Vö. Pieper 1991, 190—191. o.

⁴⁷ Vö. Endreffy Zoltán: „Az abortuszról”, *BUKSZ* 1992/4.

⁴⁸ Lásd Francis Beckwith: „A testünkhöz fűződő személyes jogaink, az abortusz és a hegedűművész „kikapcsolása””, *Mérleg* 1992/3, 260—271. o.

⁴⁹ Kis 1992, 82—94. o.

⁵⁰ Uo., 93. o.

hivatkozott, az önkéntesség elvét alátámasztani igyekvő példái szinte végletesek, s hasonlóan sarkított a szociális hátrányok szerepének plasztikus ábrázolása is.⁵¹ Ez utóbbi oly mértékben hangsúlyozódik, hogy a várhatóan szélsőségesen rossz szociális helyzet, ami „kizárja az elfogadható élet esélyét” a nagymértékű testi vagy szellemi fogyatékosághoz hasonlóan, valósággal a magzat azon érdekeként értékelődik, hogy ne szülessen meg.⁵² Végso soron az élet minőségének kérdéséről van itt szó: a világgal való „redukált viszony” kizárja az önálló személlyé válást, ami „nyilvánvalóan lehetetlenné teszi a minimálisan örömteli életet is”.⁵³ Mindezt azokban az esetekben, amikor nagy valószínűséggel megállapítható, hogy a magzat öröklött vagy intrauterin ártalomban szenved, az abortuszhatárt ki kell tolni a második trimeszter végéig, azaz a magzat életképessé válásáig, eldöntve ezzel a második gesztációs szakasz határsáv-jellegéből adódó konfliktust.⁵⁴ A hatályba lépett törvény ebben a vonatkozásban lényegében a fönti javaslattal összhangban rendelkezik.⁵⁵

Ezzel kapcsolatban elsősorban az tűnik problematikusnak, hogy mi indokolja a genetikai vagy intrauterin károsodásban szenvedő magzat státusának megkülönböztetését az ép magzattal szemben, ami maga után vonja a szakaszhatár elcsúsztatását.^{56a} Egyfelől ugyanis kérdéses lehet — de mindenképpen a fogyatékosággal való élet *antropológiai minőségének* negatív megítélésével jár — a magzat helyett való hipotetikus döntés, „hogy ha megszületne és ítélőképes személlyé fejlődne, mit tartana jobbnak: azt-e, hogy van, vagy azt, ha világra se jött volna”.^{56b} Mindenesetre a megszületés melletti állásfoglalás kategorikus kizárása ezekben az esetekben, a szokásjog-szokássetika párhuzamában érvényesülve, olyan társadalmi és morális beállítódást hordoz magában, ami általában eleve terhesnek, elkerülendőnek látja a fogyatékos létet, megvonva attól az individuális különbségek lehetőségét. Másfelől, amennyiben az utilitarista társadalomelv szellemében tesz különbséget, akkor érvelése következtében fölvállalja (a szakaszhatár 24. hétig történő kitolásával) azt, hogy a beavatkozás során már bizonyosan fájdalmat érzékelő, ennek elkerülésével szembeni érdekét kifejezve sok esetben aktív elemi menekülési reakciókat is mutató⁵⁷ magzat

⁵¹ Uo., 92—93. o.

⁵² Uo., 169. o.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Uo., 182. o.

⁵⁵ *Magyar Közlöny* 1992/132, 4706. o.

^{56a} Vö. Kovács József: „A művi abortusz a bioetika szemszögéből”, in Sándor 1992, 99—101. o.

⁵⁶ Kis 1992, 168—169. o.

⁵⁷ Uo., 131. o.: „Az újszülött saját erőfeszítései révén válik erkölcsi személlyé, s a személlyé

életét az életképesség kezdetének küszöbén csak azért meg lehet szakítani, élete erkölcsi védettségének minimumát tőle csak azért meg lehet vonni, mert ellenkező esetben fogyatékosnak születne meg. Ugyanígy nem érthető, miért vonjuk meg a fogyatékos létformától a morális közösség elengedhetetlennek jellemzett interakcióit, a személyiség-fejlődés interiorizációs és identifikációs folyamatait.⁵⁸ Harmadsorban igen kritikusnak tűnik a különbségtétel aspektusából a *valószínűség* kérdése. Kis János érvmenetében ugyan a még nem érzőképes, a már érzőképes, de nem életképes, valamint az életképes magzati stádiumok tagolásából következő morális különbségek megengedik az abortuszt a kérdéses sávként leírt második trimeszterben, ebben a vonatkozásban tehát nem föltétlenül szignifikáns a szakaszhatár kiterjesztésének eredményeként jelentkező különbség.⁵⁹ A törvényben (6§, 3. bekezdés) megjelenő 50%-os rizikószint értelmében azonban statisztikailag akár az esetek felében előfordulhat, hogy ép magzat veszti el életét; ez még akkor is igazolhatatlannak tűnne, ha elismernénk az ép és a fogyatékos magzat megkülönböztetésének jogosságát.⁶⁰ Kis János igen konzekvens ebben a tekintetben, amikor a koncepciója lehetséges következményeit tárgyalva arról beszél, hogy csak az élet minimális erkölcsi védettsége — érző lényeket erkölcsileg méltányolható indokok hiányában nem szabad megölni — biztosítja, hogy ne tartsuk megengedhetőnek olyan emberi lények megölését, akik a jogalanyiség alapjául szolgáló személystátust elvesztették, illetőleg azt soha nem érhetik el: „Az sem méltányolható indok, hogy

váláshoz jelen idejű érdeke fűződik. Érdekében áll, hogy ne akadályozzák megfosztás vagy erőszakos beavatkozás által a személyiségének kifejlődését szolgáló tevékenységekben. Az újszülött megölése a személyfejlődést félbeszakító beavatkozások legdrasztikusabbika.”

⁵⁸ Uo., 132. o.

⁵⁹ Uo., 182. o.

⁶⁰ Hogy „az egészségesen születés jogának” érve mögött milyen erősen ott bújnak a társadalmi szintű megfontolások, azt jól mutatja a genetikai tanácsadás és a prenatális diagnosztika, mint a szelektív abortusz eszköze körül kialakult vita. Miközben hangsúlyozódik a szülők döntéshozó joga, vizsgálatok azt mutatják, hogy a diagnózis hatására krízishelyzetbe kerülő szülők az esetek döntő többségében az orvos javaslata szerint döntenek, akit gyakran eugenikai vagy akár népgazdasági szempontok vezetnek. Vö. Czeizel Endre: *Egy orvosgenetikai etikai gondjai*, Budapest 1983, 99—126. o.; uő.: *Jövőnk titkai*, Budapest 1984, 70—91. o.; uő.: *Az érték bennünk van*, Budapest 1984, 180—201. o.; uő.: „Az élet él és élni akar”. *Egészséget mindenkinek*, Budapest 1987, 158—190. o.; Walter Thimm—Petra Dürkop—Susanne Ruf: „Ethische Überlegungen zu humangenetischer Beratung und pränataler Diagnostik”, *Geistige Behinderung* 1990/4; Günter Altner: „Die Diskriminierung durch Gendiagnose und Gentechnik”, *Geistige Behinderung* 1990/4.

gondozásuk pénzbe kerül, ha a rájuk fordított anyagi eszközökért nem verseng valamilyen nagyon súlyos érdek. A társadalom rendes körülmények között meg tudja engedni magának, hogy ezeket a szerencsétlen lényeket eltartsa: ezért elpusztításuk nem lehet jogos” — írja.⁶¹

Végül úgy látszik, a meggondolások leginkább kritikus pontja éppen az axióma, a fölvázolt etikai struktúra alapjául szolgáló *személyfogalom* és a jogalanyiség státusának ehhez történő kötése. A személy és az ember fogalmának szétválasztásával a folytonosság mondhatni érvényét veszti,⁶² a *homo sapiens* fajához való irreleváns genetikai hozzátartozással szemben a személy-minőség meghatározott kritériumainak való megfelelés alapján rendelkezhet az egyedhez a kérdéses alapjogok. Nem beszélve arról, hogy a személy fönti definíciójában megadott pozitív föltételek — éntudat, jövőkép, kommunikációs és egyéb pszichológiai képességek — bizonyos szempontból esetlegesnek tekinthetők, Kis János terminológiájában a személy fogalma gyakran a *személyiség* szinonimájaként szerepel.⁶³ A személyiség pedig minden emberi individuumhoz attributumként tartozik, kérdés tehát, hogy az egyes pregnáns személyiségfaktorok kvantitatív teljesülését megkövetelő személyfogalom kategóriáinak esetében miknek alapján kerül a küszöbhatár az éppen megkívánt szintre.

Érvelése szerint a személy fogalmához megkívánt pszichológiai tulajdonságok mind „azzal a képességünkkel függenek össze, hogy magatartásunk elszakadjon az érzékek által közvetített benyomások, valamint a fiziológiai szükségletek közvetlen impulzusaitól”.⁶⁴ A meghatározás mögött a gehleni antropológia alapfogalmai — tehermentesítés, hiátus a specifikus környezethez nem kötődő, világra nyitott ember cselekvése és a túltengő impulzusok között, a világgal való kommunikatív, tevékeny viszonyból származó ön-érzet, önállósulás a szituációtól — bújnak meg. Gehlen szerint azonban a sajátos emberi konstelláció oka nem az intelligenciában keresendő, hanem az már „anatómiailag, szenzomotorosan, s mint most látjuk, érzékfiziológiailag jelen van”.⁶⁵ Döntő lehet tehát a személy küszöbfogalmának keresése helyett a morális közösség szerepét hangsúlyozni, s akár a Spaemann által tett ellenvetés elfogadhatóságát is megfontolni: „Egyetlen ember sem tanulná meg a személylét kifejezési formáit, ha nem személyként, hanem — feltételes reflexek kialakításával — beidomítandó élőlényként bánnak vele. Az ember személy-volta tehát lényegi alkatához (*Wesensverfassung*)

⁶¹ Kis 1992, 187. o.

⁶² Lásd Endreffy 1992, 427. o.

⁶³ Pl. Kis 1992, 131. o.

⁶⁴ Uo., 109. o.

⁶⁵ Arnold Gehlen: *Az ember természete és helye a világban*, Budapest 1976, 217. o.

tartozik, és nem — az emberléttől eltérőleg — lassanként megszerzett tulajdonság. Mivel a homo sapiens faj normális egyedei bizonyos tulajdonságaik révén személyként ismertetik meg magukat, ezért személynek kell tekintenünk e faj összes egyedeit, azokat is, akik önmaguk ilyen megismertetésére ténylegesen még nem, már nem vagy egyáltalán nem képesek.”⁶⁶

IV.

Tovább lépve a bioetikai problémák⁶⁷ utilitarista megközelítéseinek vizsgálatában, azt láthatjuk, hogy az előző fejezetekben tárgyalt érvelési elemek továbbvihetők az *euthanázia* (súlyos betegek halálának orvosi eszközökkel történő elősegítése), vagy a *terathanázia* (ennek a fejlődési rendellenességekkel született csecsemők esetében való alkalmazása) kérdésköreiben is. Mindkét esetben fontos a különbséget megtennünk az euthanázia alkalmazásának *aktív* — pozitív vagy direkt — és *passzív* — negatív vagy indirekt — formája között.⁶⁸ Utóbbi jelenti a meghalás folyamatába történő be nem avatkozást, azaz lemondást meghatározott, az életet meghosszabbító műtéti eljárások és műszeres eszközök bevetéséről; az előbbi esetében pedig az életet közvetlen beavatkozással, például halálos dózist tartalmazó injekció beadásával szüntetik meg. Mindkét esetben az áll a cselekvés vagy nem-cselekvés háttérében, hogy a haldoklás végső stádiumába jutott,⁶⁹ gyógyíthatatlan páciens megmentsék a hiábavaló szenvedéstől vagy az értelmetlennek ítélt létezésétől. Meg kell különböztetnünk másfelől az euthanázia önkéntes formáját, amikor a végstádiumba került beteg maga kéri életének megrövidítését vagy lemond az azt meghosszabbító orvosi eszközökről, annak nem-önkéntes formájától, nevezetesen azoktól az esetektől, amikor az eszméletüket irreverzibilisen elvesztett vagy eleve nem-döntésképes pácienseknél alkalmazzák, ahol a beteg föltételezett érdekének alapján, gyakorta egyfajta utilitárius színezetű költség-haszon (itt talán helyesebben: kockázat-előny) arányosság mérlegelése után az orvosok vagy a hozzátartozók viselik a döntés felelősségét.

⁶⁶ Robert Spaemann: „Személy-e minden ember?” *Mérleg* 1990/3, 266. o.

⁶⁷ Újabb terminológiában orvosi filozófiáról is beszélnek, vö. Erdős István: „Új diszciplína Amerikában: az orvosi filozófia”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3—4.

⁶⁸ Vö. Blasszauer Béla (szerk.): *A jó halál (Euthanázia)*, Budapest 1984, 119—180. o.; Polcz Alain: *A halál iskolája*, Budapest 1989, 157—187. o.; James Rachels: „Aktive und passive Sterbehilfe”, in Hans-Martin Sass (Hg.): *Medizin und Ethik*, Stuttgart 1989.

⁶⁹ Vö. Elisabeth Kübler-Ross: *A halál és a hozzá vezető út*, Budapest 1988.

Az 1992-ben a Nemzetközi Orvosetikai Társaság elnökének megválasztott⁷⁰ Peter Singer számára a modern medicina exponenciális fejlődésének eredményeként jelentkező, egyre szélsőségesebb formákban föllépő esetek vonatkozásában a megoldást egy olyan gyakorlati etikai bázis megteremtése jelentheti, amely megfelel mind az etika kantianus racionalizálása, mind a modern utilitarizmus támasztotta igényeknek,⁷¹ s amelyet ő *preferencia-utilitarizmus*nak nevez, a 2. pontban tárgyalt formáknak megfelelően.⁷² Nem térhetünk ki most arra a demonstrációkkal és publicisztikai csatározásokkal járó, társadalmi méretű botrányra, ami 1989. nyarán Németországban alakult ki Singer tézisei körül,⁷³ s amelyben fasizmussal vádolták az ausztrál morálfilozófust, nézeteit a nemzetiszocialista rezsim „euthanázia-akcióit” legitimizáló, szociáldarwinista ideológiák⁷⁴ érveivel hasonlítva.

Singer érvelésmenetének premisszájaként az egyenlőség jelentkezik erkölcsi alapelveként, egyes cselekedetek morális szempontú mérlegelésénél az érintettek érdekeinek egyenlő figyelembevétele kell hogy megtörténjen, a többi érdekelt irrelevánsnak tekintett tulajdonságaitól — például bőrszín, nem, faj — függetlenül. Ezzel nem csupán a rasszizmus és a szexizmus, hanem a *speciesizmus* kategóriái is relativizálódnak, a fajhoz való tisztán kromoszomális hovatartozás nem biztosíthat előnyöket a faj egyedei számára, ha érdekeik súlyosabb érdekekkel ütköznek, mint ahogyan az a legkritikusabb probléma, a súlyos fejlődési rendellenességekkel született csecsemők terathanáziája esetében fennáll. Singer számára a *személy* státusa az, ami itt egyedül

⁷⁰ *Orvosi Hetilap* 1993/12.

⁷¹ Singer 1984, 18—25. o.

⁷² Uo., 112. o.

⁷³ Lásd erről pl. Ursula Wolf: „Philosophie und Öffentlichkeit — Anmerkungen zur Euthanasie-debatte”, in Rainer Hegselmann—Reinhard Merkel (Hg.): *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt 1991.; Reinhard Merkel: „Der Streit um Leben und Tod”, *Die Zeit* 1989. június 23; Georg Theunissen: „Zur ‚Neuen Behindertenfeindlichkeit‘ in der Bundesrepublik Deutschland”, *Geistige Behinderung* 1989/4; Zászkaliczky Péter: „A gyógypedagógia etikai problémáiról — a Peter Singer vita tükrében”, *Gyógypedagógiai Szemle* 1992/2.

⁷⁴ Vö. Karl Binding — Alfred Hoche: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form*, Leipzig 1920; Ernst Klee: „Euthanasie” im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens”, Frankfurt 1985; uő. (Hg.): *Dokumente zur „Euthanasie”*, Frankfurt 1985; uő.: *Was sie taten — Was sie wurden. Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- oder Judenmord*, Frankfurt 1986; Wolfgang Jantzen: „Behinderte im Faschismus”, in Martin Rudnick (Hg.): *Aussondern — Sterilisieren — Liquidieren. Die Verfolgung Behinderter im Nationalsozialismus*, Berlin 1990.

értékelhető minőségként jelentkeznek: „El kell utasítanunk a tanítást, ami saját fajunk tagjainak életét más fajok tagjainak élete fölé emeli. Más fajok némely tagjai személyek, saját fajunk némely tagjai pedig nem azok. Semmilyen objektív megítélés nem értékelheti többre fajunk azon tagjainak életét, akik nem személyek, olyan más fajok tagjainak életénél, akik viszont azok. Ellenkezőleg: mint láttuk, nyomós okunk van rá, hogy a személyek életét a nem-személyek élete fölé emeljük. Ezek szerint egy csimpánz megölése rosszabb lehet egy súlyosan szellemi fogyatékos ember megölésénél, aki nem nevezhető személynek.”⁷⁵

A főnti konklúzióhoz eljutni Singer is csak úgy tud, ha előtte fontos megszorításokat tesz az élethez való jog vonatkozásában. El kell hogy utasítsa az emberi élet „szentségének” a zsidó-keresztény tradícióban elfoglalt központi tanítását, sőt ezt hovatovább olyan káros tabunak kell hogy tekintse, melynek a pluralista polgári demokratikus társadalmak számára tarthatatlan következményei vannak, s melyet ezért föl kell hogy váltson egy minden ideológiai és világnézeti leterheltségtől mentes, racionális-empirista alapokra építkező etikai keretelmélet.⁷⁶ Ugyanígy át kell értékelnie az öléssel szembeni univerzális érvényű tiltást is, s azt bizonyos esetekben megengedhetőnek, szélsőségesen extrém szituációkban egyenesen morálisnak kell hogy tartsa.⁷⁷ A mérlegelés szintjét a szenvedés-öröm képességének utilitarista kritériumai közé feszíti ki, következésképpen az élethez való jog⁷⁸ az önmagát az időben létező entitásként értékelni képes személy státusából következően, a továbbélni-akarás képességén nyugszik.

A singeri személy-konceptió központi kategóriáit olyan főbb *személyiségfaktorok* jelölik ki, mint a racionalitás, az autonómia, az öntudat, vagy a jövőperspektíva.⁷⁹ Ezen definíció egyfelől az ember J. Fletcher által megadott „antropológiai profiljának” pozitív kritériumaira,⁸⁰ másfelől Tooley-nak a jogokat bizonyos vágyak és érdekek meglétéhez kötő jogetikai elméletére⁸¹ támaszkodik. Az ember, ennek megfelelően, Singer szerint sem születik személyként, azzá — zavartalan személyiségfejlődést föltételezve — csak

⁷⁵ Singer 1984, 134—135. o. Vö. még Christoph Anstötz: „Heilpädagogische Ethik auf der Basis des Präferenz-Utilitarismus”, *Behindertenpädagogik* 1988/4.

⁷⁶ Singer 1984, 108. o.

⁷⁷ Uo., 101—128. o.

⁷⁸ Vö. uo., 114. o.

⁷⁹ Uo., 106. o.

⁸⁰ Joseph Fletcher: „Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man”, *Hastings Center Report* 2 (1972). Lásd még Christoph Anstötz: *Ethik und Behinderung. Ein Beitrag zur Ethik der Sonderpädagogik aus empirisch-rationaler Perspektive*, Berlin 1990, 78—83. o.

⁸¹ Michael Tooley: „Abortion and Infanticide”, *Philosophy and Public Affairs* 2 (1972).

körülbelül az első életév alatt válik, így aztán az élethez való jog az önmagát jövővel rendelkező lénynek látni szükségképpen nem képes újszülötthöz sem rendelhető hozzá, hiszen életének esetleges kioltása nem ütközik semmiféle érdekebe, a továbbélés vonatkozásában fönnálló kifejezett akaratba. Mindemiatt — ahogyan azt Kuhse is vallja⁸² — bár biológiai szempontból az emberi fajhoz tartozik, mégsem érvényesek rá a személy védelmét alanyi jogon biztosító törvények rendelkezései. Szükséges esetben így megölése, akár orvosi kísérletekre való fölhasználása is megengedhető, egészen addig a pontig, amíg az említett klasszifikáció speciális ismertetőjegyeinek értelmében a személy státusa nem lesz hozzárendelhető.

Singer számára a racionális megalapozhatóság bázisán és a szinte empirikus ellenőrizhetőségen túlmenően egyféle tiszta aktus-utilitarista szempontú mérlegelésről van szó, amikor mellett érvel, hogy a „totális nézőpont” szerint az örömnök és a fájdalomnak a világban kialakuló *summájára* megy ki végső soron a játék.⁸³ (Kis Jánosnál azt láthattuk, hogy egyértelműen elutasítja a már megszületett csecsemők eventuais megölhetőségét,⁸⁴ bár a súlyos fogyatékoságokkal a világra jövő gyermekek életben tartásának problémáját nem veti föl illetve azt rendszerén belül immanensen nem igazolja.⁸⁵) A klasszikus utilitarizmus szemszögéből tehát indokolható, sőt morálisan akár kötelező érvényű is lehet a súlyosan fogyatékos emberek megölése, hiszen szenvedésük növeli a fájdalom summáját a világban, amit csak „az euthanázia aktusával lehetséges csökkenteni”.⁸⁶ Továbbmenve, a preferencia-utilitarizmus aspektusából, ugyanez a személyek és nem-személyek megkülönböztetésének alappozíciójából válik esetenként igazolhatóvá.

A személy mint jogalany premisszájának már az abortusz kapcsán tárgyalt kérdéseségén túlmenően Singer gondolatmenete akkor válik labilissá, amikor általános tételein túllépve kazuisztikát kísérel meg alkalmazni, azaz vagy fiktív eseteket konstruál érvei alátámasztásának érdekében, vagy az orvosetikai irodalom sokat hivatkozott, híres eseteivel próbálja meg argumentációjának helyességét illusztrálni. Az orvostudomány fejlődési trendjeinek következtében pedig valóban egyre nő a szélsőséges formában megfogalmazódó kérdések száma, hiszen a műszerezettség és az operációs eljárások

⁸² Lásd Helga Kuhse—Peter Singer: *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford 1985; Helga Kuhse: „Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind”, in Hegselmann — Merkel 1991.

⁸³ Singer 1984, 119. o.

⁸⁴ Kis 1992, 185. o.

⁸⁵ Uo., 187. o.

⁸⁶ Singer 1984, 121. o.

rohamos fejlődésével egyre súlyosabb esetek lesznek életben tarthatók, óriási technikai apparátust és műtėti beavatkozások sorozatát igényelve, míg ezzel ellentétes folyamatként számos országban hallgatólagos gyakorlattá vált, hogy minden eszközök megtagadásával, passzív euthanáziát alkalmazva az orvosok hagyják a nélkülük életképtelen csecsemőket meghalni. Singer számára „az a kérdés, hogy ha szabad hagyni, hogy az ilyen gyermekek meghaljanak, akkor miért nem szabad őket megölni?”.⁸⁷ Tisztán a gyermekek szempontjából a passzív euthanázia jelentette többszenvedés elkerülése szól az aktív forma választása mellett, ahol még a téves orvosi diagnózisból eredő döntések után helytelenül alkalmazott euthanáziákat is vállalni kell, hiszen az ebből fakadó „szükségtelen halálesetek csekély számával szemben, melyek az euthanázia legalizálásából erednek, a nyomorúságos szenvedésnek azt a hatalmas summáját kell szembeállítanunk, amit a valóban halálra ítélt páciensek szenvednének el, ha az euthanáziát nem engedélyoznánk”.⁸⁸ Erre az élethez való jognak a nem-személynek minősülő fogyatékos újszülöttektől való megvonása már egyébként is kielégítő legitimációs alapot szolgáltat, hiszen a sérült csecsemők nem rendelkeznek a racionalitás, az autonómia vagy az öntudat minőségeivel, „megölésük ezért nem hozható egy szintre normális emberi lények megölésével”.⁸⁹ Továbbá: „A dolog magva persze világos: egy fogyatékos csecsemő megölése morális szempontból nem egyenértékű egy személy megölésével. Nagyon gyakran egyáltalán semmiféle igazságtalanságot nem jelent.”⁹⁰

Tovább relativizálható a helyzet, ha az utilitarista elvek értelmében a többi érintettet is bevonjuk a cselekvés konzekvenciáinak mérlegelésébe, ami után olyan preferencia-sorrendiség alakulhat ki, mely szerint a legjobb következményekkel a terhet jelentő gyermekek életének kioltása jár, hiszen „veszélyeztetik szüleik és még ezután születendő testvéreik boldogságát”.⁹¹ Ez az a főnt említett pont, ahol Singer érvelése végképp csúsztatásokba torkollik. Egyfelől, miközben gondolatmenetében végig szélsőségesen extrém, elviselhetetlen szenvedésekkel járó és nagyszámú orvosi eljárást igénylő esetekről beszél, addig kazuisztikája számára többek között a *spina bifida*, a Down-kór, a *hydrocephalus*, vagy akár a hemofília⁹² olyan precedensértékű kórkép, melyek esetében

⁸⁷ Uo., 201. o.

⁸⁸ Uo., 196. o.

⁸⁹ Uo., 179. o.

⁹⁰ Uo., 188. o.

⁹¹ Uo., 180. o.

⁹² „Tételezzük fel, hogy egy újszülött gyermeknél vérzékenységet diagnosztizálnak. A szülők, elrettenve attól a kilátástól, hogy gyermeküket ilyen feltételek mellett neveljék fel, nem akarják, hogy életben maradjon. Igazolható ebben az esetben az euthanázia? [...] Lehetséges, hogy az anya

az aktív ölés egyenesen az elfogadható legjobb cselekvésnek, szinte morális kötelességnek számít, nem beszélve arról, hogy az abortusztörvények általában engedik a prenatálisan teratológiai ártalmakban szenvedőnek diagnosztizált magzatok esetében a terhesség megszakítását, Singer morálfilozófiájában pedig nincsen releváns különbség a magzat és az újszülött státusa között. Ebből pedig az következik, hogy a számára egyenesen az *amniocentesis*-nél nagyobb hatékonysági fokkal végezhető *postnatalis* diagnózisok után meghozott döntés a legelfogadhatóbb a gyermek életben tartásának, vagy — annak fogyatékosága esetén — megölésének vonatkozásában.⁹³ Az orvosi és a gyógypedagógiai gyakorlat azonban azt mutatja, hogy igen könnyelmű a fenti szindrómák kategóriaértékű beállítása, azok csak egészen súlyos formáikban, járulékos vagy másodlagos sérülésekkel együttjárva jelentenek olyan mértékű szenvedésekkel járó és ezért komoly orvosi beavatkozások sorozatát igénylő életkilátásokat, amelyek általános szinten Singernél megjelennek. A *hydrocephalus* mesterséges ventillációval akár tünetmentessé tehető, a Down-kóros gyermekek eredményesen nevelhetők, esetükben tehát — nem is beszélve a vérzékenységről — nem indokolt a boldog élet kilátástalanságáról beszélni.

Másfelől látszik, hogy Singernek a szenvedéseknek kitett csecsemők irányában mutatott, utilitarista alapokon nyugvó részvéte mögött erősen ott bújik az a szempont, hogy a nem-egészségesen született gyermekek a többi érintett, akár a társadalom számára jelentenek terheket. Ez érvmenetének egyes helyein akár ökonómiai teherként is megjelenik, ami mindenképpen magyarázza a személye és etikája körül Németországban kialakult vita indulatait: „Ebben az esetben egy lényt anyja akarata ellenére tartottak életben, ráadásul több ezer dolláros költséggel, figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy soha nem lesz képes az önálló életvezetésre, a beszédre és a gondolkodásra,

két gyermeket tervezett. Ha az egyik meghal, míg ő még fogamzóképes korban van, helyette egy másikat szülhet. Tegyük tehát fel, hogy egy nő, aki két gyermeket akart, egy egészséges után egy hemofiliás gyermeket hoz a világra. A beteg gyermek jelentette terhek miatt le kellene mondania egy harmadik vállalásáról. Ha azonban a sérült gyermek meghalna, még egy gyermeke születhetne. Ugyanígy föltehetjük, hogy egy normális gyermek jobb kilátásokkal rendelkezik egy boldog életre, mint egy vérzékeny. Tehát amennyiben egy sérült gyermek halála egy másik, a boldog életre jobb kilátásokkal rendelkező gyermek születéséhez vezet, úgy a boldogság sum-mája nagyobb lesz, ha a fogyatékos csecsemőt megöljük. [...] Ha a hemofiliás gyermek megölése másokra nézve nem jár hátrányokkal, akkor a totális nézőpont szerint megölése helyesnek bizonyul.” Uo., 182—183. o., ahol Singer fontos megkülönböztetést tesz az utilitarizmus „föltételezett-exisztencia-verziója” és „totális-nézőpont-verziója” között.

⁹³ Uo., 184—188. o.

mint a normális emberek.”⁹⁴ Miközben tehát el kell kerülni az ideológiai párhuzamokat,⁹⁵ látni kell azok keletkezésének okait is: az „értéktelen élet” fogalma, az élethez való jog megtagadhatósága, az emberi lét kritériumokhoz kötése vagy az ölés aktív formájának igénylése mind ismerősnek tűnnek ötven évvel ezelőtről, abból az időszakból, amit Pilinszky „az emberiség botrányának” nevez, és amely visszatérésének megakadályozása Adorno szerint minden pedagógiai törekvés egyetlen közös célkitűzése lehet a nagykorúságra nevelt ember felelősségén keresztül.⁹⁶

Megmaradva a morálfilozófia szintjén, végezetül fölmerül egy etikai rendszer *konzekvenciáinak* megítélhetősége: a Jonas által képviselt felelősségelv alkalmazhatóságának kérdése. Ha megmaradunk Singer extrém eseteinél, akkor is kérdéses, szabad-e az aktív terathanázia gyakorlatát eszközként adni az orvos kezébe, akinek növekvő technikai lehetőségei jelentette hatalma mögött egyre nagyobb etikai vákuum jelentkezik azon normák relativizálódása miatt, melyek segítségével ura maradhatna saját szituációjának — akárha Goethe varázslóinasa, aki a szellemeket megidézni képes volt ugyan, de azok elszabadultak a keze alól, s többé nem engedelmeskedtek neki.⁹⁷ Kétséges, pontosan fölbecsülhető-e az ilyen típusú alkalmazott etikai szisztémák esetében az, hogy miközben új típusú gyakorlati problémákra keresnek racionálisan igazolható választ, miközben sokszor ingatag metafizikai alapokon álló végső tabuk ledöntésére tesznek kísérletet, mennyiben szolgálnak bázist alapvető társadalmi értékek és attitűdök megváltozásához, szélsőséges esetekben akár végzetesnek bizonyuló antropológiai elbizonytalanodáshoz. Számolva az antropológiák, köztük a humán szaktudományok antropológiái partikularitásának tényével,⁹⁸ ezek sokszor existen-

⁹⁴ Uo., 103. o.

⁹⁵ Lásd pl. Siegfried Jäger: „Der Singer-Diskurs sowie einige Bemerkungen zu seiner Funktion für die Stärkung rassistischer und rechtsextremer Diskurse”, in Siegfried Jäger — Jobst Paul: *Von Menschen und Schweinen. Der Singer-Diskurs und seine Funktion für den Neo-Rassismus*, Duisburg 1990; Ludger Weiß: „Fortschritt durch Vernichtung. Vorläufer und Hintergründe der neuen ‚Euthanasie-Debatte‘”, in Theo Bruns—Ulla Penselin—Udo Sierck (Hg.): *Tödliche Ethik. Beiträge gegen Eugenik und „Euthanasie“*, Hamburg 1990; Doris Weber: „Wer nicht passt, muss sterben. Gesundheit im Jahr 2000 und Techno-Faschismus”, *Geistige Behinderung* 1989/4; Peter Radtke: „Wir lassen nicht über uns diskutieren. Zur Lebensrechtdebatte behinderter Menschen”, *Geistige Behinderung* 1990/4.

⁹⁶ Vö. Theodor W. Adorno: „Erziehung nach Auschwitz”, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt 1969.

⁹⁷ Johann Wolfgang Goethe: „A bűvészinás”.

⁹⁸ Lásd Pethő Bertalan: „Emberkép és pszichiátria”, in *Pszichiátria és társadalmi ügy*, Budapest

ciális jelentősége nehezen tagadható, hiszen „minden antropológiai koncepció kijelentéseinek érvényessége azon mérhető, mennyire képes alapvető reflexiójának hatáskörébe marginális csoportokat is bevonni”.⁹⁹ Nehezen fölbecsülhető, milyen változást jelenthet a rehabilitációs szakmák legitimációja szempontjából a Singer képviselte etikai koncepció, s a mögötte a társadalmi tudat szintjén erőteljesen redukált formákban jelentkező, ideológiák veszélyeinek kitett, teljesítménycentrikus emberkép,¹⁰⁰ mely számára elkerülendőként, az emberi életre méltatlanként jelentkezik a nem-egészséges létforma, olyasvalamiként, aminek nincsen helye a problémák mind egyszerűbb és könnyebb megoldásait kereső modern társadalomban. Ennek az attitűdnek a fölerősítésében rejlenek az intrauterin diagnosztika veszélyei is, s ezért, hogy sok fogyatékos ember saját egzisztenciális veszélyeztetettségét érezte ki az ausztrál professzor tételeiből.

Singer vállalná a tévesen alkalmazott aktív euthanáziák eseteit annak érdekében, hogy azokban az extrém szituációkban, melyek nehézségét orvos és hozzátartozók számára egyaránt az jelenti, hogy nem megkerülhetők, esetükben nem lehetséges nem-dönteni, semmiképpen ne növelje a végletes szenvedést, ne a csecsemők fizessenek keserű árat az

1986, 103. o.

⁹⁹ Manfred Thalhammer: „Geistige Behinderung”, in Otto Speck — Manfred Thalhammer: *Die Rehabilitation der Geistigbehinderten. Ein Beitrag zur sozialen Integration*, München 1977, 16. o.

¹⁰⁰ Lásd ehhez pl. Dieter Fischer: „Menschenbilder in der Arbeit mit (geistig) behinderten Menschen. Versuch einer kritischen Standortbestimmung”, *Geistige Behinderung* 1989/4; Urs Haeblerlin: „Umwelt und Menschenwürde. Gedanken zur Bedrohung der Würde behinderter Menschen durch die Umwelt”, *Geistige Behinderung* 1990/4; Traugott Koch: „Das unbedingte Menschenrecht eines jeden Menschen. Eine Kritik von Peter Singers ‚Praktische Ethik’”, *Ethik in der Medizin* 1990/3; Ulrich Bleidick: „Die Behinderung im Menschenbild und hinderliche Menschenbilder in der Erziehung von Behinderten”, *Zeitschrift für Heilpädagogik* 1990/8.; Manfred Thalhammer: „‚Si vis vitam, para mortem’ (S. Freud). Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein”, *Zeitschrift für Heilpädagogik* 1990/8; Reinhard Löw: „Philosophische Aspekte der Behindertenproblematik”, *Geistige Behinderung* 1990/4; Gerhard Neuhäuser: „Aspekte der medizinischen Ethik. Von der Haltung des Arztes gegenüber Menschen mit geistiger Behinderung”, *Geistige Behinderung* 1990/4; Georg Theunissen: „Behindertenfeindlichkeit und Menschenbild”, *Zeitschrift für Heilpädagogik* 1990/8; Christoph Anstötz: „Rezeption der utilitaristischen Position Peter Singers in der aktuellen Literatur der (deutschsprachigen) Sonderpädagogik und ihrer Grenzgebiete, oder: Wie eine humane, lebensbejahende Ethik in eine ‚Tötungsethik’ verwandelt wurde”, in Hegselmann — Merkel 1991; Peter Heinrich: „‚Praktische Ethik’ von Peter Singer. Eine Herausforderung an sonderpädagogische Ethik und Anthropologie? Würzburg 1991.

ölés elutasításának tabujáért. Ezek azok az esetek, ahol nem látszik releváns különbség a passzív euthanázia speciális segítséget megtagadó, s így a meghalás folyamatába mesterségesen be nem avatkozó gyakorlata, s az aktív „halálhoz-segítés” között — sőt az utóbbi, mert lerövidíti az elviselhetetlen mértékű fájdalmat, egyenesen humánusabbnak tűnik. Számolni kell azonban azzal, hogy az élet aktív kioltásának tilalma nem borítható föl anélkül, hogy az orvos társadalmi szituációja radikálisan meg ne változna akkor, amikor föl vállalva egyféle kegyelemdöfést végrehajtó szerepet, szaktudása nyújtotta hatalmából eredően az emberi élet értékéről kell döntést hoznia. A Singer által megadott kategóriák határai ugyanis rögtön ingataggá válnak, amikor egyes gyermekek életéről kell dönten: a vérzékeny gyermek példája jól illusztrálja, meddig lehetséges elmenni az egyszer már relativizált határok elcsúsztatásában, ilyen részvételre tehát nem építhető föl etika. Egyetlen eset, ami rácsófol a korai kórisme által fölállított prognózisra, elegendő lehet ahhoz, hogy elutasítsunk minden általános klasszifikációt. Kétségtelen, hogy az ölés elutasításának végső tabujáért az életképtelen és gyötrelmes halálnak kitett gyermekek szenvednek meg. Ha azonban a gyógyításon és a fájdalom csillapításán túlmenően az orvos eszköztárába az ölés különböző technikái is bekerülnek, annak ára teljesen fölbecsülhetetlen.

Talán kegyetlennek hangzik Jonas konzekvens állásfoglalása ez ügyben, de mégis olyan pozíciót jelenthet, amivel a tévedések és visszaélések szörnyű veszélye kivédhető: meg kell fizetnünk a haldoklók szenvedésének árát azért, hogy a technológia hatalmának a következményeiért felelősséget vállaló attitűd, az ölés alkalmazásának elutasítása megmaradhasson végső tabuként. Hiszen „teljességgel beláthatatlan, hogy az ölésnek eszközként, bizonyos szükséghelyzetek befejezésére szolgáló, törvényesen előírt rutinszerű gyakorlatként való felhasználása, egészen élesen fogalmazva: önmagunknak az ölés gondolatához való progresszív és kumulatív hozzászoktatása milyen következményekkel járhat az ölés aktusával szembeni emberi beállítódás számára”.¹⁰¹

¹⁰¹ Hans Jonas: „Mitleid allein begründet keine Ethik”, *Die Zeit* 1989. augusztus 25.

RESÛMÉE

Verwendung utilitaristischer Argumentationselemente bei Problemen der modernen Bioethik

Mit der Entwicklung von diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten der Humanmedizin erreichte die moderne Wissenschaft eine Grenze, wo die anthropologische Frage nach der *conditio humana* von neuem formuliert werden muss. Bei manchen Problemen der medizinischen Ethik wie Abtreibung und Euthanasie wird in der zeitgenössischen moralphilosophischen Literatur des öfteren versucht, aufgrund utilitaristischer Grundpositionen oder durch Anwendung bestimmter utilitaristischer Argumentationselemente rational-empirische Kriterien des menschlichen Person-Status herauszuarbeiten, womit dann das individuelle Lebensrecht eines jeden Menschen in Konfliktsituationen abgesprochen werden kann, falls diese Kriterien nicht

erfüllt werden. Eingriffe wie Abtreibung oder Tötung schwerstbehinderter Neugeborenen werden also damit gerechtfertigt, daß in speziellen Fällen menschliche, d. h. biologisch-genetisch zur Gattung *homo sapiens* zählende Wesen die verlangten Grenzwerte des Person-Seins nicht vorzeigen können, ihnen deshalb also kein Recht zum Leben zugesprochen werden kann.

Der Artikel betrachtet die Problematik mit Bezug auf die Situation behinderter Menschen. Es zeigt sich, daß jede Grenzverschiebung bezüglich des Person-Status einen Effekt der „schiefen Bahn“ auslöst, demzufolge Rehabilitation sich nur als eine unumschränkte karitative Tätigkeit legitimieren lässt.

DOKUMENTUM

FILOZÓFIAI ÍRÁSOK

(Válogatás)

FRIEDRICH HÖLDERLIN

A szabadság törvényéről

A képzelőerőnek van egy természeti állapota. Ez az állapot hasonlít a képzeteknek az értelem által elrendezett anarchiájára, a hasonlóság így a törvény hiányára épül. Ha azonban a törvényt tekintjük, amelynek a rendezést végre kellene hajtania, akkor határozott különbségeket láthatunk.

A képzelőerő természeti állapotán a moralitás törvénynélküliségét, a törvényen a szabadság törvényét értem.

Ott a képzelőerőt önmagában és önmagáért, itt pedig a vágyakkal összefüggésben szemléljük.

A képzetek anarchiájában (amelyben a képzelőerő elméleti jelenséggént jelenik meg) a sokféleség egysége és az észlelések rendje lehetséges ugyan, de véletlenszerű.

A fantáziának ebben a természeti állapotában (amelyben a vágyakkal áll összefüggésben) a morális törvényszerűség lehetséges ugyan, de véletlenszerű.

Az empirikus vágyaknak van egy oldaluk, amely összhangban áll a természettel: ebben összefonódik szükségszerűség és szabadság, föltételes és föltétlen, érzéki és szent. Ez a természeti ártatlanság állapota, melyet az ösztön moralitásának is nevezhetnénk; a vele összhangban álló fantáziát pedig égi jelenségnek tekinthetjük.

De a természeti állapot, mint olyan, természeti okoktól is függ.

Pusztá szerencse, ha összhangban vagyunk vele.

Ha a szabadság törvénye — mely uralkodik a vágyakon és a fantázián — nem létezne, akkor sohasem jöhetne létre olyan szilárd állapot, mint amelyről az előbbieken beszéltünk. Vagy ha mégis létrejönne, saját erőnkől nem tudnánk fönntartani. Az ellentétes állapot éppúgy megvalósulhatna, s ezt nem tudnánk megakadályozni.

A szabadság törvénye azonban *parancsol*, és nincsen tekintettel a természet támogatására. A természet segítségünkre lehet vagy hátráltathat a szabadság gyakor-

lásában. A szabadság törvénye azonban inkább a természet ellenállására számít, mert egyébként nem *parancsolna*. Amikor először találkozunk a szabadság törvényével, úgy jelenik meg mint büntető. Erényeink mindannyian a gonosztól származnak. A moralitást tehát sohasem lehet rábízni a természetre. Ha a moralitás nem is szűnne meg moralitásnak lenni, azzal, hogy meghatározó alapja már nem a szabadságban, hanem a természetben lenne, akkor a legalitás — melyet természeti elvek alapján konstruálunk meg — bizonytalan lenne, a körülményektől és a kortól függne. Ha a természeti okokat másként határoznánk meg, akkor a legalitás [...]

Ítélet és lét

Az *ítélet*, a legszigorúbb és a legmagasabb értelemben, nem más, mint az intellektuális szemléletben szerves egységet alkotó szubjektum és objektum eredeti szétválasztása. Ez a szétválasztás teszi lehetővé egyáltalán, hogy a szubjektum és az objektum létezhesenek; ezért eredendő szétválasztásnak (Ur-Teilung) nevezzük. A szétválasztás fogalmában összefonódik a szubjektum és az objektum kapcsolatának fogalma és az őket tartalmazó totalitás, mint szükséges föltétel. „Én én vagyok” — ezzel a példával lehetne a legjobban szemléltetni az elméleti ítéletalkotás fogalmát; a gyakorlati ítéletalkotásban — ezzel szemben — az én a *nem-én*nel, nem pedig önmagával áll szemben.

A valóságot és a lehetőséget közvetlen és közvetett tudatként kell megkülönböztetnünk. Ha valamelyik tárgyat lehetségesként gondolom el, akkor csak valóságosságának előzetes tudatát ismétlem meg. Nem tudunk elgondolni olyan lehetőséget, amely nem volt valóságos. A lehetőség fogalma ezért nem vonatkozik az ész tárgyaira; az ész tárgyai ugyanis sohasem lehetőségek, hanem mindig szükségszerűségek. A lehetőség fogalma az értelem tárgyaira, a valóság fogalma pedig a szemlélet és az észlelés tárgyaira vonatkozik.

A *lét* kifejezi a szubjektum és az objektum kapcsolatát.

A létben a szubjektum és az objektum nemcsak részlegesen egyesül, hanem úgy, hogy semmilyen szétválasztás sem képzelhető el, amely meg ne sértené annak lényegét, amit szét akarunk választani. Ebben és csak ebben az esetben beszélhetünk *létről általában*; a lét az intellektuális szemléletben jelenik meg.

Ezt a létet nem szabad összecserélni az azonossággal. Ha azt mondom: „én én vagyok”, akkor a szubjektum (én) és az objektum (én) egyesítése nem olyan, hogy ne lehessen szétválasztani őket, anélkül hogy meg ne sértenénk annak lényegét, amit szét akarunk választani. Ellenkezőleg: az én csak az énnel az éntől való elválasztásával válik

lehetőségessé. Hogyan mondhatom azt, hogy „én”, anélkül hogy az öntudatra gondolnék? És hogyan lehetséges az öntudat? Csakis úgy, hogy önmagammal szembehelyezkedem, önmagamat elválasztom magamtól; s a szétválasztás ellenére abban, ami szembenáll velem, fölismerem saját azonosságomat. De milyen értelemben vagyok azonos magammal? Ezt a kérdést föltehetem és föl is kell tennem, mert bizonyos vonatkozásban szembenállok önmagammal. Az azonosság tehát nem az objektum és a szubjektum egysége (amelyről általában beszélnek); az azonosság nem = az abszolút léttel.

Hermokratész — Kephalószhoz

Te tehát komolyan azt gondolod, hogy a tudás eszméjét valaha egy meghatározott rendszerben lehet ábrázolni,¹ ahogy azt mindenki sejtette, aki valaha is megismert? Azt hiszed, hogy ez az eszme már most valósággá vált,² s hogy az olymposzi Jupiternek³ már csak a piedesztál hiányzik?

Talán! — főleg ha az utóbbira gondolunk!⁴

De mégiscsak csodálatos lenne, ha a halandó törekvéseknek ez az ága kitüntetett lenne, ha a tökéletesség — amelyet mindenki keres, de senki sem talál — ezen a téren elérhető lenne!

Mindig azt hittem, hogy az embernek, tudása és cselekedetei számára, végtelen haladásra és vég nélküli időre lenne szüksége ahhoz, hogy megközelítse a végtelenség eszméjét. Azt a véleményt, amely szerint a tudomány egy bizonyos korban teljessé válhat (vagy teljessé vált) szcientikus kvietizmusnak neveztem. A szcientikus kvietizmus tévedése abban áll, hogy megelégszik azzal, hogy a tudomány eljutott egy bizonyos határig, vagy megpróbálja letagadni ezeket a határokat, melyek léteznek, de nem szabadna létezniük.⁵

¹ A kéziratban eredetileg: „... hogy a filozófusok valaha beteljesítik az eszmét”.

² Hölderlin valószínűleg Fichte és Niethammer ellen polemizál, akik azt hitték, hogy a tudománytan az emberi szellem teljes rendszerének tökéletes ábrázolása, amennyiben átfogja a múltbeli és jövőbeli ismeretek teljességét is.

³ Utalás Pheidiasz híres Zeusz-szobrára.

⁴ A kéziratban eredetileg: „... miután az utóbbit megértettük”; azaz: miután a „piedesztál” szót megértettük.

⁵ A bekezdés eredetileg a következőképpen zárult: „... amely teljesen helytelen és éppoly veszélyes lenne, mint a régi szentek kvietizmusa. A régi szentek természetesen nem tehettek semmit és nem gondolhattak semmire, mert előttük már mindent megtettek és elgondoltak. És a hívő tanítványok

Ez azonban csak bizonyos föltételek bázisán volt lehetséges, melyeket a maguk szigorúságában igénybe kell vennem. De engedj meg, hogy közben mégis megkérdem, hogy a hiperbola találkozik-e az aszimptotájával, hogy az átmenet [...]

Előszó a „Hyperion” utolsó előtti változatához

Kora ifjúságomtól úgy éltem Iónia partvidékén, Attikában és az Archipelagus⁶ csodálatos szigetein, mint bárhol máshol. A legszebb álmaim közé tartozott, hogy egyszer elzarándokoljak az ifjúság sírjához.

Görögország volt az első szerelmem, és — mondanom sem kell — ő lesz az utolsó is.

E szerelemnek köszönhetem kis tulajdonomat, mely az enyém, s azt az időt, amíg meg nem tudtam, hogy mások még boldogabbá és gazdagabbá váltak általa.

Reméltem, hogy a szerelmemmel legalább *egy* barátot szerezhetek magamnak, s ezért elhatároztam, hogy mesélek róla.

Nem akarom, hogy eredeti legyen. Az eredetiség nem más, mint újdonság; és semmi sem kedvesebb számomra, mint ami olyan régi, mint maga a világ.

Az eredetiség számomra bensőségességet jelent, a szív és a szellem mélységét. Erről azonban manapság, úgy tűnik, a művészet nem akar tudomást venni. Ha ez a beállítottság győzedelmeskedik, akkor úgy fogunk beszélni a természetről, mint ahogy egy hideg szépség beszél a férfiakról. A természet anyagát úgy fogjuk kezelni, mint egy fölesküdt tudósító. Ekkor pontosan tudni fogjuk, hogy egy nyúl — és nem valamelyik másik állat — futott át az úton; de ezzel a tudással már meg is fogunk elégedni. Durva félreértés lenne, ha valaki azt hinné, hogy azokról a kiváló férfiakról beszélek, akik félreismerhetetlen szeretettel tudják bemutatni a természet szépséges részleteit. —

Leveleimre visszatérve, arra kérem az olvasót, hogy az első rész tartalmát ne tekintse többnek, mint szükséges premisszáknak, s hogy reménységgel vigasztalja magát, ha a hiányzó cselekmény miatt ásítózni kezd, vagy ha a cselekményt tervszerűtlennek és természetellenesnek találja. Ami a részletekben tetszik, még nem biztos, hogy a maga egészében is tetszik, és megfordítva. —

sem tehettek többet és gondolhattak többre, mert elődeik tökéletesek voltak, és a tökéletességen kívül minden gonosz és hamis.”

⁶ Ez a név nem antik eredetű, és még viták zajlanak körülötte; eredetileg az Égei-tenger egyik szigetcsoportját jelölte; Hölderlin azonban az elnevezést magára a tengerre ill. szigetvilágára alkalmazza.

Ezekben a levelekben biztosan lehet találni érthetetlen, félig igaz és hamis dolgokat. Az olvasó talán bosszankodni fog Hyperionon, az ellentmondásosságán, a tévelygésein, az erényein és a gyöngeségein, a bosszúságain és a szerelmén. De a bosszúságnak is el kell jönnie.⁷ —

Mindannyian egy excentrikus pályát futunk be: csak ez az út vezet a gyermekkorunktól a befejezésig.

A szent egység, a lét — a szó igazi értelmében — veszendőbe ment. El kellett veszítenünk, ha újra el akarjuk érni. Elszakítjuk magunkat a világ békés 'Εν καὶ παν-jától⁸, hogy a saját erőnkől újra helyreállítsuk. Az ember levált a természetről; ami egykor *egy* volt, az most szembenáll egymással: az uraság és a szolgaság váltakozó viszonyában. Gyakran úgy érezzük, mintha a világ lenne *minden* és mi *semmik*, s gyakran mintha mi lennénk *minden* és a világ *semmi*. Hyperon is e két pólus között ingadozott.

Törekvésünk (tudatos vagy öntudatlan) célja: a személyes én és a világ örök ellentmondásának föloldása, a békesség ész fölött álló békéjének⁹ visszahódítása, a természettel való egyesülésünk, *egy* végtelen egységben.

De sem a tudásunk, sem a cselekedeteink nem juthatnak el a lét valamely történeti periódusában addig, hogy minden ellentmondás föloldódjon, hogy *minden egy* legyen. Az egyenes csak végtelen megközelítésben illeszthető a görbéhez.¹⁰

Nem is tudnánk a végtelen békéről, a létről (a szó igazi értelmében), nem is törekednénk rá, hogy egyesüljünk a természettel, nem is gondolkoznánk és nem is cselekednénk, nem is lenne semmi (számunkra) és mi sem lennénk semmik (a magunk számára), ha ez a végtelen egyesítés, ez a lét (a szó igazi értelmében) nem létezne. A lét szépségként létezik; vár ránk — hogy Hyperionnal szóljunk — egy új birodalom, amelyben a szépség a királynő. —

⁷ Máté 18, 7.

⁸ Egy és minden. Az egy (isten) és a minden (a világ) azonosak. Friedrich Heinrich Jacobi az „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn” (1785) című művében a következőket írta: „Az istenségekről kialakított ortodox fogalmak már nem elégítenek ki, nem tudom élvezni őket. Εν καὶ παν! Mást nem tudok mondani.” Ez a formula a panteizmus lényegének koncentrátuma. Érdekes módon azonban magánál Spinozánál nem fordul elő; valószínűleg Lessingtől származik.

⁹ Pál apostol levele a filippiekhez: 4, 7.

¹⁰ Ez a kép gyakran fölbukkan Hölderlinnél ebben az időben: mindenekelőtt az 1795. szeptember 4-én Schillerhez és az 1796. február 24-én Niethammerhez írott levélben. De ezt a képet használja „A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja” is.

Azt hiszem, végül mindannyian azt fogjuk mondani: Platón, te szent, bocsáss meg nekünk, mert súlyosan vétkeztünk ellened.

A kiadó

A szempont, amelyből az ókort tekintenünk kell

Műveltségről és ájtatosságról álmodozunk, de műveltségünket és ájtatosságunkat másoktól vettük át. Eredetiségről és önállóságról álmodozunk, s mindig csupa újdonságot szeretnénk mondani, de mindez csak reakció, mellyel az ókorral szembeni szolgálai viszonyunkon próbáltunk bosszút állni. Úgy tűnik, aligha van más választásunk: vagy maga alá temet az adottság és a pozitivitás, vagy erőszakos merészséggel, eleven erőként szembehelyezkedünk mindazzal, amit megtanultunk, az adottság és a pozitivitás minden formájával. A dolog nehézsége abban áll, hogy az ókor — úgy tűnik — teljesen szembenáll legmélyebb ösztöneinkkel; ezek az ösztönök ugyanis a képzetlen kiművelésre és az eredeti és a természetes tökéletesítésére irányulnak. A művészetre született ember így természetszerűleg mindig a nyers, a képzetlen és a gyermeki felé fordul, s nem az előzetesen már megformált anyag felé. A népek bukásának általános oka, hogy eredetiségüket, saját eleven természetüket legyőzik a pozitív formák és a luxus, melyet őseik teremtettek. (Példák, élénk ábrázolásban). Úgy tűnik, ez lesz a mi sorsunk is, csak nagyobb mértékben; azzal ugyanis, hogy egy korábbi és csaknem határtalan világ — melyről az oktatás vagy a tapasztalataink során szerzünk tudomást — hat ránk és nyomaszt. (Kifejtés.) Másrészt úgy tűnik, hogy semmi sem lehet kedvezőbb, mint azok a körülmények, amelyek között élünk. *Nem mindegy, hogy a művelődési ösztön¹¹ vakon hat-e vagy tudatosan, hogy tudja-e, honnan származik és mire törekszik. Az emberiség egyetlen hibája ugyanis, hogy művelődési ösztöne eltévedhet, hogy méltatlan és hamis irányt vehet, hogy elvétheti a maga sajátos rendeltetését, vagy ha azt meg is találta, megállhat félúton, az eszközöknél, melyek őt elvezethetnék céljához.* (Élénk példák.) *Hogy ez nagy méretekben nem fordul elő* (ezt különösen szemügyre kell venni), *az annak köszönhető, hogy tudjuk miből indul ki és mire irányul a művelődési ösztön, hogy ismerjük a legfontosabb irányokat, amelyek mentén elindulhat a célok felé, hogy a kerülőutak és a leágazások sem ismeretlenek számunkra. Az eltévedés veszélye azzal csökkenthető továbbá, ha mindazt, ami előttünk és körülöttünk ebből az ösztönből*

¹¹ A művelődési ösztön fogalmához lásd Hölderlinnek testvéréhez írott levelét: 1799. június 4.

*létrejött, úgy tekintjük, mint ami a közös eredeti alapból jött létre, amelyből ez a hajlam és termékei származnak; ha fölismerjük a legfontosabb előttünk és körülöttünk kialakult irányokat és tévutakat. És ugyanebből az alapból kiindulva (melyet elevennek, mindenütt egyformának és a művelődési ösztön eredetének tekintünk) kialakítjuk saját irányunkat, melyet a korábbi tiszta és az elkerülendő nem-tiszta irányok határoznak meg. Az emberek műveinek és tetteinek ősi alapjában így azonosnak és egységesnek érezzük magunkat a mindennel, legyen ez mégoly nagy vagy kicsi is; de a különös irány, amelyet a magunk számára kijelölünk [...]*¹²

Reflexiók

A lelkesedésnek vannak fokozatai. A vidámságtól kezdve (a legalsó fokozat) egészen a hadvezér lelkesedéséig (aki a csata közepette is higgadtságban őrzi génusza hatalmát) végtelen sok fokozat van. Ezeken le és föl járkálni a költő hivatása és öröme.

Korunkban fölcserélődnek a szavak. Ennél fontosabb és hatásosabb a korok fölcserélődése. A költő csak ritkán támaszkodhat a korok logikai struktúrájára, amelyben az alapot (az alapkort) a keletkezés, a keletkezést a cél, a célt az értelem követi; s az alacsonyabb rendű tételek mindig a főtételekhez kapcsolódnak és a főtételek az alacsonyabb rendű tételekre támaszkodnak.

Ez a lelkesedés mértéke, amely minden ember számára adott. Az egyik ember kisebb, a másik nagyobb tűz fényénél jut el a megkívánt gondolatokhoz. Ahol a józanság elhagy, ott van a lelkesedés határa. A nagy költő sohasem hagyja el saját magát, bármilyen magasra is emelkedjen önmaga fölé. A magasságba is éppúgy bele lehet *zuhanni*, mint a mélységbe. Az utóbbit a szellem elasztikussága, az előbbit a józan gondolkodás nehézségi ereje akadályozza meg. Az érzelem — ha ez igazi, meleg, tiszta és erős — a költő legfontosabb józansága és legkiválóbb gondolata. A érzelem a szellem gyepölője és ösztönzője. A melegségen keresztül hajtja előre a szellemet; a finomságon, a pontosságon és az érthetőségen keresztül jelöli ki a szellem határait, s tartja meg őt, nehogy elveszítse önmagát. Az érzelem egyszerre értelem és akarat. Ha az érzelem túlzottan finom és puha, akkor pusztítóvá válik, töprengő féreggé. Ha a szellem meghúzza saját határait, akkor az érzelem túlzottan szorongatónak fogja érezni a

¹² Ugyanazon az oldalon, amelyen a tanulmánytöredék végződik, olvasható a következő megjegyzés: „a mi különleges irányunk *cselekvés*. Szembehelyezkedés a holt dolgok életrekelésével a *reális és kölcsönös egyesítés* segítségével.”

pillanatnyi korlátokat és meleggé válik, elveszti áttetszőségét és a szellemet érthetetlen nyugtalansággal a végtelenbe hajtja. Ha a szellem szabadabb és fölüllemelkedik a szabályokon és az anyagon, akkor az érzélem szorongva fog attól félni, hogy elveszíti önmagát, mint ahogy korábban a korlátozottságtól félt. Az érzélem most fagyossá és tompává válik, elbágyasztja a szellemet, úgyhogy az süllyedni kezd, megreked és fölösleges kételyekkel gyötri önmagát. Ha az érzélem ilyen beteg, akkor a költő nem tehet mást, mint hogy — mivel ismeri — nem ijed meg tőle, s csak annyiban törődik vele, hogy mértéktartóbban jár el. És az elképzelhető legtokéletesebb könnyedséggel az értelemre támaszkodik, és így — korlátozó vagy fölszabadító módon — szabályozza az érzélem működését. Ha ezt többször végrehajtja, akkor az érzélem visszakapja természetes biztonságát és konzisztenciáját. Meg kell szoknia, hogy az egyes mozzanatokban nem érheti el az egészet, amely a szeméi előtt lebeg; és meg kell tanulnia elviselni a pillanatnyi tökéletlenséget. Örülnie kell annak, ha *a dolog által megkövetelt mértékben és módon*, egyik pillanatról a másikra, fölül tud emelkedni önmagán, míg végül a fő szólam eléri az egészet. Nem szabad azonban azt gondolnia, hogy csak a gyöngébbtől az erősebbig ívelő crescendóban múlhatja fölül önmagát; így hiteltelenné válna és túlfeszítené önmagát. Éreznie kell, hogy a könnyedségben megnyerheti azt, amit a jelentőségben elveszít, hogy a csend szépen pótolhatja a hevességet és az értelmesség a lendületet. Művének előrehaladó folyamatában így egyetlen hang sem lesz, amely bizonyos értelemben ne múltná fölül a megelőzőket, s az uralkodó hang az lesz, amely a kompozíció egészére irányul.

Csak az az igazi igazság, amely a tévedést is — azzal, hogy a rendszer egészében kijelöli a helyét — igazgató teszi. Az igazság a fény, amely önmagát és az éjszakát is bevilágítja. Ez a legmagasabb rendű poézis, melyben a nem-poétikus mozzanatok, ha a műalkotás egészében megfelelő időben és helyen hangzanak el, poétikussá válnak. Ehhez gyors fölfogásra van szükség. Mert hogyan tudnád fölhasználni a dolgokat a megfelelő helyen, ha félenken haboznál, s nem tudnád, mi rejlik bennük és mire lehet őket használni. Örök vidámság és isteni öröm, ha az ember minden egyes mozzanatot az egészben a helyére tud tenni, oda, ahová tartozik. Ezért az értelem és a megrendezett érzélem nélkül nincs kiválóság, és nincs élet sem.

El kell veszítenie az embernek az erő és az értelem jártasságában azt, amit az átfogó szellemmel megnyert? De hiszen az egyik nem létezhet a másik nélkül!

Örömmel kell megértened mindazt, ami tiszta, az embereket és más lényeket, „mindazt, ami lényeges és jellemző rájuk”. Föl kell ismerned a köztük lévő viszonyokat, s ezek komponenseit a maguk összefüggésében addig kell ismételned, amíg az eleven szemlélet *objektív módon* elő nem lép a gondolkodásból — és mindezt örömmel kell

tenned, mielőtt megjelenne az ínség. Az értelem, amely az ínségből származik, mindig egyoldalúan hibás.

A szerelem ezzel szemben mindent finoman tár föl (ha a sors keménysége és a szerzetesi morál még nem tették félénkké és zavarossá a kedélyt és az érzéseket), semmi fölött sem siklik el, s ha talál tévedéseket vagy hibákat (mozzanatokat, melyek sajátosságaiknál, helyzetüknél és mozgásuknál fogva eltérnek az egészet meghatározó szólamtól), akkor még intenzívebben éli át és szemléli az egészet. Ezért minden megismerésnek a szépség tanulmányozásából kell kiindulnia. Mert sokat nyert, aki búslakodás nélkül megérti az életet. De egyébként a rajongás és a szenvedély is jó. Az áhítatnak ezek a formái nem is akarják megérinteni vagy megérteni az életet; és aztán jön a kétségbeesés, amikor az élet előlép a maga végtelenségéből. A halandóság, a változás és az időbeli határok mély átérése indítja az embert a kísérletezésre és képességeinek gyakorlására. Ez teszi lehetetlenné, hogy az ember elmerüljön a semmittevésben; addig fog küzdeni az álomképekkel, amíg nem talál újra valami izgalmasat és valóságosat, melyet érdemes megcsinálni vagy megismerni. A jó korokban ritkán lehet rajongókkal találkozni. Ha az embernek hiányoznak a nagy és tiszta tárgyak, akkor megalkot magának egy fantomot, s becsukja a szemeit, hogy ezzel foglalkozhasson és ennek élhessen.

Minden azon múlik, hogy a kiválóak az alacsonyabb rendűt, a szebbek a barbárságot ne utasítsák el túlzottan élesen, de ne is vegyüljenek el vele túlságosan. Így szenvedélyek nélkül és határozottan föl tudják ismerni a distanciát, amely köztük és ellentétük között húzódik, s ebből kiindulva tudnak hatni és túrni. Ha túlzottan elszigetelik magukat, akkor hatásuk veszendőbe megy, s alámerülnek saját magányosságukba. Ha túlzottan elmerülnek, akkor sem tudnak igazán hatni, mert vagy úgy beszélnek és cselekszenek a többiek ellen, mintha ezek rájuk hasonlítanak, s ekkor elvétik azt a pontot, amelyben a többiek különböznek tőlük; vagy túlzottan szembeszegülnek velük, s akkor megismétlik azt a rossz szokást, amelyet meg akartak tisztítani. Tevékenységük mindkét esetben hatástalan marad, s ezért el kell bukniuk: mert vagy visszhangtalan marad a föllépésük, s minden küzdelmükben és kérésükben magukra maradnak; vagy túlzottan szolgálatkészen veszik át az idegent és a közönségeset, s ezzel megfojtják magukat.¹³

¹³ Ezt a dilemmát Jézusra vonatkoztatja a fiatal Hegel, s benne pillantja meg Jézus tragédiájának forrását.

A vallásról

Azt kérdezed tőlem: ha az emberek természetüknél fogva fölül tudnak emelkedni az ínségen, s ezzel sokszínűbb és bensőségesebb viszonyt tudnak kialakítani a világgal szemben; ha fölül tudnak emelkedni fizikai és morális szükségleteiken, s képesek rá, hogy magasabb rendű életet éljenek és ezzel a mechanikus kapcsolaton túllépő *kapcsolatot* (egy magasabb rendű történelmi sorsot) alakítanak ki maguk és a világuk között; ha ez a magasabb rendű összefüggés a legszentebb számukra, mert benne a világukat (mindenüket, amijük van és amik) egyesítve érzik — akkor miért alakítanak ki mégis képzeteket a köztük és a világuk között lévő kapcsolatról, miért kell eszmét vagy képet alkotniuk történelmi sorsukról, amely (közelebbről tekintve) sem az érzékek, sem a gondolkodás közegében nem ragadható meg?

Ezt kérdezed, és erre csak ezt tudom válaszolni: az ember — még ha fölül is emelkedett az ínségen — amikor *visszaemlékszik* saját történelmi sorsára, amikor életéért tud (és akar) *köszönetet mondani*, akkor az elemekhez fűződő átható kapcsolatait (amelyek között mozog) is áthatóbban érzékeli. Ha az ember a maga tevékenységében (és az ehhez kötődő tapasztalatokban) fölül tud emelkedni az ínségen, akkor kielégülése végtelenebb és áthatóbb lesz, mint amit a szükségletek kielégítése nyújtani tudna. Ehhez azonban tevékenységének helyesnek kell lennie: nem szabad, hogy (erejéhez és ügyességéhez mérten) túlzottan nagyratörő legyen; a cselekvőnek pedig nem szabad sem nyugtalannak és határozatlannak, sem pedig szorongónak, korlátoltnak és mértékletesnek lennie. Ha az ember helyesen választja meg a tevékenységét, akkor minden szférában elérhetővé válik számára a szükségletek fölött álló, magasabb rendű élet; a szükségletek kielégítését a végtelen kielégülés váltja föl. A kielégülések a *valóságos élet* pillanatnyi nyugalmi helyzetei, és ennyiben végtelen kielégülésnek is tekinthetők; *azzal* a korántsem jelentéktelen különbséggel, hogy a szükségletek kielégítését negációként újabb szükségletek követik: pl. az állatok általában alszanak, ha jóllaktak. A végtelen kielégülés nem más, mint a *valóságos élet* nyugalmi helyzete; csak hogy ez az élet már a szellem birodalmába tartozik: az ember a valóságos életet — amely számára kielégülést nyújt — a szellem birodalmában megismétli. A szellemi újralejátszásban rejlő tökéletesség és tökéletlenség az embert újra a valóságos életbe hajtja vissza. Azt állítom, hogy az ember a végtelen (a szükségleteken átlépő) kapcsolatot, a magasabb rendű történelmi sorsot (amellyel az elemekkel való kapcsolatában találkozik) mint végtelent ismeri meg, és benne végtelen kielégülést talál. Ebből a kielégülésből jön létre a szellemi élet, amelyben az ember megismétli a valóságos életet. Ha az ember valóságos életében, közte és az elemek között, már kialakult a magasabb rendű, végtelen kapcsolat, akkor ezt sem a pusztá gondolkodásban, sem a pusztá emlékezésben nem tudja megismételni.

A puszta gondolat ugyanis — bármilyen nemes is legyen — csak a *szükségszerű kapcsolatot*, csak az élet megtörhetetlen, mindenütt érvényes és nélkülözhetetlen törvényeit tudja föltárni. Abban a mértékben, amelyben az ember e sajátos területen fölül tud emelkedni (és elég bátor ahhoz, hogy átgondolja az élet mélyebb összefüggéseit), megtagadja saját eredeti karakterét, melyet külön példák nélkül is ismert és igazolni tudott. Az élet szükségszerű összefüggésein fölülemelkedő végtelen összefüggéseket is meg lehet ragadni a gondolkodás birodalmában, de nem lehet őket *teljesen* megragadni. A gondolkodás nem tudja kimeríteni ezeket az összefüggéseket. Ha léteznek magasabb rendű törvények is, amelyek meghatározzák az élet végtelen összefüggéseit, vannak íratlan isteni törvények, amelyekről Antigoné is beszél,¹⁴ amikor a szigorú nyilvános tilalom ellenére eltemette testvérét. Kell hogy legyenek ilyen törvények, ha a magasabb rendű összefüggésekről szóló beszéd nem puszta ábrándozás. Mondom, ha léteznek ilyen törvények, akkor nem tekinthetjük őket pusztán önmagukban, hanem az élet összefüggésében kell megragadnunk őket. Ha az élet összefüggései végtelenné válnak, akkor a tevékenység és ennek elemei (a megfigyelés birodalma és eljárás módja), vagyis a törvény és működésének világa végtelenül összefonódnak. Ezért a törvényt, még ha az erkölcsös emberek körében általános is lenne, sohasem lehet elgondolni a különös esetek nélkül, absztrakt módon; így ugyanis a törvényt megfosztanánk sajátosságaitól és elválasztanánk azoktól a kapcsolatoktól, amelyek hozzákötik ahhoz a szférához, amelyben működik. A végtelen összefüggés törvényei (amelybe az ember a maga szférájával bele van ágyazva) csak ennek az összefüggésnek a föltételeit teremtik meg, de nem magát az összefüggést.

A magasabb rendű összefüggést tehát nem lehet a gondolat birodalmában egyszerűen megismételni. Beszélhetünk a szerelemmel, a barátsággal és a rokonsággal ránk háruló kötelességekről, a vendégszeretet kötelességéről, az ellenségekkel szembeni nagylelkűség kötelességéről; mondhatjuk azt, hogy ennek vagy annak az élőlénynek, osztálynak vagy nemnek így és így kell viselkednie. Az élet finom és végtelen kapcsolataiból azonban — legalábbis részben — arrogáns morált, hiú etikettet és üres ízlésszabályokat alakítottunk ki. Azt hisszük, hogy ezekkel a vas-fogalmakkal fölvilágosultabbak vagyunk, mint a régiek. A régiek ezeket a finom viszonyokat vallási viszonyokként határozták meg: olyan viszonyokként, amelyeket nem önmagukban, hanem a *szellemből* kiindulva kell meghatározni. (A szellem uralkodik ugyanis abban a világban, amelyben ezek a viszonyok létrejönnek.) (További kifejtés.)¹⁵

¹⁴ Lásd ehhez Hölderlin Antigoné-fordításának 471 sk. sorát: „... die ungeschriebnen darüber./ Die festen Satzungen in Himmel...”

¹⁵ A „További kifejtés”-hez Hölderlin a következő megjegyzést fűzte: „Mennyiben van igazuk?”

Ebben a magasabb rendű fölvilágosodásban azonban kevésbé van részünk. A finom és végtelen viszonyokat tehát a szellemből kiindulva kell meghatározni; a szellem uralkodik ugyanis abban a világban, amelyben ezek a viszonyok létrejönnek. Ez a szellem azonban, a végtelen kapcsolat maga [...]

[...] tartania kell, és erre és nem valami másra kell gondolnia, ha istenségről beszél, ha szívből, nem pedig szolgai emlékezete vagy mestersége alapján szól. A bizonyítást néhány szóban el lehet végezni. Az ember sem önmagából, sem az őt körülvevő tárgyakból kiindulva nem tudhatja meg, hogy a világ több, mint egy gép működése, hogy a világban szellem és isten is van. Ebben a világban az ember emelkedettebb viszonyban áll környezetével, mint a szükségletek világában.

Eszerint mindenkinek külön istene lenne, hiszen mindenkinek külön szférája van, amelyben tevékenykedik és amelyben tapasztalatokra tesz szert. Ha több ember közös szférával rendelkezik, amelyben emberi (azaz a szükségletek világánál emelkedettebb) tevékenységet végeznek és szenvednek — csak ekkor lehet közös istenségük. Ha létezik olyan szféra, amelynek mindannyian részesei és amelyhez a szükségletek fölött álló viszonyokkal kapcsolódnak, akkor (és csak akkor) van közös istenségük.

Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy az ember bele tudja magát képzelni a másik helyzetébe, hogy a másik szféráját a saját szférájává tudja tenni, így tehát az egyes ember számára az sem lehet olyan nehéz, hogy az istenségre irányuló érzékelési módot és képzetalkotást elfogadja. Ezek azokból a különleges viszonyokból jönnek létre, amelyek őt a világhoz fűzik. Ha a képzet a szenvedélyes, öntelt vagy szolgai életből származik, akkor ebből a szellem olyan szűkös és szenvedélyes fogalma alakul ki, mint amilyen az életünkben is uralkodik: ez a szellem mindig a zsarnok vagy a szolga alakjában jelenik meg. Az ember azonban korlátolt életében is élhet a végtelenség eszméje szerint, és az istenség (az ember életéből adódó) korlátolt képzele is lehet végtelen. (Kifejtés.)

Ahogy valaki elfogadhatja a másik korlátolt, de tiszta életmódját, ugyanúgy elfogadhatja a másik korlátolt, de tiszta képzetét az istenségről. Az emberek szükségletéhez hozzátartozik (ha nem sértődöttek, nem bosszúsak, nem depresszívok, nem lázadók és nincsenek belebonyolódva igazságos vagy igazságtalan küzdelmekbe), hogy az istenségről kialakított képzeleteiket — hasonlóan más érdekeikhez — egymáshoz igazítsák, s így a korlátoltság, amely szükségképpen hozzátapad minden egyes

Igazuk azért van, mert ahogy a viszonyok fölülemelkednek a fizikai és a morális szükségyszerűségeken, az eljárásmodok (és komponenseik) szétválaszthatatlanul összefonódnak. Az eljárásmodokat az alapvető tapasztalatok formáiként és fajtáiként abszolútnak gondolhatjuk el.”

képzetalkotási módhoz, elnyeri szabadságát. Mégpedig azért, hogy a korlátoltságok beágyazódnak a képzetek harmonikus teljességébe, miközben a különös képzetek mindig magukon hordják a különös életmódok bélyegét. Ilyen életmóddal mindenki rendelkezik, ezeket a maguk szükségképpen korlátoltságában szabaddá kell tenni, mégpedig úgy, hogy beágyazzuk őket az életmódok harmonikus teljességébe.

[...] azaz olyanok, ahol az emberek, akik benne állnak, ily módon egymás nélkül izoláltan is létezhetnének, és hogy a jogi viszonyok csak a fölforgatás révén válnak pozitívvá. Ez azt jelenti, hogy ez a fölforgatás nem mulasztás, hanem erőszakos cselekedet, amely erőszakkal és kényszerrel éppen úgy meg is akadályozható és be is korlátozható. E viszonyok törvényei tehát önmagukban véve negatívak, s csak a megsértésük révén válnak pozitívvá. Ezzel szemben a szabad viszonyok, ameddig azok, amik, és zavartalanul fönállnak. [...]

Útmutatás a folytatáshoz

A vallási viszonyok eltérése az intellektuális, morális, jogi viszonyoktól egyrészt és a fizikai, mechanikus, történelmi viszonyoktól másrészt. A vallási viszonyok magukban foglalják egyrészt a személyiséget, az önállóságot, a kölcsönös korlátozást, a negatív egymás-mellett-létezést mint az intellektuális viszony mozzanatait; másrészt pedig a belső összefüggést, az egymásnak-létezést, az elválaszthatatlanságot mint a fizikai viszony mozzanatait. A vallási viszonyok ily módon a maguk *képzetében* sem nem intellektuálisak, sem nem történetiek, hanem intellektuálisan történetiek, azaz *mitikusak*, mind anyaguk, mind előadásmódjuk szerint. A vallási viszonyok — tekintettel az anyagukra — nem pusztán eszmékből, fogalmakból vagy jellemekből állnak, és nem is pusztán adottságból vagy tényekből, és nem is a kettő elválasztott egységéből, hanem a kettőt egy egységben fogják át, mégpedig úgy, hogy ahol a személyes mozzanatoknak van nagyobb súlyuk (ők a belső tartalom legfontosabb mozzanatai), az ábrázolás — a külső tartalom — történelmi lesz (epikus mítoszok); s ahol az adottságok a belső tartalom legfontosabb mozzanatai, ott a külső tartalom személyesebb lesz (drámai mítoszok). Nem szabad elfelejteni azonban, hogy a személyes mozzanatok éppen úgy, mint a történetiek mindig csak mellékesek a legfontosabb mozzanattal szemben: a mítoszok *istenével* szemben. (A lírai mítoszt még meg kell határozni.)

A mítoszok előadásáról. Az egyes mítoszokat egyrészt úgy kell összekapcsolni, hogy átható és kölcsönös korlátozásukból semelyik se lépjen *túlzottan* előtérbe és mindegyik — éppen ezért — tartsa meg önállóságát: az előadásmódnak így intellektuális

karaktere lesz. Másrészt azzal, hogy a mítoszok egy kicsit tovább mennek, mint ahogy föltétlenül szükséges lenne, létrejön a szétválaszthatatlanság, amely a fizikai-mechanikus viszonyokat jellemzi.

Minden vallás így lényege szerint poétikus lenne.

Itt már csak arról lehet szó, hogy a különböző embereket hogyan lehet összehozni egyetlen vallásban, amelyben mindenki a saját istenét, együtt pedig egy közös istent (annak költői ábrázolását) tisztelnének. Ahol mindenki a maga magasabb rendű életét és mindannyian együtt egy magasabb rendű közösségi életet, az élet ünnepét, mitikusan ünnepelnék. Beszélhetnénk továbbá a vallásalapítokról és a papokról, arról, hogy ők hogyan jelennek meg ebből a nézőpontból. Azok a vallásalapítók (ha nem az apákról van szó, akik apáik tevékenységét és sorsát öröklik), ha ők egy [...]

(Fordította Weiss János)

Jegyzetek

Összeállításomban — a biográfiai és a szövegkritikai utalásoknál — Hölderlin műveinek következő kiadására támaszkodtam: *Sämtliche Werke und Briefe* I. köt., Carl Hanser Verlag, München 1984; a fordítások is e kiadás alapján készültek. A legkorábbi filozófiai programot leszámítva — amely a korai himnuszokból rekonstruálható — ezek tekinthetők Hölderlin legfontosabb filozófiai írásainak. Az összeállításban csak az esztétikai írások és néhány kevésbé jelentős kísérlet nem szerepel.

Az „A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja” megjelent a *Magyar Filozófiai Szemle* 1985. (5—6. szám), 811—812. o., Zoltai Dénes fordításában és bevezetőjével (805—810. o.); ezért szintén elhagytuk.

Hölderlin és baráti körének több tagja is olyan szisztematikus tervezeteket dolgozott ki, amelyek voltaképpen leányékolhatnák a „rendszerprogramot”. A legfontosabb kísérletek a következők voltak: Hölderlin „Ítélet és lét” (1795) című tanulmánya, Isaak Sinclair „Philosophische Raisonnements” című műve (1795/96) és Jacob Zwilling jénai professzorokhoz címzett levéltervezete (1796). Ha ezek a szisztematikus tervezetek az érvelési technika alkalmazásában el is maradnak a „rendszerprogram” mögött, az élet és a történelem egészére való kitekintésben azonban nem gyöngébbek nála. A szöveg tehát nem tekinthető a német idealizmus *eredeti* programjának. (Lásd ehhez Dieter Heinrich: „Systemprogramm? Vorfragen zum Zurechnungsproblem”, *Hegel-Studien. Beiheft 9*, Bonn 1973.)

Hegel szerzőségét Otto Pöggeler védelmezte a legerőteljesebben. A kézirat alapján (melynek eredeti példánya a II. világháborúban elveszett, de Martin Buber tulajdonában

fönmaradt egy fotókópiás másolata) nem igazolható a másolásra vonatkozó hipotézis. Pöggeler igazolni próbálta, hogy a „rendszerprogram” valamennyi lényeges gondolata már Hegel berni korszakának írásaiban is megtalálható. Ebben az időben Hegel (Schellinghez hasonlóan) a kanti posztulátumokra épülő — és a metafizikai tradíciót integráló — morálfilozófia kidolgozásán fáradozott, a szóban forgó töredék gondolatmenete pedig éppen erre a programra épül. Igazolható továbbá, hogy az államnak mechanikus gépként való értelmezése, a filozófia fölvilágosító erejébe vetett hit és a vallás mitikus megújításának programja is összhangba hozható Hegel korai írásaival és leveleivel. Ha Hegel a szerző, akkor könnyen magyarázható az etikai és az esztétikai fejtegetések között húzódó törésvonal. Hegel morálfilozófusként érkezett Frankfurtba, itt azonban Hölderlintől és „tanítványaitól” azt hallotta, hogy a legalapvetőbb eszme mégiscsak a szépség. A rendszerprogram belső törésvonala voltaképpen ezt a vitát tükrözné. (Otto Pöggeler: „Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus”, in Ch. Jamme & H. Schneider (Hg.): *Mythologie der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1984.) — Pöggeler tanulmányával szembeszállva Xavier Tilliette megpróbálta újra erőssé tenni a Schelling mellett szóló érveket. Pöggeler — hangzik a kritika kiindulópontja — végső soron csak azt mutatta meg, hogy a rendszerprogram bizonyos kifejezései Hegel korábbi írásaiban is megtalálhatók. Ez a tézis azonban túlzottan leszűkítette a vizsgált kifejezések körét. Tilliette, a rendszerprogram valamennyi jelentős kifejezését megvizsgálva, azt találta, hogy abban sokkal több a Schellingre utaló fordulat. A kifejezések statisztikai vizsgálatán túlmenően is evidens érveket lehet találni Hegel szerzősége ellen: Hegel sohasem tekintette a művészetet és a szépséget annak, aminek a rendszerprogram tekinti. És ha ez a gondolkör Hölderlin hatásáról is tanúskodik, akkor mégiscsak kellene találnunk későbbi szövegeket, melyekben ez a hatás továbbél. Másrészt Hegel korabeli munkái markáns módon szembeállnak a rendszerprogram „futurizmusával” is. A szöveg tehát a következő okok miatt csakis Schellingtől származhat: (1) Schelling volt az, aki 1796—97-ben a leginkább képes volt egy ilyen tervezet megfogalmazására; (2) Schelling későbbi filozófiája számára ez a tervezet meghatározó jelentőségű; (3) ő volt az, akinek elképzelései ebben az időben a leginkább egybeestek a rendszerprogram tartalmával (erről tanúskodnak korabeli levelei is). (Xavier Tilliette: „Schelling als Verfasser des Systemprogramms?”, *Hegel-Studien, Beiheft 9*, Bonn 1973.)

A szerzősége vonatkozó vita két sarkalatos problémával szembesül. Először: ha nem Hegel írta a szöveget, akkor miért másolta le? Másodszor: egyáltalán mihez készült ez a program? Az első kérdésre eddig mindössze egy válaszkísérlet született, Horst Fuhrmans tollából. Eszerint a rendszerprogramot Schelling a barátainak írta, akik tudni szerették volna, hogy hova is fog kilyukadni a filozófiája, hogy képes-e leírni „Isten

országának eljövételét”. („Ich bin gewiss” — írja Hölderlin 1794. július 10-én Hegelnek —, „dass Du indessen zuweilen meiner gedachtest, seit wir mit der Losung — Reich Gottes! von einander schieden”; és egy másik levélben, amelyet Hegel írt Schellingnek 1795 januárjában: „Das Reich Gottes komme und unsere Hände seien nicht müßig im Schosse”) Schelling ezt a programot Hölderlinnek is meg akarta mutatni és személyesen adta át neki frankfurti látogatása alkalmából — ezért hiányoznak a levélbeli utalások a szövegre —, Hölderlin pedig levélben küldte tovább a programot (másolásra!) Hegelnek. Ez a magyarázat-kísérlet, bármennyire leleményes is, nem tudja elhárítani az önkényesség gyanúját. (Lásd Schelling: *Briefe und Dokumente* I. köt., Bonn 1962, 452. o.) A második kérdés megválaszolására irányuló kutatások egyre egyértelműbben arra hajlanak, hogy a rendszerprogram nemcsak az inspiráció, de a megfogalmazás szintjén is Hölderlin munkája. Fuhrmans a szöveget — mint láttuk — a „barátok” kihívására adott válasznak tekinti, de már Tilliette is azt valószínűsítette, hogy a program egy olyan munkára vonatkozik, amelynek formája: filozófiai levél. Schelling a 90-es évek közepén rokonszenvezett ezzel a műfajjal, de nem tudunk olyan munkájáról, amelynek a szóban forgó töredék programja lehetne. Ezzel szemben ugyanebben az időben Hölderlin foglalkozott egy filozófiai mű tervezetével, amely Schiller nyomán ezt a címet viselte volna „*Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*”. A rendszerprogram valójában (ezt próbálta igazolni Friedrich Strack) *ennek* a műnek a programja. Erről tanúskodik a töredék rendkívül sok Schiller-utalása. Schiller fejtegetései az esztétikumról és az esztétikai nevelésről meglehetősen következtelenek maradtak. Hölderlin a művészet — Schiller által intencionált — középponti jelentőségét próbálja kimutatni: a művészetnek az „emberiség tanítójává” kell válnia. E gondolatnak a következtelenségek mélyéből való kiemelése olyan elmélyült Schiller-tanulmányokat föltételez, amivel — a szóba jöhető szerzők közül — csak Hölderlin rendelkezett. (Friedrich Strack: „Systemprogramm und kein Ende”, *Hegel-Studien, Beiheft 9*, Bonn 1973.)

Ha arra hajlunk, hogy a rendszerprogramnak mégiscsak Hölderlin a szerzője, akkor az *eszme* kategóriáját a „Hyperion” utolsó előtti változatához írott előszó alapján kell értelmeznünk. (Ez a szöveg ugyanis nagyjából a rendszerprogram megszületésének idején íródott.) Az eszme ekkor az „én” és a „világ” egységét jelenti. Föltehető, hogy az eszme meghatározását a töredék (elveszett) első fele tartalmazta. Az eszmék a rendszerprogramban meghatározott hierarchiát alkotnak; ebben a hierarchiában az eszmék egyre *átfogóbbá* és *univerzálisabbá* válnak. A német idealizmus — Hegel és Schelling — nagy rendszerei ezzel szemben az „én” és a „világ” (a szubjektum és az objektum) összefonódásának egyre *intenzívebbé* váló tendenciáját dolgozták ki. E meghatározó különbség bázisán további eltérésekre bukkanhatunk. Schelling „A transzcendentális idealizmus rendszeré”-ben (1800) a filozófiai megismerés két útját

vázolta föl, az egyik az objektumtól a szubjektummal való egyesülés felé (természetfilozófia), a másik pedig a szubjektumtól az objektummal való egyesülés (transzcendentális filozófia) felé vezet. Már ez a program is implicit ellenvetéseket tartalmaz a rendszerprogrammal szemben. A természet eszméjéből Schelling szerint csak kiindulni lehet, vagy eljutni hozzá: sem előkészíteni, sem meghaladni nem lehet. Ennek következtében „az emberek világa”, az ész mítoszának programja, veszendőbe megy. A művészet — amely Schellingnél is a megismerés csúcán áll — így elveszti mitikus konnotációit. A mítosz a rendszerprogram megszületésének éveiben mindenekelőtt a társadalmi legitimáció új formáját jelentette. (Lásd Manfred Frank: *Der kommende Gott*, Suhrkamp, Frankfurt 1982.) Hegel ezt a mítosz-képet megpróbálja különválasztani a művészetvallásra vonatkozó elképzelésektől; a mítosz — és az emberek világának — elméletét így társadalomfilozófiai programmá alakítja át. E program kifejtésekor azonban ő is a szubjektum és az objektum egyre intenzívebbé váló összefonódásának tendenciáját írja le: lásd a „System der Sittlichkeit” (1802) című művét. Néhány évvel később — „A szellem fenomenológiája”-ban — Hegel a szubjektum és az objektum egyre szorosabb összefonódását szellemfilozófiai koncepcióként dolgozza ki. Ez a koncepció a szellem közegének a tudományt tekinti, s így radikálisan elutasítja a szépségnek a rendszerprogram által meghirdetett filozófiáját.

A szabadság törvényéről (835—836. o.)

Ez a töredék, melynek folytatása elveszett, valószínűleg 1794 novemberében íródott. Hölderlin még teljesen a kanti filozófia schilleri folytatásának anticipált büvkörében áll (Schiller esztétikai levelei ekkor még nem jelentek meg).

Ítélet és lét (840—841. o.)

Ez a töredék 1930-ban egy árverésen bukkant föl, s a stuttgarti Hölderlin-kiadásban jelent meg először, 1961-ben. Friedrich Beissner — akitől a cím is származik — azt állította, hogy a szöveg Hölderlin jénai hónapjaiból, 1795 elejéről való. A betűstatistikai vizsgálatok alapján a töredék születését 1795. április első felére tehetjük. Ez a datálás meglepően korai. Fichte alig egy évvel korábban kezdte meg jénai előadásait, Schelling ekkor írta a „Das Ich als Prinzip der Philosophie” című művét, Hegel pedig a kanti moralitáselméletet próbálta kora politikájára alkalmazni. Hölderlin töredékes három filozófus — Fichte, Kant és Spinoza — tanításának vonzásában áll. A legerősebb Fichte befolyása: nevezetesen az én és a nem-én elkülönítésében és az azonosság meghatározásában. Spinoza hatása abban mutatkozik meg, hogy Hölderlin is a *létet* tekinti az

ellentmondások végső alapjának. És Kant nyomán választja el Hölderlin azt, amit meg lehet ismerni (az ítélet birodalmát), attól, amit nem lehet (a lét birodalmától). Az utóbbi az intellektuális szemlélettel ragadható meg. A lét Hölderlinnél nem egyszerűen megismerhetetlen, hanem a megismerés perspektíváján is kívül esik. Hölderlin ezzel a programmal egy olyan Kant-kritika alapjait fektette le, amely lényegesen eltér Fichte kísérletétől. Fichte ugyanis mindent a megismerő én perspektívájába integrált. A lét Hölderlinnél nem azonos a megismerés objektumával, s ezért a megismerés azonossága nem képes eljutni a léthez. E gondolatmenet alapján egyértelműen kitűnik, hogy Hölderlin már a jénai tartózkodás alatt (Schellinget és Hegelt messze megelőzve) szembefordult Fichte koncepciójával. Ez a Dieter Heinrich-nek köszönhető fölfedezés igencsak meglepő volt, egyrészt azért, mert az „Ítélet és lét” alig néhány hónappal követi „A szabadság törvényéről” papírra vetett, teljesen „ortodox” gondolatmenetet; másrészt rendkívül meglepő, hogy a vázolt Fichte-kritika folytatás nélkül maradt; és végül Hegel éppen ebben az időben (1795. április 16-án) azt írja Schellingnek, hogy a Jénában tartózkodó Hölderlin nagy lelkesedéssel számol be Fichte előadásairól. (Lásd Dieter Heinrich „Hölderlin über Urteil und Sein” című tanulmányát, in: *Hölderlin Jahrbuch* 1965/66.)

Hermokratész—Kephalószhoz (841—845. o.)

Ez a vázlat legkorábban 1795 márciusában született és valószínűleg egy a *Philosophisches Journal* (Friedrich Immanuel Niethammer folyóirata) számára tervezett cikk vázlata. A szóban forgó folyóirat a 90-es évek legjelentősebb német filozófiai orgánuma volt. A tervezett cikk műfaja: filozófiai levél; a főladó és a címzett nevét Hölderlin Platónról vette.

Előszó a „Hyperion” utolsó előtti változatához (557—559. o.)

A „Hyperion” utolsó előtti változatával Hölderlin 1795 decemberére készült el, s végleges kéziratként elküldte a kiadónak. Az eredetileg kb. 140 oldalas, letisztázott kéziratból csak töredékek maradtak fenn; az előszó azonban teljes terjedelmében ránk maradt.

A szempont, amelyből az ókort tekintenünk kell (845—846. o.)

Ez a vázlat összefüggésben áll Hölderlin folyóirat alapítási célkitűzéseivel. (A folyóirat neve: „Iduna”.) Ugyanezen a lapon olvasható a folyóirat programjára utaló néhány

gondolat: „természeti produktumként elismerésre szert tenni. A művelt kritikák és életrajzok, valamint a spekulációk, melyeknek csak a vitában van helyük, kívül esnek a célkitűzéseinken. Jólelkűség — nem hüvös frivolitás, könnyű, tiszta rend, az egész rövidsége —, nem affektálóan bolondos ugrások és különlegességek.”

Reflexiók (854—858. o.)

Ez a szöveg letisztázott, nyomtatásra szánt kéziratként maradt ránk. Közvetlenül hozzá kapcsolódik az „Akhilleusz” című elégia. Ezt a verset és a reflexiókat Hölderlin valószínűleg a Susette Gontarddal történő szakítás után írta. (Hölderlin Frankfurtban a Gontard házban házitanítóként dolgozott és beleszeretett a ház úrnőjébe, akit a „Hyperion” című regény női főhősének nevével Diotimának nevezett. Emiatt 1798 késő nyarán vagy kora őszén el kellett hagynia Frankfurtot: a reflexiók tehát 1798 végén vagy 1799 elején íródtak.

A vallásról (858—864. o.)

Ez a tanulmány-tervezet csak hézagosan maradt fenn és folytatása is elveszett. Keletkezési dátuma: 1798/99. A tanulmány tartalmához lásd Hölderlin levelét testvéréhez (1799. január 1). Ebben a levélben Hölderlin egy nagyszabású filozófiai program körvonalait vázolta föl: a kiindulópont az volt, hogy a filozófiai és a politikai érdeklődés jelentősen hozzájárul a német nép művelődéséhez. (Kant Mózesként vezette ki népünket az egyiptomi ernyedtségből.) Ezzel a művelődéssel talán sikerül átlépni a tradicionális német korlátoltságot. A tanulmány ezt a gondolatot univerzalizálja, s így láthatatlanná válik a gondolatmenet konkrét kontextusa. A levélben Hölderlin arról ír, hogy ezt a művelődési állapotot még a költészet fölvirágoztatásával kellene kiegészíteni. Ez a program azonban nem teljesen azonos a tanulmány tematikájával: a levél ugyanis nem beszél a vallásról, s nem próbálja a költészetet és a vallást a mitológiában integrálni.

TÁJÉKOZÓDÁS

JUDAIKUS ELEM A FRANKFURTI ISKOLA TANÍTÁSÁBAN*

JUDITH MARCUS — ZOLTÁN TARR

Bevezetés

Aki a judaikus elem kérdését tárgyalja a Frankfurti Iskola tanításaiban, jól teszi, ha úgy indul el, mint a héber írás, azaz jobbról balra. Egy erősen tömörített beszámolóval kell kezdeni arról, hogy mi is volt a Frankfurti Iskola. Ezt követheti annak értelmezése, hogy mit jelentenek a Frankfurti Iskola tanításai, azaz az iskola elméleti tartalmáé. Utoljára vesszük a fő kérdést, azaz a judaikus elem vizsgálatát a Frankfurti Iskola három teoretikusának, Max Horkheimernak, Theodor Wiesengrund Adornónak és Erich Frommnak a munkásságában.

Még egy ilyen viszonylag egyszerű és időnként leíró jellegű föladat esetében is, mint ez, a társadalomtudós és eszmetörténész kötelessége hivatkozni az alkalmazott módszerre. Megközelítésünk a kutatás különböző irányvonalain fog haladni — legérzékелhetőbb ezek közül a tudásszociológiáé, azaz „az eszmék egzisztenciális meghatározottságáé”. Ha Hegelnek igaza volt, amikor azt mondta, hogy „mi van: ezt kell fölfogni, ez a filozófus föladata [...] Ami az egyént illeti, mindegyik korának a gyermeke; így a filozófia is: saját kora gondolatokban megragadva”¹, akkor ez különösen igaz a Frankfurti Iskola gondolkodóira. Hegel állítását kiegészíthetjük azzal, hogy minden társadalomfilozófiát

* „The Judaic Element in the Teachings of the Frankfurt School”, in: *Publications of the Leo Baeck Institute: Year Book XXXI*, London 1986, 339—353. o. — A tanulmány eredetileg előadásként hangzott el — kissé eltérő formában — a New York-i Leo Baeck Intézetben, valamint a marburgi és braunschweigi egyetemeken. Köszönet illeti a meghívásért és a fölbecsülhetetlen értékű megjegyzésekért a regényíró és teológus Arthur A. Cohent, dr. Fred Grubelt (New York), Burkhard Tuschling professzort (Marburg) és W.Ch. Zimmerli professzort (Braunschweig). Leginkább azonban Joseph Maier professzornak, a Frankfurt Institute for Social Research levelező tagjának vagyunk adósai, aki a munka minden szakaszában részt vállalt tanácsaival.

¹ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1971, 21. o.

korlátoznak és/vagy befolyásolnak a történelmi körülmények és — szubjektíven — létrehozójának fizikai és lelkialkata.

Max Horkheimer és Theodor W. Adorno írásainak áttekintése például komoly tanulságokkal járhat. Kutatási beszámolóiknak gyakran már a címei olyan problémákra utalnak, melyek közvetlen összefüggésben vannak a zsidó léttel és tapasztalattal. Kezdve Horkheimer „A zsidók Európában” (1939) című írásával, folytatva *A felvilágosodás dialektikájának* (1942—1944) „Az antiszemitizmus elemei” című fejezetével, egészen Adornónak és munkatársainak *The Authoritarian Personality* (1950) című nagy hatású tanulmányáig. Ez az érdeklődés azután is megmaradt, hogy 1950-ben visszatértek Németországba. Olyan írásokat eredményezett, mint az „Eichmann letartóztatása” (1960), „A német zsidók” (1961) című retrospektív tanulmány, továbbá az „Utószó” egy *Arcképek a német-zsidó szellemtörténetből* (1961) című kötethez. Közvetlenebbül vallási vonatkozású értekezések a „Teizmus és ateizmus” (1963) és a „Vallás és filozófia” (1966). S végül Adorno „Nevelés Auschwitz után” (1966) című írásával zárva a sort, csak egy válogatott listát adtunk.

A frankfurti iskola története

Azokat, akik először találkoznak azzal a kifejezéssel, hogy frankfurti iskola, zavarba hozhatja, hogy egy ideig a Frankfurti Társadalomkutatási Intézetre találnak utalásokat, azután pedig a frankfurti iskolára vagy a kritikai elméletre. Megalapozott a panasz, hogy az embereknek „meg kellene mondani, mi is az a frankfurti iskola egyáltalán”.² Napjainkra általában elfogadottá vált, hogy „a hatvanas és hetvenes évek semmiféle elemzése nem képzelhető el a frankfurti iskola szerepének megértése nélkül”.³

A frankfurti iskola vagy kritikai elmélet a huszadik századi nyugati szellemi színtér egyik jellegzetes filozófiai és szociológiai irányzatát képviseli. Az iskola története három különböző földrajzi környezetben, s ennek megfelelően eltérő társadalmi-politikai viszonyok között zajlott le, a weimari Németországtól a New York-i és kaliforniai tartózkodáson át a második világháború utáni Német Szövetségi Köztársaságig.

Az iskola intézményes eredetét a Majna menti Frankfurtba és az 1923-as esztendőre vezethetjük vissza, amikor egy magánalapítvány révén a frankfurti Johann Wolfgang

² John Leonard: „Klaus Völker, Brecht. A Biography”, *The New York Times* 1978. december 7.

³ Peter Uwe Hohendahl: *The Institution of Criticism*, Ithaca—London 1982, 29. o.

Goethe Egyetemhez kapcsoltan létrehozták az *Institut für Sozialforschung*-ot. Bertolt Brecht, a csipős nyelvű német színműíró a következőképpen mondja el a történetet: „Egy gazdag öregember, a gabonaspekuláns Weil, akit zavartak a földi nyomorúságok, meghal. Végakarataiban nagy összeget hagy egy olyan intézetnek a létrehozására, mely ennek a nyomorúságnak a forrásait hivatott tanulmányozni; ami — természetesen — ő maga.”⁴ Brecht, a marxista, költői szabadsággal bánhatott a tényekkel, de nem állt nagyon távol a valóságtól. A gazdag öregember Herman Weil volt, egy időben a német birodalmi hadsereg gazdasági tanácsosa. Később azzal kísérletezett, hogy gazdasági kapcsolatokat létesítsen az új állammal, Szovjet-Oroszországgal, Ukrajnából származó gabona importálása formájában. (Ennyiben őt Armand Hammer valamivel kevésbé sikeres változatának tekinthetjük, aki ugyanis az Occidental Petroleum révén, Lenin korszakától kezdődően, kapcsolatokkal rendelkezett a Szovjetunióban.)

A frankfurti iskola ötvenéves történetét nehézség nélkül három különálló korszakra oszthatjuk. Mindegyiket annak az igazgatónak a neve fémjelzi, aki nemcsak az intézet filozófiájára és politikájára nyomta rá kitörölhetetlen bélyegét, hanem a különböző földrajzi helyszíneken és történelmi körülmények között irányította is az iskola sorsát.

Az első, 1924-től 1930-ig terjedő korszakot Carl Grünberg után „Grünberg-korszaknak” nevezzük. Grünberg az Osztrák—Magyar Monarchiához tartozó Galiciában született és Bécsben végezte tanulmányait. Ez a munkatörténész ortodox — természetesen nem zsidó, hanem marxista — orientációt adott a Társadalomkutató Intézetnek. A Grünberg-korszakot az intézet politikailag elkötelezett marxista tagjai uralták, olyanok, mint például Henryk Grossmann, vagy az intézet egyetlen nem-zsidó tagja, Karl August Wittfogel. Grünberg a marxizmust világnézetnek is és kutatási módszernek is tekintette, saját korát pedig a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmeneti korszaknak látta. Az intézetben megvalósult az igazi interdiszciplinaritás: a tagok között voltak filozófusok, közgazdászok, szociológusok, pszichológusok és irodalomtudósok. Ezeknek a tudósoknak a többsége zsidó közép- vagy felső-középosztálybeli háttérrel rendelkezett, s a weimari Németország politikai életében vagy tevékeny résztvevői voltak a baloldalnak, vagy legalábbis szimpatizáltak vele.⁵

Azután, hogy 1928-ban Grünberget igazgatói tisztének föladására kényszerítette a betegsége, rövid átmeneti korszak következett, melyben Friedrich Pollock tartotta kézben a kormányrudat. A második korszak 1931-ben kezdődött, amikor Max

⁴ Bertolt Brecht: *Arbeitsjournal 1938—1942* (hg.) Werner Hecht, I. köt., Frankfurt 1973, 443. o.

⁵ Ulrike Migdal: *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt — New York 1981.

Horkheimer elfogadta az igazgatói megbízatást. Horkheimer a következőképpen körvonalazta az intézet fő feladatát: annak kritikai távlatból való vizsgálata, hogy milyen kölcsönhatások vannak a tőkés-ipari társadalom gazdasági alapja, az egyén lelki fejlődése és a kulturális jelenségek között.⁶ Ez világos váltást jelentett az intézet elméleti és politikai orientációjában. A váltás részben a történelmi körülmények megváltozásának, a forradalmi mozgalmak elapadásának, részben Horkheimer személyiségének volt köszönhető. Nyilvánvaló, hogy könnyebben forradalmárrá lehetett válni az első világháború utáni Európa fölfordulásai és permanens forradalmi közepette, mint egy évtizeddel később, az 1930-as évek ellenforradalmi Európájában. Nem itt van a helye annak, hogy kifejtjük a zsidó értelmiségiek részvételének problémáját az európai munkásmozgalmakban, azt a témát, amit rendszerint „zsidók és szocializmus” fejcím alatt tárgyalnak, s melynek kezdettől fogva egy — Karl Marx képviselte — forradalmi és egy — Eduard Bernstein képviselte — reformista szárnya volt.⁷ Legyen itt elég annyi, hogy a forradalmi fölfordulások során szerte Európában briliáns zsidó értelmiségiek álltak az előtérben: Leon Bronstein (Trockij) Oroszországban, Rosa Luxemburg Németországban és Lukács György Magyarországon. Mind a választásnak, mind a mögötte lévő mozgatórugónak a magyarázata nehéz kérdés, nemcsak az érintett egyén számára, hanem a társadalomtudós számára is, aki később tesz kísérletet a döntés összetettségének megfejtésére. Gershom Scholem később leírta, miként volt ennek tanúja a saját családjában: „Négyen voltunk fivérek. Ketten apámra hasonlítottak. Egyikük még inkább német volt, mint apám, egy *Deutschnationaler*. A másik csak annyit akart, hogy minden rendben menjen, nem voltak különleges eszményei. Harmadik fivérem [...] a forradalom mellett döntött. Buchenwaldban gyilkolták meg a nácik, a Reichstag korábbi, kommunista párti képviselőjeként [...] Miért vonzódott egyikünk a német szociáldemokráciához, s egy másikunk a cionizmushoz? Nem tudom. Ez a személyes döntés olyan fajtája, amit senki sem képes megmagyarázni.”⁸

Horkheimer is reflektált erre a problémára, s a következő módon próbálta magyarázni az alternatívák mérlegelését: „A forradalmári pályafutás nem bankett-sorozat, [...] sem érdekes kutatás reményével nem kecsegtet [...] vagy jövedelmekkel.” Arra a következtetésre jut, hogy olyan emberek ritkán választják, akik pusztán tehetségesek, de nem

⁶ Zoltán Tar: *The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, New York 1985, 1. fejezet, valamint a kitűnő, tömör bevezetés: Tom Bottomore: *The Frankfurt School*, London — New York 1984.

⁷ Lásd Robert S. Wistrich: *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*, London—Toronto 1982.

⁸ Gershom Scholem: *On Jews and Judaism in Crisis*, New York 1976, 3. o.

rendelkeznek „emberfölötti hittel”.⁹ Horkheimer világosan úgy gondolta, hogy ő maga — eltérően Marxtól, Trockijtól, Luxemburgtól és Lukácstól — „pusztán tehetség”. A náciizmus előretörésével az intézet tagjai arra kényszerültek, hogy elhagyják Németországot. Lewis Feuer a közelmúltban publikálta, hogyan költözött át az *Institut für Sozialforschung* a New York City-beli Morningside Heights-be, a Columbia University kötelékébe. A költözködést megkönnyítették az intézet rendelkezésére álló bőséges eszközök.¹⁰

Az intézetnek a száműzetésben töltött évei során fogalmazta meg Horkheimer a kritikai elméletnek mint sajátos fajta humanista-marxista társadalomelméletnek és filozófiának az elveit. Ahogyan ez sok más nyugati értelmiséggel is történt, az 1930-as évek vége felé Horkheimer intézete fokozatosan elfordult a marxizmustól. A hely nem teszi lehetővé a frankfurti iskola második korszaka elméleti teljesítményeinek és/vagy hiányosságainak a kritikai elemzését, esetleg nagyobb munkáinak összefoglalását. Néhány, a frankfurti eszmékben végbement változásokat nyomatékosító megjegyzés van itt rendjén, noha ezek a változások kétségtelenül a náci hatalomátvételtől erednek, s abból, hogy a hitleri Németországban megkezdődött a „zsidókérdés” végleges megoldása. Ezt a változó állásfoglalásukat és fölfogásukat Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikája* című közös munkájukban örökítették meg. Korai reményeiket arra nézve, hogy lehetséges egy ésszerű és igazságos társadalom, háttérbe szorította a kétségbeesés. A világot az emberi lét hanyatlásaként értelmezték. Arra próbáltak magyarázatot találni, hogy „miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba, ahelyett hogy valóban emberi állapotba lépne”.¹¹ Horkheimer párhuzamos tanulmánya, az *Eclipse of Reason* megörökíti a félelem egyetemes érzését, s annak a reménynek a csökkenését, hogy az ember valaha is képes lesz egy totálisan bürokratizálódott társadalomban a mindenható manipulációval szemben érvényesülni és annak ellenszegülni.¹² Másik, a második korszakot jellemző változás a pszichoanalízis freudi elméletének és fogalomalkotásának fokozatos beépítése, mely tetőpontját az Adorno és munkatársainak csoportja által vezetett vizsgálatban: *The Authoritarian Personality*

⁹ Heinrich Regius (Max Horkheimer): *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Zürich, 1934, 74—75. o.

¹⁰ Lewis S. Feuer: „The Frankfurt Marxists and the Columbia Liberals”, *Survey* 25, 3. sz. (1980. nyár), 156—176. o.

¹¹ Max Horkheimer — Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája* (ford. Bayer József et al.), Bp. 1990, 11. o.

¹² Max Horkheimer: *Eclipse of Reason*, New York 1947, VI. o.

érte el. (A vizsgálat költségeit az American Jewish Committee viselte, a „Studies in Prejudice” sorozat részeként, Horkheimer igazgatósága alatt.)

Az intézet tagjainak beilleszkedése új hazájukba különböző mértékben sikerült, mint ahogy általában is sorolhatnánk a különböző eseteket az emigráns értelmiségiek közül a híres akadémikusoktól a sikeres és sikertelen üzletemberekig.¹³ Adorno esete a rosszul alkalmazkodott értelmiségi példája. *Minima Moralia* című könyve megörökíti, hogy „idegennek” gondolta és érezte magát Amerikában. Nem véletlen, hogy a mű alcíme „Reflexiók a sérült életből”.¹⁴ New York-i tartózkodásuk idején az intézet tagjai tudatosan próbáltak egy német kulturális szigetet fönn tartani, s az utolsó 1940—41-es kötet kivételével az intézet folyóiratát, a *Zeitschrift für Sozialforschung*ot is németül adták ki.¹⁵

Horkheimer és Adorno visszatérésével Nyugat-Németországba, 1950-ben, megkezdődött az intézet harmadik korszaka.¹⁶ Horkheimert és Adornót az Adenauer-kormány helyreállítási törekvéseinek részeként hívták haza. Az egyetemen újjáalakították az intézetet, s Horkheimer lett az egyetem rektora — ezt a posztot 1953-ig töltötte be. Horkheimer és Adorno Nyugat-Németország kulturális életének sokat szereplő személyiségeivé váltak. Egy mélyen átélt küldetésnek, a köztudat átnevelésének és egy új német értelmiségi nemzedék fölnevelésének szentelték magukat. (Mint *A felvilágosodás dialektikája* új, 1969-es kiadásának előszavában írták: „Amerikából, ahol a könyvet írtuk, abban a meggyőződésben tértünk vissza, hogy ott az elméletben és a gyakorlatban is többet tehetünk, mint másutt.”) Kritikai-társadalomelméleti megközelítésmódjuk — számos kritikusuk és barátjuk egybehangzó véleménye szerint — hozzájárult a német diákság új nemzedékének radikalizálódásához. Horkheimer és Adorno frankfurti

¹³ Lásd Donald Fleming — Bernard Bailyn (eds.): *The Intellectual Migration*, Cambridge, Mass. 1969; Anthony Heilbut: *Exiled in Paradise. German Refugee Artists and Intellectuals in America from the 1930s to the Present*, New York 1983; Lewis A. Coser: *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, New Haven — London 1984; valamint Mathias Greffrath: *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, Reinbek bei Hamburg 1979.

¹⁴ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life* (Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben).

¹⁵ Lásd Jürgen Habermas: „The Frankfurt School in New York”, in Judith Marcus — Zoltán Tar (eds.): *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick, N.J. 1984, 55—65. o.

¹⁶ Tar: *The Frankfurt School*, 3. fejezet.

együttműködése Horkheimer 1958-ban bekövetkezett visszavonulása után is folytatódott egészen 1969-ig, Adorno haláláig, ami a frankfurti iskola végét jelentette.

A judaikus elem a frankfurti gondolkodásban

Forduljunk most fő kérdésünk: a zsidó elem kifejtésének irányába a frankfurti gondolkodásban. Azt kezdettől fogva világosan kell látnunk, hogy ennek a szempontnak viszonylagosan kis figyelmet szenteltek a frankfurti iskoláról szóló kritikai irodalomban.¹⁷ Kiindulópontnak tekinthetjük Gershom Scholem rejtélyes megjegyzését *Von Berlin nach Jerusalem* című önéletrajzából, mely szerint Max Horkheimer Társadalomkutatási Intézete egyike volt a legfigyelemreméltóbb „zsidó szektáknak”, melyet a német zsidóság létrehozott.¹⁸ Scholem közeli barátja volt Walter Benjaminsnak, s az intézet többi tagjait is mind ismerte, mi több, egyike volt a huszadik század legkiválóbb judaista tudósainak. Következésképpen illik komolyan vennünk a megjegyzését. Most megkísérelünk kidolgozni néhány részletet.

Alapvető tény, amit figyelembe kell vennünk, hogy az intézet csaknem minden tagja asszimilált közép- vagy felső-középosztálybeli német zsidó családból származott. Ugyancsak tény, hogy a francia forradalom óta Európában a zsidók nagy tudományos és filozófiai teljesítményeit asszimilált zsidók hozták létre, akik igyekeztek azonosulni a liberális és radikális mozgalmakkal, abból a célból, hogy tökéletesen fölöldődjanak az európai kultúrában. Az európai zsidóság kétféle módon reagált emancipációjára a francia forradalom utáni korszakban. Az első a teljes asszimiláció kísérlete a létező társadalmi rendbe. A második az intellektuális kritika, nevezetesen az a törekvés, hogy „a rendet saját magáról vallott nézeteihez mérjék”. Horkheimer egy helyütt a következő

¹⁷ Lásd a következő úttörő cikkeket: Ernst Ludwig Ehrlich: „Max Horkheimers Stellung zum Judentum”, *Emuna* VIII, 6 (1973. november–december), 457–460. o.; Eva G. Reichmann: „Max Horkheimer the Jew. Critical Theory and Beyond”, in *LBI Year Book XIX* (1974), 181–195. o.; „Max Horkheimer”, in Julius Carlebach: *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London 1978, 234–257. o.; Martin Jay: „The Jews and the Frankfurt School. Critical Theory’s Analysis of Anti-Semitism”, *New German Critique* 19. sz. (1980. tél), 137–149. o.; Ehrhard Bahr „The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School. The Failure of Critical Theory”, in Judith Marcus — Zoltán Tar (eds.): *Foundations of the Frankfurt School*, 311–321. o.; valamint Carl-Friedrich Geyer: *Kritische Theorie*, München 1982, 9. fejezet, „Auschwitz als Schlüsselerfahrung”.

¹⁸ Gershom Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1977, 167. o.

megjegyzést tette: „Az asszimiláció és a kritika csak két mozzanat ugyanazon emancipációs folyamatban.”¹⁹

A visszatekintő értékelések többsége arra a következtetésre jut, hogy az asszimiláció eszméje illúziónak bizonyult. „A zsidók nem a ‚német néphez’ asszimilálódtak, hanem annak egy meghatározott rétegéhez, az újonnan fölemelkedett középosztályhoz” — állítja Jacob Katz, tulajdonképpen 1933-as frankfurti egyetemi disszertációjának gondolatait idézve a kérdésről.²⁰ A frankfurti iskola tagjai különböző mértékben asszimilálódtak. Némelyikük törvénytartó és/vagy a zsidó — cionista vagy más — szervezetekkel korán kapcsolatba kerülő családból származott; másoknak nem volt zsidó identitásuk, s először a náciizmus előretörésével és/vagy a bekövetkező holocausttal érte őket a fölismerés, mint Adorno esetében történt. Az intézet tagjai között az erős zsidó hagyománytól a nem azonosítható befolyásig fölrajzolható színek skála valamennyi lehetséges árnyalatát megtalálhatjuk.

Az „erős befolyás” címe alá sorolhatjuk Walter Benjaminget, Leo Löwenthalt és Erich Frommot. Az „alig” vagy „egyáltalán nem” befolyásoltak csoportja foglalná magába az olyan közgazdászokat, mint Friedrich Pollock, Henryk Grossmann és Arkady Gurland. Végül a „közbeeső” kategóriához tartoznak Horkheimer, Adorno és Herbert Marcuse.

A továbbiakban az intézet vagy frankfurti iskola három tagjával foglalkozunk, nevezetesen Max Horkheimerral, Theodor Wiesengrund Adornóval és Erich Frommmal. Válogatási elvként az szolgált, hogy vitathatatlanul ők voltak az iskola történetének központi személyiségei, s ők képviselik az iskola történetében a folyamatosságot: Horkheimer 1931—1960; Adorno 1938—1968; Fromm 1928—1938. Nekik volt hatalmuk, azaz felelősségük az intézet munkájának irányításáért. Világosan ez a helyzet Horkheimer és Adorno esetében — mindketten voltak igazgatói az intézetnek.

Max Horkheimer. Hasznos lehet számunkra Horkheimer intellektuális pályafutásának kronológiája. Az 1920-as évek az ifjúkori egzisztencializmus korszaka, tökéletes zsidó öntudattal; az 1930-as évek eklektikus marxistának mutatják, „lappangó” zsidó befolyással. Az 1940-es évek a holocaust hatása alatt a kétségbeesés filozófiáját hozták magukkal, míg az 1960-as évek a zsidó öntudat és befolyás fölerősödését. Hans Mayer, aki egy ideig az intézet munkatársa volt, úgy jellemezte ezt, mint „visszatérést egy idegen

¹⁹ Max Horkheimer: *Critique of Instrumental Reason* (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft). Lásd még Thorstein Veblen: „The Intellectual Preeminence of Jews in Modern Europe, in Max Lerner (ed.): *The Portable Veblen*, New York 1948; valamint M. Polanyi: „Jewish Problems”, *The Political Quarterly* XIV, 1. sz. (1943. január—március), 33—45. o.

²⁰ Jacob Katz: „German Culture and the Jews”, *Commentary* 1984. február, 54—59. o.

világba tett kirándulásból [...] a polgári forrásokhoz, a szülőkhöz, [...] a judaizmus-hoz”.²¹

A hagyományos judaista gondolkodás lényegét rendszerint négy fontosabb tételben összegzik. Az első az etikai monoteizmus, tehát az etikai követelmények föltétlen jellege. Leo Baeck szavaival: „A judaizmus nem egyszerűen etikai, hanem az etika alkotja az alapelvét és lényegét.” A második a történelmi küldetés, a kiválasztott népként létezés öntudata, azaz a messianizmus. A harmadik a *zedakah* eszméje, mely „az egységbe olvadt igazságot és jótékonytságot jelenti”. A negyedik a társadalmi igazságosságra vonatkozik.²²

Ezeket a tételeket — etikai kötelesség, messianizmus, társadalmi igazságosság — nyomon követhetjük a frankfurti gondolkodás történetében az 1930-as évektől az iskola megszűnéséig az 1960-as évek végén. Horkheimer ismételtelen hangsúlyozta az etika elsőségét az episztemológiai és ontológiai problémákkal szemben. Az ő szavaival: „Az anyagnak önmagában nincs jelentése: minőségei sem az etikai parancsok, sem az eszmény tekintetében nem szolgáltathatnak maximákat az élet alakításához [...] A tudás nem ad modelleket, maximákat vagy tanácsot egy autentikus élethez.”²³ Mielőtt 1937-ben megalkotta a „kritikai elmélet” terminust, Horkheimer materialistának nevezte az elméletét, de ennek különleges jelentése volt a számára. A materializmus nem az anyag ontológiai elsőségét jelenti a tudattal szemben, s „nem kötődik az anyagról vallott elképzelések egy csoportjához”. A materialista filozófia problémáit lényegében meghatározzák azok a föladatok, melyeken egy különös történelmi pillanatban úrrá leszünk. Mit értett ő „föladatokon”? A „föladatok” ebben az esetben „a konkrét állapotok megváltoztatását” jelentik, „melyektől az emberek szenvednek, s melyek között a lelküknek természetesen el kell korcsosulnia”. Így az *igazság* és *igazságtalanság* a fontosabb problémák közé tartoztak a kritikai elmélet korai szakaszában. Horkheimer 1933-ban azt állította, hogy „a múlt igazságtalanságait soha nem fogják kiegyenlíteni, az elmúlt nemzedékek szenvedése nem kap kompenzációt”.²⁴ Négy évvel később ezt megismétli a következő változatban: „S még az új társadalom majdani létrejötte után sem fog tagjainak a boldogsága azoknak a szerencsétlenségéért kárpótlást jelenteni, akiket a mi kortárs társadalmunk pusztít el.”²⁵

²¹ Hans Mayer: „Einige meiner Lehrer”, *Die Zeit* 1977. március 25, 16. o.

²² Leo Baeck: *The Essence of Judaism*, New York 1970, 195. o.

²³ Max Horkheimer: *Critical Theory* (Kritische Theorie).

²⁴ I. m.

²⁵ I. m.

Azt a nevet, hogy „kritikai elmélet”, Horkheimer ajánlotta az intézet New York-i száműzetése során, egy 1937-es cikkében, s Herbert Marcuse is támogatta.²⁶ A kritikai elmélet történelmi folyamatosságot jelent a német idealizmus kritikai filozófiájával és Marx bírálatával a tőkés társadalom politikai gazdaságtanáról. A kritikai elmélet attitűdöt jelent, annak a teoretikust-vezérlő maximának az attitűdjét, hogy „[...] minden emberrel vele születik egy ésszerű társadalom irányába hajtó erő”. Ez azt is jelenti, hogy a teoretikus dolga elősegíteni a haladást egy igazságos társadalom felé. Az ilyenfajta érvelés párhuzamba állítható az ótestamentumi prófétákkal kezdődő és a modern zsidó forradalmár értelmiségiekig folyamatos zsidó messianizmussal. Világos, hogy az 1937-es történelmi körülmények kedvezőtlenek voltak bármely ilyenfajta törekvés számára, s az eredmény pesszimizmus és visszavonulás lett. Mint Horkheimer kifejezte: „Az igazság csodálatra méltó férfiak kis csoportjaiban keresett menedéket. De ezeket megtizedelte a terrorizmus...”²⁷ A judaista gondolkodás sarokköve, a társadalmi igazságra törekvés vezette az ifjú Horkheimert a marxizmus, mint egyetlen valóságos alternatíva felé az 1930-as évek hitleri Németországa által képviselt fenyegető jobboldali totalitarizmussal szemben. Tíz évvel később a sztalinizmus baloldali totalitarizmusának brutális gyakorlata eltaszította őt a marxizmustól.

Horkheimer hangsúlyozta a minden szenvedő teremtménnyel való együttérzés (Mitleid) parancsát. A következőket írta 1933-ban: „Az emberek [...] legyőzhetik a fájdalmat és a betegséget, [...] de a szenvedés és a halál uralma a világban folytatódik.”²⁸ Jóval később, 1960-ban, Horkheimer kifejezetten megfogalmazta, hogy judaizmus-értelmezésének két alaptételét a szenvedés (Leid) és az erőszak elfogadhatóságának visszautasítása alkotja. Kijelentette: „Nincs nép, mely többet szenvedett, mint a zsidó [...] Az, hogy az erőszak elfogadásának visszautasítása az igazság próbaköve, örök jellemvonás a zsidó történelemben, s a judaizmus a kiállt szenvedést saját egységévé és állandóságává változtatta [...] Szenvedés és remény elválaszthatatlanokká váltak a judaizmusban.”²⁹ A szenvedés témájának kicsúcsosodását Horkheimer következő nyilatkozatában találjuk: „A koncentrációs táborok névtelen mártírjai annak az emberiségnek a jelképei, mely megszületni törekszik. A filozófia főadata az, hogy amit ők tettek, lefordítsa egy olyan nyelvre, amit majd meghallanak...”³⁰

²⁶ Max Horkheimer: „Traditional and Critical Theory” (Traditionelle und kritische Theorie), in *Critical Theory*, (Kritische Theorie).

²⁷ I. m.

²⁸ Idézi Tar: *The Frankfurt School*, 54. o.

²⁹ Max Horkheimer: *Critique of Instrumental Reason* (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft).

³⁰ Horkheimer: *Eclipse of Reason*, 161. o.

Judaista örökségének másik olyan aspektusa, melyre Horkheimer kifejezetten hivatkozik, a Második Parancsolatból következő képtilalom. E tekintetben látja a különbséget Marxnak és a saját gondolkodásának a zsidó öröksége között, s a következőképpen fogalmaz: „Véleményem szerint Marxot a judaista messianizmus befolyásolta, míg számomra a legfontosabb az, hogy Istent nem lehet lefesteni, [...] hacsak nem sóvárgásunk tárgyaként.” Más alkalommal Horkheimer a következőképpen tette világossá a judaizmus és a kritikai elmélet közötti összefüggést: „Ez az Isten nevével kapcsolatos végső biztosíték [...] zsidó örökség-e?” — kérdezték tőle. — „Igen” — válaszolta — „s ez a végső biztosíték ugyanúgy elemévé vált társadalomelméletünknek is, melyet kritikai elméletnek neveztünk el...”³¹

Sokféle találgatásra adott lehetőséget Horkheimer ambivalens álláspontja Izraellal szemben, holott a magyarázatát éppen úgy megtalálhatjuk az európai kultúrával való „túl-azonosulásában”, mint a nacionalizmus minden fajtájával szembeni élethossziglani ellenszenvében. Azon a véleményen volt, hogy a cionizmus terjedését a kulturális-politikai pluralizmus lehetőségébe vetett hit elvesztése mozdította előre, s a huszadik századi szélsőséges nacionalizmus és militarizmus nyomatékosította és siettette. A következőképp írt erről: „A cionista mozgalom, mely nem hitt a pluralizmusnak és az autonóm individuum kultúrájának az európai esélyeiben, a zsidóság reakcióját képviselte a múlt században megnyílt lehetőségekre, olyan reakciót, mely egyszerre volt radikális és rezignált. Jelenkori történelmünkben az a legszomorúbb mind Európa, mind a zsidóság számára, hogy a cionizmus álláspontja igaznak bizonyult.”³² Horkheimer fölismerte a zsidó állam megalakulásának a közvetlen és óriási történelmi jelentőségét, de ezt a tényt nem tudta egészen összeegyeztetni az Ígélet Földjéről szóló ótestamentumi próféciaikkal. Legutolsó előadásainak egyikében a következőképpen elmélkedett a problémáról: „A Biblia, végül is, azt mondja, hogy Cion földjére fogja vezetni a Messiás az igaz embereket minden népből. Mégis azon tűnődöm, miként kell Izrael államra — melyet határozottan támogatok — ezt az ószövetségi próféciát értelmezni. Vajon Izrael a bibliai Cion? Ahogy a dolgok állnak, a megoldás erre a problémára abban a tényben rejtőzhet, hogy a zsidók üldözése [...] Izrael létezése ellenére folytatódik. Izrael veszélyben lévő ország, mint ahogy a zsidók mindig veszélyben lévő nép voltak. Ez az oka annak, hogy Izraelt támogatni kell. Számomra a döntő tény az, hogy Izrael menedéket ad sok embernek. De ami engem illet, számomra kérdéses marad, hogy Izrael

³¹ Max Horkheimer: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, 77. o.; „Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden”, *Der Spiegel* 1970/1—2. sz., 81. o.

³² Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967, 309. o.

létezése az ótestamentumi próféciaák teljesülése-e.”³³ Bizonyára nem véletlen, hanem inkább jelképes, hogy Horkheimer élete utolsó előadását — néhány héttel halála előtt — a judaizmusról tartotta a zürichi *Israelitische Cultusgemeinde*-ben.³⁴

Theodor Wiesengrund Adorno. Sokkal összetettebb és problematikusabb kérdést jelent a zsidó elem tárgyalása Adorno életében és munkásságában. Fél-zsidó volt, egy német-zsidó borkereskedő s egy énekesi pályafutásra törekvő katolikus olasz anya gyermeke. (Mára ismertté vált, hogy ifjúkora egy szakaszában szándékában állt áttérni a katolikus hitre.³⁵) Az 1940 előtti munkásságában zsidó hatásnak szinte semmi nyoma nincs, de ez megváltozott „a zsidókérdés végső megoldásának” kezdete után, ami katalizáló eseménynek bizonyult Adorno számára. A zárófejezetet *A felvilágosodás dialektikájában*, melynek társszerzője volt, az antiszemitizmus témájának szentelték. Az 1940-es évektől kezdődően számos hivatkozást és világos kijelentést találunk Adorno munkáiban judaikus témákkal és vonatkozásokkal kapcsolatban. *Minima Moralia* című könyvét (melyet Jürgen Habermas a „legszubjektívabb munkájának” nevez) olyan nyilatkozattal zárja, amit átítat a judaista gondolkodás: „Az egyetlen filozófia, melyet a kétségbeeséssel szembenézve felelősen lehet művelni, ha megkísérlünk mindent úgy szemlélni, ahogy a megváltás nézőpontjából mutatkoznék meg. A tudásnak nincs más fénye, csak az, amit a megváltás világára vet, minden egyéb rekonstrukció, pusztán technika. Olyan látószögeket kell kialakítani, melyek megfosztják helyétől és idegenné teszik a világot, leleplezik hasadságát, kifosztottságát és torzultságát — ahogy messiási fényben fog egy nap megjelenni.”³⁶

Jól ismert idézet Adornótól, hogy „Auschwitz után barbárság verset írni”.³⁷ „Túlélő” mivoltára vonatkozó leggyötrőbb reflexióit azonban későbbi munkája, a *Negatív dialektika* tartalmazza. „Az örök szenvedésnek legalább annyi joga van ahhoz, hogy kifejezzék, mint a megkínzott embernek az üvöltéshez. Ezért tévedés lehetett azt mondanom, hogy Auschwitz után nem lehet többé verset írni. De nem tévedés fölvetni azt a — nem annyira kulturális — kérdést, vajon Auschwitz után folytatható-e az élet,

³³ Horkheimer: *Die Sehnsucht...*, 77—78. o.

³⁴ Ernst Ludwig Ehrlich: „Max Horkheimer — ein Leben ‚um der Wahrheit willen’”, *Israelitisches Wochenblatt* (Zürich), 1973. július 13.

³⁵ Th. W. Adorno levele Ernst Krenekhez (1934. október 7), in Wolfgang Rogge (ed.): *Theodor W. Adorno & Ernst Krenek Briefwechsel*, Frankfurt 1974, 46. o.

³⁶ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*.

³⁷ Theodor W. Adorno: *Prisms* (Prismen).

s különösen az, aki véletlenül menekült meg, akit törvény szerint meg kellett volna gyilkolni, vajon élhet-e tovább.”³⁸

Érintettük Horkheimer ragaszkodásának kérdését a képtilalomhoz. Adorno írásai is szemléltetik ennek a hagyományos judaista tételnek a jelenlétét. *Negatív dialektikájában* ez a következőképpen jelenik meg: „Az a materialista kívánság, hogy fölfogjuk a dolgokat, az ellenkezőjére mutat rá: az olyan képeknek a hiányára, melyekben a teljes tárgyat gondoljuk el. Az ilyen hiány konvergál a teológiai képtilalommal. A materializmus szekularizált formára hozta ezt a tilalmat azáltal, hogy nem enged utópiát pozitívan festeni: ez negativitásának a tartalma.”³⁹

Erich Fromm. Fromm megértéséhez egészen más háttérrel kapunk, s következőképpen a zsidó befolyásnak is eltérő megnyilvánulásait, mind természetüket, mind intenzitásukat tekintve. Ha szabad így mondanunk, Fromm úgyszólván „predesztinálva” volt arra, hogy a judaikus elemek túlságosan is uralkodó helyet foglaljanak el életében és munkásságában.⁴⁰ Mindkét szülői ágon rabbik hosszú sorának a leszármazottja. Apja származása például huszonnyolc nemzedéken át követhető nyomon, s a nagy Rashira vezethető vissza. Ortodox családban nevelkedett, s miközben a gimnáziumba és az egyetemre járt, híres rabbiktól kapott hathatós fölkészítést a talmudista tudományokból: Ludwig Krausétól, Nehemiah Nobeltől és Salman Rabinkowtól.⁴¹ Az erős érdeklődés és a háttér tartós befolyása „Das jüdische Gesetz” című, a szociológus Alfred Weber irányításával készült disszertációjában csúcsonyult ki.⁴²

Fromm idővel a pszichoanalízis felé fordult, s *Beyond the Chains of Illusion* című könyvében meg is magyarázza, miért tett így. Ifjúkori személyes élményeit sorakoztatja egy szomszédjuk öngyilkosságától az első világháborús hisztériáig és az ember embertársával szembeni embertelenségéig. A „hogyan lehetséges mindez” kérdésének hatására fordult Freudhoz válaszáért. A háborús évek gyermekből felnőtté érlelték, s még sürgetőbbé tették a kérdést: „Hogyan lehetséges ez? Hogyan lehetséges, hogy emberek milliói kitartanak a lövészárkokban, hogy más népek ártatlan fiait gyilkolják? [...]

³⁸ Theodor W. Adorno: *Negative Dialectics* (Negative Dialektik).

³⁹ Uo.

⁴⁰ Tömör bevezetesként Fromm életébe és munkásságába lásd Rainer Funk: *Erich Fromm*, Reinbek bei Hamburg 1983.

⁴¹ Mint Erich Fromm írta: „A Héber Bibliára és a későbbi zsidó hagyományra vonatkozó alapvető tájékozottságomat olyan tanároktól kaptam, akik nagy tudósai voltak a rabbinizmusnak...”, in Erich Fromm: *You Shall Be as Gods*, New York 1966, 12–13. o.

⁴² Erich Fromm: „Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums”, publikálatlan disszertáció, Heidelberg 1922.

Amikor a háború 1918-ban véget ért, mélyen megzavart ember voltam, megszállottja annak a kérdésnek, hogyan lehetséges a háború, annak a váagnak, hogy megértsem az emberi tömegviselkedés irracionalitását, a béke és nemzetközi megértés utáni szenvedélyes sóvárgásnak.”⁴³

Még Marx iránti érdeklődése is vallásos háttérhez kapcsolódik, s Fromm a következő módon magyarázza, hogy miért: „Vallásos zsidó családban nevelkedtem, s az Ótestamentum írásai inkább megérintettek és földerítettek, mint bármi más, ami hatott rám... A prófétai írások — Ésaíasé, Ámósé, Hóseásé — megindítottak, nem annyira intéseik és katasztrófákra vonatkozó jövődöléseik, mint inkább a ‚végső napokra‘ vonatkozó ígértük révén, amikor a népek ‚fegyvereikből kapákat csinálnak, és dárdáikból metszőkéseket, és nép népre kardot nem emel, és hadakozást többé nem tanu‘ (Ésaías 2,4). [...] A népek közötti egyetemes béke és harmónia látomása mélyen megérintett tizenkét-tizenhárom éves koromban.”⁴⁴

Miután belépett a Társadalomkutatási Intézetbe, Fromm kísérletet tett egy — ahogy ő nevezte — „materialista pszichoanalízis” elméleti alapjainak a lefektetésére, amin a freudi és a marxi eszmék összeházasítását értette. Fromm kapcsolata a Frankfurter Intézettel tíz évig tartott, 1928-tól 1938-ig. Ezt az évtizedet egy úgynevezett „földalatti” judaista befolyás jellemezte az értékracionalitás (Wertbeziehung) weberi fogalmának értelmében. Az 1930-as években a kor parancsa az volt a Frankfurter Intézet számára, hogy elméleti magyarázattal lépjenek föl a náci barbárság terjedésére Németországban, a lutheránusok és katolikusok, „költők és gondolkodók” hazájában. Kétségtelen, hogy ilyen egybefoglalt „fasizmuselmélet” végtermékként nem jelent meg, de volt néhány különböző, talán egymást kiegészítő elméleti megközelítés. Olyanok, mint például Franz Neumann *Behemothja* (1942), mely a politikai folyamatra összpontosított, vagy Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikája* című munkája (1947), mely a történetfilozófiai magyarázat egy fajtáját képviselte. Fromm és az intézet más tagjai pedig jóval korábban elvégezték a szociálpszichológiai megközelítés úttörő feladatát. Ez eredményezte a „Tanulmányok a családról és a tekintélyről” (Studien über Autorität und Familie) című, német nyelven 1936-ban Párizsban megjelent kötetet. A tanulmány hangsúlyozta a Hitler követő tömegek „autoritárius személyiségtypusát”, s ezt a nácizmus terjedéséhez elengedhetetlen, ha önmagában nem is elegendő előfeltételnek tekintette. Úgy tűnik, mintha ebben a különleges összetársításban — a fasiszta

⁴³ Erich Fromm: *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1963, 7—8. o.

⁴⁴ I. m., 5. o.

jelszavaktól részegülten menetelő tömegek ellenére — Fromm fő gondja még mindig az lenne, hogy választ találjon ifjúkori kérdésére: „Hogyan lehetséges mindez?” Kétségtelen, hogy az emberek közötti „egyetemes harmónia” pozitív (marxista) utópiáját beárnyékolta a visszaemlékezés a „prófétai írásokra”, „intéseiikkel” és „katasztrófa-jövedőléseikkel”.

Az intézetből való 1938-as távozását követően (ami Adorno belépésének közvetlen eredménye volt) Fromm gyakorló analitikus lett. New Yorkban a Central Park Westben lakott, szoros baráti kapcsolatot tartott fenn Clara Thompsonnal, Karen Horney-val és másokkal; s mondják, gyakran szórakoztatta őket azzal, hogy mélyen átérzett hászidikus dalokat énekelt. Később Mexikóvárosba költözött, s 1949-ben létrehozott egy pszichoanalitikai intézetet. A szociálpszichológia elméleti problémáinak területén továbbra is publikált, és előadásokat tartott az Egyesült Államokban. Az 1960-as években Herbert Marcuséval együtt politikailag tevékenyvé vált, ellenezte a vietnami háborút és szószólója lett a nukleáris fegyverek leszerelésének. Így Frommról elmondható, hogy hűséges maradt ifjúkori eszményeihez, az igazsághoz és az erőszakmentességhez.

A judaikus befolyás Fromm pályafutásának utolsó korszakáig megmaradt. Könyve, a *You Shall Be as Gods*, melynek alcíme: *A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition* (1966), újraidézi Fromm vallási orientációját. Ebben részletesen ír a kérdésről, mely ifjúkorában foglalkoztatta, s a következőket mondja: „Az Ótestamentum *forradalmi* könyv, mert témája az ember szabadulása. [...] Olyan könyv, mely meghirdetett egy látomást az emberről, ami még mindig érvényes és megvalósulásra vár.”⁴⁵ Fromm megpróbált megkapaszkodni a judaizmus humanista tartalmában, s kísérletet tett rá, hogy ezt a humanista tartalmat más szellemi és vallási áramlatokkal egyesítse: a marxizmussal, a kereszténységgel és a zen-buddhizmussal. Úgy vélte, hogy „Marx célja, a szocializmus, az emberről alkotott elméletén alapul; lényegében profetikuss messianizmus a tizenkilencedik század nyelvén”. Egy eszme szépsége a szemlélő szemén múlik, s Fromm az ótestamentumi próféták szemével nézte a marxizmust.

⁴⁵ Fromm: *You Shall Be as Gods*, 7. o.

Utaltunk néhány alkalommal a „földalatti” judaikus hatásokra.⁴⁶ Mit jelent a rejtett vagy „földalatti” kapcsolat a judaizmussal a frankfurti iskola tanításaiban és miként nyilvánult meg? Két irányban történtek kísérletek ennek a kapcsolatnak a rekonstruálására vagy azonosítására. Az első megnevezésére a *Wahlverwandtschaft* kifejezést választjuk, a másodikra a *Wertbeziehung*-ot. Az első problémához: Jürgen Habermas, a második nemzedékhez tartozó frankfurti teoretikus, tanulmányban próbálta megvilágítani a szoros és rendkívül gyümölcsöző kapcsolatot a német idealizmus és a zsidó filozófusok között, s ebben egyfajta választó vonzalomról beszélt. Schellingről szóló disszertációja révén Habermas jól fölkészült rá, hogy ezzel a problémával foglalkozzék. Így jutott el a „földalatti” hatások olyan sorozatának a fölismeréséhez, melyek megteremtik a kapcsolatot a *Kabbala*, a protestáns misztikus Jakob Böhme, a német idealizmus protestáns német filozófusa, Friedrich Wilhelm Schelling és a német-zsidó Karl Marx között, egészen a német-zsidó filozófus, Ernst Bloch munkásságában fölismerhető schellingi hatásokig. Ami azt illeti, Habermas maga találta meglepőnek azt, hogy „a német idealizmus filozófiájának központi motívumait, melyeket lényegében a protestantizmus alakított ki, mennyire eredményesen lehet fejleszteni a zsidó hagyomány átélésének kifejezéseiben”. A *Kabbala* örökségének a német idealizmus protestáns filozófiájába történt beépítése révén Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch vagy Walter Benjamin filozófiájának leginkább zsidó elemei egyszersmind az „autentikus német” elemek — állítja Habermas.⁴⁷ Mivel Hermann Cohen és Franz Rosenzweig befolyásoló szerepet játszottak a frankfurti gondolkodás fejlődésében, a kapcsolatot fontos figyelembe venni.⁴⁸

A *Wahlverwandtschaft*-probléma viszont egy nagyobb kérdéskör része, amire rendszerint a „német-zsidó együttélés” kérdéseként utalnak. Selma Stern beszél a fölvilágosodás utáni helyzetről, amikor „a zsidók megteremtették a judaizmus és az európai kultúra közötti szintézis néhány formáját”. Ez lehetséges volt a tizenennyolcadik század végén, mert a zsidóknak a „polgári, társadalmi és gazdasági egyenlőségre

⁴⁶ Ezt a kifejezést Irving Howe professzortól kölcsönöztem. Ő írta, hogy „mély, földalatti kapcsolat van Lukács György és az egzisztencializmus között”, a következő kiadványhoz írt előszavában: Georg Lukács: *The Historical Novel*, Boston, Mass. 1963 (8. o.).

⁴⁷ Jürgen Habermas: „Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen”, in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971.

⁴⁸ Lásd Arthur A. Cohen: *The Natural and the Supernatural Jew*, New York 1964, 2. fejezet: „The German-Jewish Renaissance”.

vonatkozó igényei összhangban álltak a kor irodalmi, pedagógiai és filozófiai elképzeléseivel. Az ész és a fölvilágosultság, a deizmus és a humanizmus eszméi nem voltak idegenek a judaizmus szellemétől. Nem volt nehéz Kant erkölcsi tanait a Talmud erkölcsi tanaival, Schiller hevületét a próféták hevületével egyeztetni és összhangba hozni...⁴⁹

A választó vonzalom problémáját Werner J. Cahnman, a neves német-zsidó szociológus fejtette ki egyik utolsó, „Schelling and the New Thinking of Judaism” című írásában.⁵⁰ Mint címével is utal rá, a tizenkilencedik század elejéig kell visszamenni és nyomon követni a frankfurti gondolkodókig vezető fejlődési vonalat. Ahhoz, hogy ezt a fejlődési vonalat rekonstruáljuk, nagyon szoros textuális olvasásra és magyarázatra lenne szükség: nem tehetünk itt és most kísérletet ilyen rekonstrukcióra. Csak a döntő részt idézhetjük. A kabbalista hiedelmek rosszhírűvé váltak Közép-Európa német nyelvű térségeiben, mivel a tizennyolcadik század szemtanúja volt pályafutásuk összeomlásának, a sabbatiánus mozgalomnak, s a magát a sabbatiánusoktól származtató frankista mozgalom összeomlásának. Következésképpen a kabbalista hagyomány a föld alatt folytatódott Németországban; előtérbe jött a „romantikus filozófia viseletében”, a zsidó hagyomány új nyelven való folytatódását jelentő kombinációként a „nemzeti-kulturális” eszmékkal. Schellinget kulcsszereplőként azonosította Cahnman, ennek az új irányvonalnak a katalizálójaként a zsidó gondolkodásban. Az illusztrációt Schelling 1815-ös előadásai szolgátták, „A mitológia filozófiája” és „A kinyilatkoztatás filozófiája”. A megfogalmazott alapgondolatok egyike az volt, hogy „Isten és a világot nem lehet fogalmilag megragadni, de valóságként kell elismerni”. A megfogalmazások, melyek megállapították, hogy Isten és világ, idő és fönnállás, ígéret és beteljesülés egybefonódottak, „az átfogó valóság pozitív filozófiáját” jelentik. Schelling filozófiájának és személyiségének hatását a németországi „második emancipáció” képviselőinek gondolkodására Cahnman kitűnően dokumentálta, azzal együtt, ami belőle kabbalista forrásokból ered. (Ezt a „második emancipációt” egyébként Cahnman és Horkheimer egybehangzóan a „konzervatív emancipációnak” nevezte.) A fejlődési vonal a másik irányban a huszadik századig nyúlik, amikor a nyíltan vallásos orientálódású Franz Rosenzweig a „pozitív filozófiát” a modern egzisztencializmussal kombinálja, s a neokantiánus Hermann Cohen — Cahnman szerint — „a tiszta gondolkodás világából kiindulva lép tovább az ember—isten kölcsönhatás realisztikus elképzeléséig”.

⁴⁹ Selma Stern: „The Court Jew” (transl. by Ralph Weiman), *Philadelphia* 5710/1950, 241. o.

⁵⁰ Werner J. Cahnman: „Schelling and the New Thinking of Judaism”, in *American Academy for Jewish Research. Proceedings XLVIII*, Jerusalem 1981, 1—56. o.

Nyilvánvaló okokból nem mehetünk itt bele abba a problémába, hogyan hatott Schelling *Naturphilosophie*-je Horkheimer tudomány- és technológia-kritikájára. Elégedjünk meg annyival, hogy Horkheimer a legutolsó azoknak a német gondolkodóknak a hosszú sorában, akik az elveszett totalitás után vágyakoznak. (A német kultúra klasszikus-humanista hagyományában hosszú története van a görög totalitás és harmónia ígézetének, amit Winckelmann, Goethe, Schiller, Schlegel és Marx művei példáznak — egészen Lukács Györgyig, akit a német szellemi hagyományon belül neveltek.) Schelling *Természetfilozófiájának* központi fogalma az „élet”, melynek nézőpontjából kell szemlélni a természetet; a természetet nem leírni vagy mérni kell, hanem az egész átgondolt rendszerében megérteni jelentésében és jelentőségében. Horkheimer szerint a tudomány fogalmát úgy kell megfogalmazni, „hogy kifejezze az emberi ellenállást...”⁵¹

A judaizmussal való földalatti kapcsolat másik aspektusaként Max Weber *Wertbeziehung*-fogalma szolgáltatja a kulcsot. Hegel tekintélyét hívja segítségül azt mondtuk, hogy minden filozófia, s hozzátehetjük, hogy minden társadalomtudomány, saját kora gondolatokban megragadva. A kérdés még fönnáll: hogyan történik ez? Mivel a társadalmi valóság összetett és végtelen, lehetetlen totalitásában megragadni. Max Weber, a nagy német társadalomtudós, ezzel a problémával birkózva egyfajta megoldáshoz jutott az értékracionalitás fogalmának bevezetésével. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy a társadalomtudóst a — vallási, világi vagy más — értékei vezetik, amikor a társadalmi valóság egy szeletét abból a célból tanulmányozza, hogy eljusson a vizsgálat alá vett különös szelet megértéséhez és értelmes magyarázatához. Max Weber szavaival: „a kulturális (és társadalmi) valóságról való minden tudás mindig különös nézőpontból való tudás”.⁵² A gyakorló társadalomtudós számára az értékracionalitás azt jelenti, hogy a tudós saját értékei alapján választja ki a kutatási problémákat.

Mint ennek az írásnak a kezdetén utaltunk rá, nemcsak Horkheimer és Adorno, hanem Fromm életművének az áttekintése is azt a weberi tételt illusztrálja, hogy a tudós

⁵¹ Ezzel kapcsolatosan megemlíthetjük Sidney Hook professzor 1982. szeptember 23-i levelét Zoltán Tarhoz: „Valódi fölfedezésnek tűnik, ahogy Ön kapcsolatot mutat ki Horkheimer és mások valamint a német természetfilozófia között. Számomra ez nem adódott önmagától, még ha föl is ismertem, hogy Marxot az abszurdításig hegelianussá teszik.”

⁵² Lewis A. Coser professzor mesteri összegzése szerint „Weber hangoztatta, hogy egy értékelem elkerülhetetlenül szerepet játszik abban, ahogy egy kutató problémát választ vizsgálatai tárgyául. A téma kiválasztásának nincsenek benső tudományos kritériumai, mindenkinek a saját démonát kell követnie. [...] A *Wertbeziehung* a problémaválasztást érinti, s nem a jelenségek értelmezését.” (*Masters of Sociological Thought*, New York 1977, 221. o.)

saját értékei összhangban vannak a kutatás céljára történő problémaválasztással. Noha sem Horkheimer, sem Adorno életművében az utolsó szakasz kivételével nincsenek nyílt hivatkozások a judaizmusra és utalások a judaikus gondolkodás iránti elkötelezettségre, az, hogy a filozófiát kritikának tekintik, hangsúlyozzák a szenvedés, az együttérzés (Mitleid) és a megváltás problematikáját, tanulmányozzák az asszimiláció, az antiszemitizmus és a holocaust utáni létezés kérdéseit — mind bizonyossággal egy különös nézőpontból szerzett tudásról tanúskodnak.

Végkövetkeztetés helyett

Visszatérve kiindulópontunkhoz, láthatóvá vált, hogy a frankfurti gondolkodók alapos tanulmányozása nemcsak Hegel állítását igazolja, hanem a nagy német-zsidó politikatudósét, Karl Marxét is, aki több mint egy évszázaddal ezelőtt azt mondta, hogy „valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára”.⁵³ Valóban, az általunk tárgyalt hagyomány tudatos és tudatalatti hatásként is szerepet játszott a frankfurti iskola tanításában, azáltal hogy érzékennyé tette ezeket a gondolkodókat saját koruk olyan valós kérdéseire, mint az elidegenedés, a manipuláció, az elnyomás, a bürokratizálódás, a totalitarizmus, s végül nem csupán a zsidóság, hanem ugyanúgy az emberiség megsemmisülésének fenyegetése. Összegezve, a frankfurti iskola fő, a judaikus hagyományból és zsidó tapasztalatból eredő hagyatéka az a humanista tartalom, mely az iskola egész története során állandó maradt.

(Fordította *Keresztes György*)

⁵³ *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*, Marx és Engels Művei 8. köt., 105. o.

ERICH FROMM ÉS A ZSIDÓSÁG*

JUDITH MARCUS — ZOLTÁN TARR

If I am not for myself, who will be for me?
If I am for myself only, what am I?
If not now — when?
(Talmudic -saying. Mishna, Abot)

Gyakran idézik és értelmezik polemikusan Gershom Scholem azon megjegyzését, miszerint a Max Horkheimer társadalomkutató intézetét körülvevő csoport — manapság „frankfurti iskolának” hívják — „a német zsidóságból kinövő legfigyelemreméltóbb, zsidó szekták”¹ közé tartozna. Nem esett meg ez másképp a Sigmund Freudot környező csoporttal sem: a pszichoanalízis pionírjait is mint „zsidó szektát”, tudományukat, a pszichoanalízist, mint „tipikus zsidó teóriát” bélyegezték meg. S miképp azt René König 1961-ben megjelent tanulmányából tudomásul vehettük, már 1924-ben tettek ilyen tréfás megjegyzést: „Most legalább tudom már, mi a szociológia! A szociológia egy zsidó szekta!”² A kérdés így vetődik föl: hogyan interpretáljunk ilyen és más hasonló kijelentéseket? Vajon „antiszemita előítéletek tendenciózan denuncáló visszaadásával” van dolgunk ezekben az esetekben, ahogyan ezt Dirk Kästler vélte, vagy, ahogyan René König vélte, csak azzal a ténnyel, „hogy a jelentékeny szociológusok (vagy pszichoanalitikusok, vagy a frankfurti intézet munkatársai) között sokkalta

* „Erich Fromm und das Judentum”, in: *Erich Fromm und die Frankfurter Schule* (Akten des internationalen, interdisziplinären Symposions, Stuttgart—Hohenheim 31. 5—2. 6. 1991), Francke Verlag, 211—220. o.

¹ Gershom Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1977, 167. o.

² René König: „Die Freiheit der Distanz. Der Beitrag des Judentums zur Soziologie”, *Der Monat*, 155. sz., 1961. aug., 70-76. o.

magasabb a zsidó tudósok számaránya, mint amekkora egyébként a zsidók részesedése a tudományos és kulturális életben”³

Magának Könignek is elégtelennek tűnt ez a magyarázat, ezért — a „szekta” szó átfogó definíciójával — a szociológiai gondolkodásmód speciálisan zsidó elemeit próbálta meghatározni. Ami itt számunkra fontos lehetne, az a diszkuszió „szenvedélyes” természete és a „hajlandóság a kemény kritikára, amit a tradicionális tudományos rendszerrel szemben alkalmazhattak volna”.⁴ Erich Fromm egyenesen két „zsidó szektához” is tartozott; és senki sem tudná elvitatni, hogy az imént említett hajlandóság a legnagyobb mértékben sajátja volt.

Nem szabad azonban a „frankfurti iskolához” tartozásától függetlenül tárgyalni Fromm zsidósághoz való beállítottságát, kritikai alapállását, vagy szociálpszichológiai érdeklődését. Egy korábbi tanulmányomban — „A zsidóság mint a frankfurti iskola forrása” — már foglalkoztam ennek zsidó elemének vizsgálatával, elsősorban két teoretikus, Max Horkheimer és Theodor Adorno munkásságának vonatkozásában. Meghaladná jelen hozzászólásom kereteit, ha a frankfurti gondolkodás zsidó elemeinek összefoglalására akár csak Horkheimer és Adorno életművében is, és csak általánosságban is kísérletet tennék. De szeretném hangsúlyozni, hogy a kritikai irodalomban igen kevés figyelemben részesítették a „frankfurti iskola” illetén aspektusát.

Miként a főt említett esetben is tisztáztam, társadalomtudósként és eszmetörténész-ként is az eljárás fölmutatott metódusához vagyunk kötve. Az én megközelitésem a kutatás különböző útjain fog járni, melyek közül a tudásszociológiai a legfontosabb, azaz „az eszmék társadalmi meghatározottságának” megközelítése. Ha igaz Hegel megállapítása, hogy „az, amit fel kell fogni, [...] a filozófia feladata”, és „ami az individuumot illeti, [...] különben is mindenki *saját korának gyermeke*”, s emellett „a filozófia saját korát gondolatokban fogja föl”⁵, akkor különösen találó a „frankfurti iskola” gondolkodóit illetően. Hegel kijelentéséhez annyit szeretnék hozzáfűzni, hogy minden társadalomfilozófia behatárolt, s az is marad, és/vagy *objektíve* a történeti körülmények, *szubjektíve* az adott szerző fizikai és szellemi tulajdonságainak befolyása alá kerül.

Kiindulási pontom Gershom Scholem már idézett megjegyzése, hogy a Horkheimer-féle intézet egyike a legfigyelemreméltóbb zsidó szektáknak, melyek a *német zsidóságból*

³ Uo.

⁴ Uo.

⁵ Vö. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*.

nőttek ki.⁶ Scholem közeli barátja volt Walter Benjaminsnak és ismerte az intézet minden más munkatársát is; ezenkívül a XX. század egyik legelső és legkitűnőbb judaistája volt. Következésképpen komolyan kell vennünk megjegyzését, s emellett emlékezetünkbe vésni a hangsúlyt: „a német zsidóság”. Joseph B. Maier — Horkheimer asszisztense, majd barátja (és szellemi örökségének hagyatéki gondozója) — volt az, aki nemrégiben tanulmányban tárgyalta ennek az összekapcsolódásnak a jelentését és különösségét. Maier azt írta „Zsidó örökség német szellemből” c. tanulmányában, hogy „kettős örökségről” van szó.⁷ Egyrészt adott „a hozzávetőlegesen másfélszázéves hagyomány, mely a fölvilágosodástól, a klasszikus német filozófiától és irodalomtól 1933-ig terjed”.⁸ Ez a „zsidó-német szimbiozis”-ként ismert kapcsolat nem csupán — vagy elsősorban — egy „dubiózus, képzett zsidóság”-ban manifesztálódott. Sokkal inkább meghatározók voltak a filozófusok jelentős zsidó tanítványai és követői. Így Max Horkheimerben és Hermann Cohenben két olyan férfit lát Maier, akik „példamutató módon fölismerték a bensőséges választási rokonságot, ha nem identitást a német filozófia és a zsidóság között, és hozzájárultak a zsidó örökség német szellemből történő gyarapodásához”.⁹ Melyek ezek az identikus vonások? Maier utal némely lényegesebbikre: itt van pl. az isteni néven nevezésének lehetetlensége. Istent nem lehet identifikálni; benne fogantatik a kezdet, de „minden megnevezésben az egyedüli vonatkozási pont mindig maga az ember”. A *Tóra* ennek megfelelően a törvény, kiváltképpen a tan; nem mint „szubjektív parancs”, hanem mint „teoretikus kioktatás” gondolandó el.¹⁰ A továbbiakban Horkheimer a következő módon magyarázta az identitást:

„Mindkettő esetében az igazságról van szó, amire nem lehet rámutatni, amit affirmative nem lehet kimondani — s ami mégis létezik. Az ellentmondás éppúgy benne foglaltatik a zsidó tradícióban, ahogy a dialektikus filozófiában is, ahol ez az ellentmondás az igazságot megcélzó gondolkodás momentumaként válik explicitté. Hogy a zsidók az üldöztetés hosszú évtizedei alatt megőrizték tanukat, ... hogy lojálisak maradtak egy törvényhez, miután eltűnt az állam, mely ezt betartathatta volna, csupán ama remény alapján, hogy az a jövőben bármely néphez is tartozó igazak számára majd beigazoló-

⁶ Scholem, 1977, 167. o.

⁷ Joseph Maier: „Jüdisches Erbe aus deutschem Geist”, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt 1986, 146. o.

⁸ Uo.

⁹ Uo. 148—149. o.

¹⁰ Uo.

dik, olyan ellentmondás, mely e reményt a németországi nagy filozófiával köti össze, mindennel egyetemben, amit populárisan és ironikusan idealizmusnak neveznek.¹¹

Amiként Maier hozzáteszi: azóta tapasztalnunk kellett, miként is áll önmagával a fölvilágosodás dialektikája. Mindezek ellenére meg kell állapítanunk, hogy ebben a lapos fölvilágosodás-kultúrában „a vallásos, morális, művészi élet, cselekvés és gondolkodás, még ha nagyon is utat téveszt, a legkísértetiesebb mélységekből származik: az embernek a törvényesbe (Gesetzhafte) vetett bizalmából”.¹² Nem rejtőzik-e a zsidó természetében egy „hallatlanul mély hajlam a törvény szerinti (Gesetzliche) metafizikájára”, ahol is a morális a rituálissal „egyugyanazonként tételeződik”?¹³

Ez az egyik örökség, mely Horkheimer — és nemcsak az ő — életére és munkásságára hatással volt. Ebből kettős örökség egy jóval idősebb tradíció, a zsidó misztika révén lesz. Miután a téma leginkább irányt mutató gondolatai a talmudi és misnai idők legrégebbi misztikája sajátosságainak hangsúlyozásával — mely sajátosságok nem a periférián, hanem az élő centrumban érvényesültek — Gershom Scholem által fölkináltattak, Jürgen Habermas volt az, aki fölhívta a figyelmet a zsidók egy misztikusan inspirált természetfilozófia iránti érdeklődésére. Amikor Habermas fölvezette ennek a sajátos tradíciónak a fejlődési útját, méghozzá Jakob Böhmétől és a sváb pietizmustól a tübingeni kollégistákig: Schellingig, Hölderlinig és Hegelig, azon meggyőződésre jutott, hogy „sem Horkheimer és Adorno, sem más német-zsidó tudósok ... sohasem vették teljesen tudomásul, milyen sajátos hajlam vezette őket a tradíció ... ezen ösvényére”.¹⁴ Az időközben elhunyt Werner Cahnman 1981-ben nagyszerű tanulmányban tisztázta a figyelemre méltó adást és vételt német és zsidó gondolkodók között. A tanulmány címe „Schelling és az új gondolkodás a zsidóságban”, s a *German Jewry: Its History and Sociology. Selected essays of W.J. Cahnman* c. könyv tartalmazza (kiadója Joseph Maier, Judith Marcus és én). Ezáltal elértük, hogy zsidók és németek között párbeszéd zajlott le, éppen egy új korszakról, az emberiség és a természet megváltásának régi céljával.

Itt az ideje, hogy eljussak saját célkitűzésemhez: a következőkben Erich Fromm-mal, mint a frankfurti iskola képviselőjével fogok foglalkozni, s a személyiségében és munkásságában megnyilvánuló zsidó elemre fogok rákérdezni. Ha a „frankfurti iskoláról” és a zsidóságról beszélünk, szem előtt kell tartanunk azt az alapvető tényt,

¹¹ Uo. 150. o.

¹² Uo. 155. o.

¹³ Uo. 158. o.

¹⁴ Uo.

hogy a Társadalomkutató Intézet majd minden munkatársa közép- vagy felső-középosztálybeli, asszimilált német-zsidó családokból származott. Éppígy tény, hogy az európai zsidóság nagy tudományos és filozófiai teljesítményei a francia forradalom óta olyan asszimilált zsidóktól eredtek, akik arra törekedtek, hogy liberális és radikális mozgalmakkal identifikálják magukat — így szándékoztak teljesen fölolvadni az európai kultúrában. A francia forradalom utáni korszakban bekövetkező emancipációra kettős volt a zsidók reakciója; egyrészt, a főnálló társadalmi rendben megkísérelt *totális* asszimiláció, másrészt az intellektuális kritika, nevezetesen az a törekvés, hogy „ezt a berendezkedést a saját maga által adott eszméivel” mérjük.¹⁵ Amiként azt Horkheimer egyszer megjegyezte: „Asszimiláció és kritika az emancipáció ugyanazon folyamatának két momentuma.”

A visszatekintő megítélések többsége arra a következtetésre jut, hogy az asszimiláció eszménye illúciónak bizonyult. „A zsidók nem a „német lakosság”-hoz hasonlultak, hanem ennek csak egy meghatározott rétegéhez, az újonnan megjelenő középosztályhoz”, állapítja meg Jacob Katz professzor erre a problémára vonatkozó meggondolásai-ban, az 1933-as évből származó, a frankfurti egyetemen tett disszertációjából idézve.¹⁶

A „frankfurti iskola” munkatársai különböző mértékben hasonlultak: néhányan közülük olyan családokból jöttek, ahol ügyeltek a zsidó szokások betartására, és/vagy korán elkötelezték magukat zsidó (pl. cionista) szervezetek mellett; másoknak semmilyen zsidó identitásuk nem volt, s erre csak a nemzetiszocializmus följövetelével vagy a holocaust hatására tettek szert, mint pl. Adorno. Lehetséges csoportosítások spektruma figyelhető meg az intézet tagjai között, mely az erős zsidó behatásoktól az alig identifikálhatókig mozgott.

Az „erős” fölírat alá csoportosítanám Walter Benjamin, Leo Löwenthal és Fromm nevét. A „nem” vagy „alig” identifikálható zsidó behatás alatt állók közé sorolnám Pollock, Grossmann és Gurland közgazdákat. Az „e között” fölírat alá sorolnám be Horkheimert, Adornót és Marcusét. Horkheimerra többszörösen találó az „e között” megjelölés: amint pl. óvatosan két bástyát épített ki az intézetben. Egyrészt az autoritásról és családról szóló tanulmány — külső munkatársak közreműködésével — a marxizmus politikai szociológiájához járult volna hozzá, másrészt az intézetben támogatást és teret kapott a pszichoanalitikus munkacsoport. Nem így Adorno esetében.

¹⁵ Max Horkheimer: *Critique of Instrumental Reason*, New York 1974, 108. o. Lásd Thorstein Veblen ugyanezen témát tárgyaló értekezését, „The Intellectual Preminence of Jews in Modern Europe”, in: *The Portable Veblen*, New York 1948 és Polányi Mihálytól: „Jewish Problems”, in: *The Political Quarterly*, XIV. 1. sz. (1943. jan.—márc.), 33—45. o.

¹⁶ Jacob Katz: „German Culture and the Jews”, *Commentary* 1984. február, 54—59. o.

Amint Peter von Haselberg beszámolt róla, Adorno pl. „a vallásosság bárminemű megújításával szemben mélységesen gyűlölködő kitörésekkel” járt el. Ezek különösen „Franz Rosenzweig és Martin Buber hívei, a Jüdisches Lehrhaus (Zsidó Tanoda) „alapítói” ellen irányultak. Haselbert ezt írja:

„(Adorno) ebből az irányból egy, barátjára, Horkheimerra leselkedő szerencsétlenségtől tartott, a Társadalomkutató Intézet két onnan jövő tagja: Leo Löwenthal és a pszichoanalitikus Erich Fromm által. Adorno — még volt egy kis idő 1933 januárjáig — *hivatásos zsidó* (Berufsjuden) gyanánt aposztrofálta őket és barátaikat, s a jóindulatúak megrettenésére a *tirol*i vallású (Religionstiroler) csúfnevet aggata Buberra.”¹⁷

Bármik is lehettek az Adorno-féle megbélyegzésnek — vagy éppen gyűlöletnek — az okai, gazdagon illusztrálja az intézet tagjainak egymástól nagyon eltérő beállítódását a zsidósághoz. Ebben az összefüggésben érdemes tisztában lenni azzal, hogy Fromm, Adorno és Löwenthal mindhárman elismert frankfurti zsidó családokból származtak, habár életútjaik csak később, az intézethez való csatlakozásukkor keresztezték egymást. Éppígy érdekes az a tény, hogy az együtt említett Fromm és Löwenthal egész életük során kötődtek zsidó eredetükhöz. De a zsidó behatás természete és foka is más Löwenthalnál, Frommnál vagy Adornónál s Horkheimernál: ami Horkheimert illeti, zsidó tudat és „föld alatti zsidó behatás” fiatal korától állandóan jelen volt nála; ezzel szemben Adorno életében és munkásságában problematikus a zsidó elem. Félig volt zsidó, egy német-zsidó borkereskedő és egy olasz-katolikus anya fia, és ma már tudjuk, hogy fiatal korában volt egy időszak, amikor a katolicizmusra való áttérést fontolgatta.¹⁸ Szinte semmi nyoma nem lelhető föl zsidó behatásnak 1940 előtti műveiben, ez azonban „a zsidókérdés végleges megoldásával” radikálisan megváltozott.

Ami Erich Frommot illeti, egészen más háttérrel találkozunk, s ennek következtében a zsidó behatás teljesen eltérő manifestációjával, mind természetét, mind intenzitását érintően. Ha akarjuk, kifejezhetjük ezt így: Fromm úgymond „predesztináltatott” arra, hogy a zsidó elemek túlnyomó és előkelő helyet foglaljanak el életében és műveiben.¹⁹

Erich Seligmann Fromm, szülei egyetlen gyermekeként, 1900. március 23-án született Frankfurtban, ugyanabban az évben, amikor Leo Löwenthal. Mindkét ágon rabbik és talmudkutatók hosszú sorával találkozhatunk fölmenői közt, apjának ősei pl. a nagy Rasahiig vezethetőek vissza (28 generáción keresztül). Fromm később saját gyermekko-

¹⁷ Idézi a *Text + Kritik*, Sonderband, Theodor W. Adorno, München 1977, 12. o.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Rainer Funk: *Erich Fromm*, Hamburg 1983.

rát (egy ortodox zsidó család bensőséges, gyámolító légkörében) „középkori világ”-ként jellemezte. Egy 1941-ben Amerikában megjelent művében — *Escape from Freedom* — ez a világ elidegenedés-nélküli, agresszió-nélküli és a monopolkapitalizmust megelőző korszakban exisztáló világgént azonosíttatik, amelyből az exodus a reformáció körül vette kezdetét. Tehát Fromm egy még egészséges, ép világot ír le, s ennek megfelelően nem tévedünk, ha úgy gondoljuk, hogy Fromm „reménye egy új korban, mely túl van a verseny és a tőke társadalmán — e remény végighúzódik egész kései életművén —, végül is az elvesztett gyermekkor utáni vágyakozásnak tudható be”.²⁰

Fromm már a gimnázium látogatása alatt intenzíven tanulmányozta a Talmudot, s ezt még folytatta egyetemi éveit alatt. A frankfurti zsidó közösség leghíresebb rabbijaitól kapott képzést: Ludwig Krausétól vagy J. Horowitztól, s a névsort később Nehemiah A. Nobel híres misztikus, vagy a heidelbergi, szocialista Salman Rabinkow gyarapította. Nobel köré gyűltek azok a férfiak, akik később a Jüdisches Lehrhaus-ban tevékenykedtek, vagy azt egyenesen megalapították, mint pl. a vallásfilozófus Franz Rosenzweig, Martin Buber, Ernst Simon és mások. Fromm, Rosenzweiggal és Georg Salzbergerrel közösen járult hozzá a Jüdisches Lehrhaus 1920-as megalapításához. Ha megjelenítjük Franz Rosenzweig pozícióját a Lehrhaus-ban, akkor észrevehető, hogy mi ellen védekezett a totálisan asszimilált, félig zsidó Adorno. Nem ez a megfelelő hely a rosenzweigi pozíció etapjainak akárcsak a fölvázolására is — annyit mégis meg kell említeni: *A megváltás csillaga*, Rosenzweig vallásfilozófiai műve, a zsidó hit újjáélesztésének ügyében lép föl és Rosenzweig fő érdeklődési területéről tanúskodik, *a zsidó gondolkodás és élet* megújításáról a diaszpórában. Ez azonban egy „magában a közösségi létben praktizáló vallásfilozófiai képzést és kultúrát” követel meg. Ennek következtében a „Freies Jüdische Lehrhaus” (Szabad Zsidó Tanoda) nem „a tiszta tudományos oktatás” intézményeként koncipiálódik, hanem „a nyitott filozófiai beszélgetés, közös tanulás, a magáratalálás”²¹ menedékhelyeként. Vagy miként Rosenzweig kijelentette. „Számomra nem minden kérdés érdekes annyira, hogy föltegyem. A tudományos kíváncsiság éppúgy, mint az esztétikai anyagéhség... ma már nem tölt el többé. Már csak ott kérdezek, ahol kérdeztetek. Emberektől kérdeztetek, nem tudósoktól, nem a tudománytól”.²² Ebben a közösségben tevékenykedett Fromm évekig, ilyen és hasonló megfontolások formálták korai zsidó vallásgyakorlatát, kultúrpraxisát, egészen 1926-ig, amikor a pszichoanalízis került érdeklődésének

²⁰ Gerhard P. Knapp: *Erich Fromm*, Köpfe des XX. Jahrhunderts, 97. kötet, Berlin 1982, 7. o.

²¹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: *Franz Rosenzweig*, München 1991, 45. o.

²² Uo. 46. o.

homlokterébe. Horkheimer fiatalkori élményeihez és megrendüléséhez hasonlóan, melyek kritikai pozícióhoz, a részvét és a megváltás utáni vágyához vezettek, Fromm személyes tapasztalatai univerzalista-humanista pozíciójához és az autonóm ember utáni érdeklődéséhez járultak hozzá. Fromm följegyezte egyik szomszédjának öngyilkosságát és az első világháború históriáját, ahol is az ember embertelensége felebarátjával szemben annyi szenvedést okozott. A „hogyan lehetséges ilyesmi?” kérdése vezette Freudhoz, a válasz reményében. Ezt írta: „Amikor a háború 1918-ban végetért, mélyen nyugtalan ember voltam, megszállottja a kérdésnek, hogy miképp volt lehetséges a háború, s az a kívánság éltetett, hogy megértsem az emberi tömegviselkedés irracionálisát, valamint a nemzetközi megértés és béke utáni szenvedélyes vágy.”²³ Pusztán ez a kijelentés teszi érhetővé: miért gondolkodik néhány Fromm-kritikus úgy, hogy korunk végre megérett Fromm megértésére.

Magának Frommnak Marx iránti érdeklődése kapcsolatban állt saját zsidó háttérével, amint azt maga Fromm is kijelenti:

„Vallásos zsidó családban szereztem neveltetésem, az Ótestamentum írásai jobban megérintettek és megmozgattak, mint bármi más, ami hatással lehetett volna rám... Ésaiás, Ámos és Hóseás profetikai írásai mélyen megmozgattak... ,az utolsó idők'-re vonatkozó ígéretükkel, amikor is a népek ,a fegyvereikből kapákat és dárdáikból metszőkéseket csinálnak'; ... mélyen megérintett egy minden népre kiterjedő univerzális béke és harmónia víziója 12-13 éves koromban.”²⁴

Fromm már ugyanilyen korán — az első világháború alatt — elfoglalta mélységesen kritikai álláspontját; 1961-ben tudósít róla: „Az ideológiákkal és nyilvános magyarázatokkal szemben a lehető legbizalmatlanabbá váltam, s sziklaszilárdan meg voltam győződve arról, hogy mindenben és mindenkiben kételkednünk kell.”²⁵ Érdekes kombináció adódik tehát: ortodoxia, a „Törvény”-nyel kapcsolatos tudás, a kétely, az emberre és a cselekvésre irányuló rákérdezés, a megérteni és segíteni akarás, és nem utolsósorban a „szenvedélyes vágy” valami Más után. Ez a formálódás kitűnő előfeltétel volt Fromm első tudományos munkájához: *A zsidó Törvény. — A diaszpóra-zsidóság szociológiájához*. Mint előszavában a kiadó Rainer Funk megállapítja, a disszertáló — aki ebben az időben „még teljesen a zsidó ortodoxia előírásai” szerint élt — személyes problematikája is bizonyosan hozzájárult a témaválasztáshoz.²⁶ Föltehetően erősen

²³ Erich Fromm: *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1963, 7—8. o.

²⁴ Uo. 5. o.

²⁵ Idézi: Knapp, 16. o.

²⁶ Lásd Erich Fromm: *Das Jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*,

befolyásolta Frommot Talmud-oktatója, Salman Baruch Rabinkow, akivel naponta érintkezett. Föltehetően szerepet játszott érintkezése Martin Buberral a Jüdisches Lehrhaus-ban; maga Buber már korábban is foglalkozott a haszidizmus történetével és írásaival, s mint ismeretes, ő irányította Lukács György figyelmét a zsidó misztikára.²⁷ Gershom Scholem csipős nyelvének köszönhetjük a többi munkatárs ítéletalkotását a húszas évekbeli Fromm ortodoxiájára és jámborságára (*Frömmigkeit*) vonatkozóan. A tudósítás szerint Fromm annyira ortodoxnak számított környezetében, hogy ott a következő kis imaverset írták róla: „Tégy oly jámborrá, mint amilyen Erich Fromm, hogy ne maradjon el a mennyei jutalom.”²⁸

Fromm disszertációját néhányan kevésbé tartják eredményesnek. Bármiként van is, a disszertáció megvilágosító írás, és nem csak azért, mert összekapcsolja a szociologikumot a teologikummal, de egyidejűleg dokumentálja az akkori zsidó történetírást is. Véleményem szerint sokkal érdekesebb Fromm haszidizmus-analízise: annak a misztikus mozgalomnak az analízise, mely a XVIII. században Ukrajnában keletkezett. Fromm helyesen hasonlította össze egy Sabbatai Zwi és Jakob Frank korábbi messianizmusát — mely a megváltást egy prófétával ígerte meg beteljesedni — a haszidista mozgalommal — az utóbbi javára. „Itt” — írta — „a nép vallási vágyakozása teremtette meg minden egyes ember — s ezzel a közösség — megváltásának gondolatát minden egyes ember vallásos erejének hatalma által. Ugyanazokból az okokból, a félelmetes társadalmi nélkülözés meghaladásának vágyából... keletkezett... a haszidizmus, és a zsidó történelem egyik legnagyobbjából jelenségévé vált.”²⁹

Amit Fromm a mozgalom ilyen fajtájában vonzónak talált, az az a tény, hogy „az új mozgalom a vallásos érzés primátusát (hirdette)” ellentétben a kortárs rabbinizmussal. „Ha ott egy szellemi és pénzarisztokrácia uralkodott, akkor itt egyenlőséget követeltek és valósítottak meg... A vallásos eszme fényében minden pénzhez, tudáshoz vagy tehetséghez kötött előjog és különbség eltűnik.”³⁰

Bizonyosan érezhető ezekben és hasonló passzusokban Rosenzweig „*A megváltás csillagá*”-nak, Buber a haszidizmusra mint újkori, ellenkabbalisztikus mozgalmat fölfogó magyarázatainak vagy Rabinkow „protestálás-kultúra” koncepciójának hatása.

Weinheim—Basel 1989, 9-10. o.

²⁷ Lásd Martin Buber és Lukács levelezését: Marcus Judit & Tarr Zoltán: *George Lukács. Selected Correspondence. Dialogues with Weber, Simmel, Buber, Mannheim and Others*, New York 1986.

²⁸ „Mach mich wie den Erich Fromm, daß ich in den Himmel komm.” Idézi: Knapp, 17. o.

²⁹ Fromm: *Das jüdische Gesetz...*, 161. o.

³⁰ Uo.

Fromm hangsúlyozza, hogy a haszidisztikus mozgalom semmiféle hatalom által adományozott emancipációra nem szorult rá: magamagát emancipálta. Ezenkívül az emancipálódásnak *nem* kellett bekövetkeznie „egy kedvezőbb gazdasági helyzet végett, amiért is a zsidóságnak nem kellett magát idegen normák miatt megváltoztatni”. Ez a „protestálás-kultúra” nem igényelt semmiféle „alkalmazkodást sem a történelmi környezet ama kulturális és társadalmi kozmoszához, melynek civilizációs folyamatába beágyazódott”.³¹ Még inkább pozitívan ítéli meg Fromm a haszidizmust azért, mivel ennek egy „radikális demokratizmus” volt a sajátja, melyet aztán nagyon hamar gazdasági demokratizmus követett.³² Fromm e korai művében olyan viszonyulást tűnik előkészíteni, melyet Fromm „humanista szocializmus”-ának nevez Helmut Wehr.³³

Miután Fromm belépett a Társadalomkutató Intézet tagjai közé, megpróbálkozott egy (saját megjelölése szerint) „materialista pszichoanalízis” teoretikus alapjainak megvetésével, s ezt a marxista és freudiánus eszmék egyesítésének tekintették. Fromm „frankfurti iskolához” való tartozása tíz teljes évet ölelt föl — 1939-ben vált ki az intézetből —, s kölcsönös adással és vétellel jellemezhető. Egyrészt Frommnak mint a szociálpszichológiai részleg vezetőjének intézményi keretek biztosítottak; másrészt Fromm a kritikai teória felé fontos metodikai és teoretikus szempontokat közvetített. Könnyű bebizonyítani, hogy több, a tradicionális zsidó gondolkodás esszenciáját adó fontosabb téma jelen volt és hatott a frankfurti iskola gondolatvilágában — különösen a harmincas évektől. Szokás négy fő témáról beszélni: elsőként adott az *etikai monoteizmus*, azaz az etikai követelmények föltétel nélküli volta, Leo Baeck által ekképpen megfogalmazva: „A zsidóság nem csupán etikus, de az etika alkotja principiumát és esszenciáját.” Másodjára a történelmi küldetés tudata, amit a *messianizmus* kifejezés jelöl. Harmadikként adott a *Zedakah* eszméje, vagyis az igazságosság és jótékonyosság egybeolvadása. Negyedikként a *társadalmi igazságossággal való foglalkozás*. Messianizmus, etikai elkötelezettség és a társadalmi igazsággal való foglalatosság: ezek a témák föllelhetők Fromm, Horkheimer és más frankfurtiak írásaiban.

Az intézményben a harmincas években napirenden volt a nemzetiszocialista barbárság németországi följövetelére irányuló teoretikus tisztázás kísérlete. Ezek a megújuló próbálkozások nem eredményeztek semmilyen egységes „fasizmus-teóriát” sem. Viszont Fromm irányításával történt egy úttörő szociálpszichológiai próbálkozás; ennek a

³¹ Uo. 162. o.

³² Uo. 163. o.

³³ Helmut Wehr: *Erich Fromm. Zur Einführung*, Hamburg 1990, 97. o.

Tanulmányok az autoritásról és a családról c. kötet (Studien über Autorität und Familie) lett az eredménye. A tanulmány — 1936-ban Párizsban jelent meg német nyelven — teljességgel a Hitler-hívő tömegembert „autoritér jellemtípus”-ának földolgozását tűzte ki maga elé célul. E típust a nemzetiszocializmus fölemelkedésének szükséges, ha nem is elégséges előfeltételeként kezelték.

Az intézetből történt kiválása után Fromm praktizáló analitikus lett előbb New Yorkban, majd Mexikóban, ahol 1949-ben létrehozott egy pszichoanalitikai intézetet. Tovább folytatta a szociálpszichológia teoretikus problémáival kapcsolatos széles körű munkásságát, és előadásokat tartott az Egyesült Államokban. Hű maradt fiatalkori, igazságosságot és erőszakmentességet célzó törekvéseihez. A hatvanas években Herbert Marcuséval együtt politikai aktivista lett, a vietnami háború ellenfele és az atomfegyverek leszerelésének elszánt kezdeményezője.

Fromm életének és munkásságának utolsó fázisa egyaránt magában foglal nyílt és rejtett zsidó behatásokat. Egyik legfontosabb munkája maradt a *Hasonlatosak leszte Istenhez* (Ihr werdet sein wie Gott), mely kötetében egy fiatalkori témája tér vissza: ismételten „az Ótestamentum és tradíciójának radikális interpretációját” kezdeményezi. Magyarázata így szól: „Az Ótestamentum *forradalmi* könyv, mert az ember felszabadítása a témája ... egy könyv, amely az emberiség számára még mindig érvényes, realizálásra váró víziót proklamált.”³⁴ Fromm megkísérelte magát a zsidóság humanista tartalmához tartani, és ennek a humanista tartalomnak más intellektuális illetve vallásos tendenciákkal: a marxizmussal, a kereszténységgel és a Zen-buddhizmussal történő szintézisére törekedett.

Fromm hitte, hogy Marx célja, a szocializmus, „mely az emberről szóló tanán nyugodott, főként és mindenekelőtt: profetikus messianizmus — a XIX. század nyelvén”. Egy eszme szépsége vizsgálójának szemében tükröződik vissza, és Fromm egy ótestamentumi próféta szemével vizsgálja a marxizmust. Annak kérdése, hogy szintézisének kísérlete jogosult-e, megvalósítható-e, vagy pedig hamis nyomon haladt, itt nem vizsgálható meg közelebbről.

Konklúzió helyett

Végül megállapíthatjuk, hogy a „frankfurti iskola” teoretikusainak alapos tanulmányozása Hegel előjáróban idézett mondását igazolná, miszerint a filozófia — és a

³⁴ Erich Fromm: *You Shall Be as Gods*, New York 1966, 12—13. o.

szociológia is — „saját korát gondolatokban fogja fel”. Ugyanígy találó az is, amit egy nagy német-zsidó társadalomtudós (Karl Marx) több mint száz évvel ezelőtt mondott: az összes megelőző generáció tradíciója egy hegy súlyával nehezedik az élőkre. A tradíciónak bizonyosan megvolt a maga szerepe a „frankfurti iskolában”: ezeknek a gondolkodóknak saját koruk valós problémáival szembeni érzékenységének tudatosan és tudattalanul való befolyásolása által. Ilyen problémák közé tartozik az elidegenedés, a manipuláció, az elnyomás, a bürokratizálódás, a totalitarizmus, és a nemcsak a zsidóságot, hanem az egész emberiséget fenyegető megsemmisülés.

Így a „frankfurti iskola” — és Erich Fromm — legfőbb hagyatéka a zsidó tradícióból és tapasztalatból származó humanista törekvés maradt.

(Fordította *Czegledi András*)

A FILOZÓFIA ÉS AZ EMBERTUDOMÁNYOK*

HERBERT SCHNÄDELBACH

Kant *Logikájában* találjuk az ismert megállapítást: „A filozófia mezejét a következő kérdésekre lehet hozni: 1. Mit tudhatok? 2. Mit kell tennem? 3. Miben reménykedhetem? 4. Mi az ember? Az első kérdésre a metafizika válaszol, a másodikra a morál, a harmadikra a vallás, a negyedikre pedig az antropológia. Alapjában véve azonban mindet az antropológiához lehetne sorolni, hiszen az első három kérdés az utóbbira vonatkozik.” (*Werke*, W. Weischedel szerkesztésében, VI. köt., 447 sk. o.) Kant itt a filozófiáról a „világ fogalma” szerint szól, vagyis annak a tudománynak a fényében, amely „minden ismeretét és az ész használatát az emberi ész végcéljára vonatkoztatja” (447. o.). Mivel a filozófia mindent „az emberi ész végcéljára” vonatkoztat, ezért a mondott három kérdést a negyediknek rendeli alá. Az emberi ész végcélja Kant szerint azonban maga a morális lényként tekintett ember: „magábanvaló cél” ő, részese ugyanis az „eszes természetnek” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66 sk. o.). Hogy ily módon Kant szerint a bölcsélet egésze mondhatni antropológiára fut ki, nem jelenti azonban azt, hogy antropológiára is alapozódnék. Az emberről szóló tanítás nemigen képes annak kimutatására, hogy az ember eszes lényként végcél volna. (Vö. id. mű, BA 34 skk. o.) Ehhez a metafizikára, vagyis arra a diszciplínára van szükség, amely Kant szerint a „Mit tudhatok?” kérdést válaszolja meg. Az *A tiszta ész kritikája* mint ennek alapvetése ezzel együtt azt is megadja, hogy merre is keressük annak a fölismerésnek az alapjait, hogy az ember mint „eszes természet” végcél: ugyanis az erkölcsök metafizikájában, amely pedig a maga részéről a gyakorlati ész kritikáját előfeltételezi.

Kant számára az ember „saját maga végső célja” (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA III.). Ezért fölfogása szerint az emberre vonatkozó kérdés nem a filozófia első, hanem utolsó kérdése, hiszen valamennyi további filozófiai kérdésnek megadja végső értelmét: magának az észhasználatnak a végcéljára orientálja őket. Az antropoló-

* Az MTA Filozófiai Intézetben tartott előadás bővített szövege.

gia mint ennek az utolsó kérdésnek a megválaszolása szükségképp célokról szóló tudomány, hiszen enélkül egyáltalán nem tudná megadni a „végső célt”. Ezzel kapcsolatban ugyanakkor nem jön szóba az emberismeretről szóló és fiziológiai célzatú tanítás (id. mű, IV.): „A fiziológiai emberismeret annak kutatására fut ki, hogy a természet mit is csinál az emberből, a pragmatikus pedig arra, hogy ő mint szabadon cselekvő lény mit csinál, csinálhat vagy kell csinálnia önmagából.” (Id. hely.) Az ember csak céltételező lényként végoél, nem pedig természeti lényként — s a céloknak egy olyan tudománya, amelyeket a természet az emberbe szőhet, nem lehetséges. Ennélfogva a fiziológiai célzatú antropológia nem is képes megválaszolni azt a kérdést, hogy „Mi az ember?”, abban a hangsúlyos értelemben, hogy ez a filozófia valamennyi kérdésének a kérdése volna. A pragmatikus célzatú antropológia, amelyre Kant ezt a föladatot testálja, ezt csak a gyakorlati filozófia függelékeként, vagyis a morál tiszta elveinek elméleteként képes teljesíteni, hiszen a morál „az emberre való alkalmazásában antropológiát tesz szükségessé” (*Grundlegung...*, BA 35. o.). Hogy az ember „saját végső célja”, maga is a gyakorlati filozófia megállapítása, az elméleti filozófia ugyanis nem képes arra, hogy a célokkal kapcsolatos megállapításokat tudományosakként igazoljon. Ezeket a reflektáló ítélőerőre kell hagynia.

Napjainkban az ember teljes mértékben a tapasztalati tudományok témájává vált. Nem egészen világos, hogy a „Mi az ember?” kérdése mennyire bölcséleti kérdés még egyáltalán. Már Kant fejtegetései is defenzív hangvételűek. A kérdésnek a filozófia központi területén jelentkező irrelevanciáját annak kell ellensúlyoznia, hogy igen nagy pragmatikus és gyakorlati jelentőséggel rendelkezik. A „fiziológiai célzatú antropológia” legjobb esetben is csak „empirikus filozófia”, vagyis „tapasztalati elvekből adódó észismeret” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 868), a tapasztalati elvek azonban Kant számára nem filozófiaiak a „bölcsélet” szó hangsúlyos értelmében, amelyet Kant mindenkor azonosít a „tiszta” filozófiával. Ha az antropológia tartalmaz egyáltalán elveket, arra alkalmatlanok, hogy a filozófiai tudás fundamentumaként szolgáljanak. Hogy mi az ember, az Kant szerint nem szolgálhat sem a metafizika, sem az etika alapvetéseként: ez a kérdés a legfontosabb és végső soron minden filozófiai kérdést orientáló módon befolyásol, ez azonban semmit sem változtat azon, hogy az alapvetés kérdéseit illetően nincs jelentősége. Az ember Kantnál kikerül a filozófia ama centrumából — tehát nem Schopenhauernál, Nietzschénél, Heideggernél vagy Foucaultnál megy végbe ez a fordulat —, ahova a fölvilágosodás már a kezdetektől állította. „Pragmatikai célzatú antropológiája” azáltal vet számot a fölvilágosodás antropológia-hullámával, hogy azt egyidejűleg kritizálja és saját korlátai közé utalja. (V. Joachim Paetzold: *Der Mensch*, in: Martens/Schnädelbach (szerk.): *Philosophie — Ein Grundkurs*, Reinbek 1985, 454 sk. o.) Nem az ember mint a filozófia empirikus

szubjektuma adja annak első elvét, hanem a pusztán „Gondolkodom” elvében önmagáról bizonyosságot nyerő ész. A kanti filozófia mindenféle antropológiai átértelmezései vagy fölfejtési kísérletei ezért futnak vakvágányra.

Az embernek ezt a filozófiai decentrációját tovább folytatta a német idealizmus. A fichtei ént nem szabad összetévesztenünk vele, hiszen az „ember rendeltetése” csak ebből az énből következik. Rendszerében Hegel az antropológiának egészen alárendelt helyet tulajdonít. Az antropológia tárgya nála a „szubjektív szellem” a maga közvetlenségében, vagyis a „lélek vagy természeti szellem” (*Enzyklopädie* 387. par.), s ennyiben még a pszichológia hatóköre alatt áll, amelyhez „az önmagát meghatározó észt mint magáértvaló szubjektumot” utasítja (uo.). Ennek felel meg az emberről szóló beszéd ideológiakritikai szituációja, amelyet Hegel a *Jogfilozófiá*-ban helyez el, és Marx majdan továbbvezet. Annak „az elképzelésnek a konkrétsága, amelyet embernek hívunk”, a polgári társadalomhoz tartozik „a szükségletek rendszereként”, és annyit tesz itt, mint a „burzsoá” (*Rechtsphilosophie* 190. par. jegyz., valamint vö. Marx: *Zur Judenfrage*). Félreismerhetetlen, hogy ezzel a megjegyzéssel Kant „pragmatikus célzatú antropológiáját” is burzsoá filozófiaként kritizálja. — A német idealizmus egészében véve logocentrikus, nem pedig antropocentrikus. A szubjektivitás filozófiája ez ugyan, ám ez a szubjektum nem az ember a maga tapasztalati valóságában, hanem egy abszolút szubjektum: az Én avagy az Eszme. Amikor ennek helyére Schopenhauer vagy Nietzsche az élet vagy a hatalom akarását állítja, úgy csak arra a kérdésre reagálnak, hogy egy abszolút szubjektum, amelynek immár semmi köze a tapasztalati emberhez, vajon miért is ábrázolandó mégis az empirikus szubjektivitás kategóriáiban. Végezetül így már annak sem igen akad motivációja, hogy e szubjektivitásnak abszolút logikai struktúrákat tulajdonítsunk, amelyek egyébként pusztán saját gondolkodásunk struktúrái. Már Fichte éntje tiszta öntételezés, és ennyiben logikailag összemérhetetlen, a következő megállapítás pedig Schellingtől — és nem Schopenhauertől — származik: „Végő soron nincs más lét, csak az akarat. Az akarat öslét, s csak erre illenek amannak valamennyi predikátumai: az alaptalanság, az öröklét, az időtől való függetlenség, az öntételezés. Az egész filozófia mindössze arra törekedik, hogy ezt a végeredményben vett kifejezőmódot megtalálja.” (*Das Wesen der menschlichen Freiheit*, H. Fuhrmans szerkesztésében, Düsseldorf 1950, 20. o.) Az átmenet a szubjektum nélküli abszolút idealizmustól az akarat metafizikájához mindössze egy kis lépés — Schopenhauer irracionálisizmusának itt az egyik forrása.

Egykor a fölvilágosodás programja volt, hogy a valódi ember lényegét a filozófia középpontjába állítsa, valamint hogy ezt válassza a megismerés mércéjeként. Ez éppannyira irányult a metafizika hagyományával szemben, mint a teológia tekintélyelvűsége ellenében, amely Istent tekintette a dolgok mértékének. (Vö. Odo Marquard:

„Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts”, in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, 122 skk., különösképp 131. o.; valamint H. Paetzold, id. mű, 454. o.) A tizenkilencedik századi fölvilágosítók számára a német idealizmus alighanem a fölvilágosult gondolkodás hanyatlásaként jelent meg, közülük kevesen vállalkoztak azonban arra, hogy az idealizmust követően a fölvilágosodás mozgalmának antropológiai hagyományát a védelmükbe vegyék. „Az új filozófia az embert a természet — mint az ember alapja — figyelembevételével a filozófia egyetlen, egyetemes és legfontosabb tárgyává avatja, az antropológiát tehát, a fiziológiát is ideértve, egyetemes tudománnyá teszi.” (Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 54. par.) Az antropológia Feuerbachnál tehát magába foglalja a fiziológiát, ez a viszony a kései tizenkilencedik század materializmusánál azonban épp megfordul: e gondolatkörben a fiziológia fogja át az antropológiát, mert ebben a szellemben „az ember az, amit megeszik”. (Vö. H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831—1933*, Frankfurt 1983, 131 skk. o.) Az ember tudománya itt tehát az „egyetemes tudománynak” számító természettudomány egy ágazatává válik. Minthogy a természettudomány csak a maga sokféleségében (vagyis természettudományokként) létezik, amelynek egységpontját a természettudósnak újra és újra keresnie kell, az antropológia kanti vagy feuerbach-i fogalma óhatatlanul diszciplinák olyan pluralitásává esik szét, amelyek valamennyien a természettudományok módszereit alkalmazva foglalkoznak az emberrel. Így maradt ez egészen napjainkig; az amit Kant egykor „fiziológiai szempontú antropológiának” nevezett, a biológia egyik ágazatává: a humánbiológiává vált. Más természettudományok is tanulmányozzák azonban az embert; a paletta a genetikától a viselkedéstudományokig terjed, s ennél fogva az „antropológiát” gyakran nevezik ama diszciplinaként, amely az „ember” nevezetű nembeli lény szempontjára tekintettel minden odatartozót összefoglal.

E történetből, amely az embernek a modern természettudományok jegyében megvalósított naturalizálásáról szól, világosan érzékelhető, hogy ezáltal nem visszavétett, hanem még inkább fölerősödött az ember idealista decentralálása. Ugyanez elmondható az embernek a modern szellemtudományok jegyében megvalósított historizálásáról is, amelyre az idealista történelemfilozófiától elvezető gondolati mozgásban került sor. A historizmus számára (vö. Schnädelbach, id. mű, 51 skk. o.) az ember történelmi lény; hogy ő micsoda, azt történelméből tudhatja meg, mert ő maga saját történelme és semmi más. A történelem az ember lényege és nem ő a történelem lényege. „A” történelmet azonban el kell tudni mesélni — egyetemes történelemként —, s miután a történelemtudományok a kései tizenkilencedik században búcsút mondtak ennek a projektumnak, immár csak arra voltak képesek, hogy az emberről sokféle történelmet mondjanak el; ami egykoron lényegének mutatkozott, sokféle történelemmé

oldódott föl, sőt akár e sok történelem egyikeként kellett mutatkozzon. Foucault az embert „egy újabb találmánynak” nevezi, olyan „alakzatnak, amely még nincs kétszáz esztendő s, s egyszerű redő csak tudásunkon”, amely „el fog majd tűnni, amint tudásunk új formát talál magának”. (Vö. „Die Ordnung der Dinge”, Frankfurt 1974, 27. o.) „Az ember olyan kitaláció, amely világosan mutatja gondolkodásunk archeológiájának újkeletűségét. Talán hamaros leköszöntét is” — és Foucault szerint „nagy valószínűséggel fogadhatunk rá, hogy az ember eltűnik majd, mint egy tengerparti homokra rajzolt arc a hullámokban” 462. o.).

A társadalomtudományok is fölgyorsították az ember önelvesztését szaktudományos széttagolása révén. Amikor Marx a „valódi” történelem jegyében Feuerbachhal szembeállítja azt, hogy „az emberi lényeg nem az egyes egyénben lakozó elvontság. A maga valóságában ez a társadalmi viszonyok összessége” (340. o.), úgy számára az, ami az ember, függő változó — a társadalmi szintézis eredője, nem pedig annak szubjektuma. Marx annyiban főntartja a fölvilágosodás filozófiájának antropocentrizmusát, hogy ezt a Feuerbachhal szemben megfogalmazott kritikai észrevételét társadalomkritikává fordítja át; meggyőződése szerint csak az a társadalom volna emberi, amely az emberek szabad társulásából keletkezik, az ember mint a társadalmi viszonyok terméke viszont még az előtörténethez tartozik. Hogy az ember még valójában nem is jött létre, Adorno olyan tézise, amely pontosan Marx nyomdokain halad: „Hogy mi is az ember, nem is lehet megadni. Napjainkban ez függelék, szabadsághiányos, besorolódik mindaz alá, amit invariánsként ráillesztenek, védtelen hiánylény ez, amely számos antropológust gyönyörködtet... Hogy nem mondható meg, mi is az ember, korántsem túlságosan fennkölt antropológia, hanem vétő az antropológiával szemben.” (*Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 128. o.) „Az emberek, kivétel nélkül, még nem önmaguk” (272. o.) — amíg nem haladták meg az elidegenedés állapotát, Adorno számára az ember lényegéről való beszéd valójában velük szemben elkövetett árulás. A kritikai elmélet az embert a teológiai idólum-tilalom értelmében háritja el, hogy ne akadályoztassék történelmi megvalósulása: „Ha jelenkori minőségéből fejtenénk föl az emberi lényegét, úgy valójában lehetőségét szabotálnánk el.” (128. o.) Kritikai mellézköngé nélkül az a fajta beszéd, hogy az ember „a társadalmi viszonyok összessége”, az ember társadalomtudományi fölszámolásává válhat. A társadalmi rendszerek Luhmann által adott általános elméletében az ember már nem is jelenik meg, mert „ő nem rendszer” (*Soziale Systeme*, Frankfurt 1984, 68. o.). A társadalomelmélet fejlődése Luhmann szerint épp abban keresendő, hogy egyre inkább sor kerül a „humanisztikus rövidre-zárás” „elkerülésére” (119. o.), s az „ember orientálása” olyan „ideológiává válik, amely csak amaz értékek szempontjából jelentős, amelyeknek megfelelően kell irányt venniük a társadalmi folyamatoknak” (264. o.). Az ember immár nem társadalomtudományi téma,

s ezért nem mértéke már annak, amiről számot adni a társadalomtudományok hivatottak: „Ő nem mértéke már a társadalomnak. A humanizmus ilyen eszménye nem folytatódhat. Hiszen ki is akarná komolyan és átgondoltan azt állítani, hogy a társadalom az ember képére és hasonlatosságára formáltatnék.” (289. o.) Adorno is így fogalmaz: „a társadalom a szubjektum előtt van”, miként azonban folytatja „Hogy félreismeri a helyzetet és úgy véli, hogy ő a társadalom előtt van, szükségképpen érzékszalódása, s pusztán negatív érzékeltet a társadalomról.” (*Negative Dialektik*, id. mű, 130. o.) Hogy a „humanisztikus rövidre-zárás” ideológikus, Marx és Adorno a társadalmi valóság elleni kritikaként fogják föl, nem pedig a tudományosság győzelmeként értelmezik. Antihumanizmusuk ennél fogva humanisztikus, Luhmann viszont antihumanista antihumanizmust képvisel.

Az idealizmus utáni tudomány körülményei között az ember naturalizálása és historizálása ugyanarra az eredményre vezet: az ember, annak gazdagsága és sokfélesége közepette, amit tudományosan el lehet róla mondani, mindenkor veszendőbe megy. A „Mi az ember?” immár nem olyan kérdés, amelyet egyetlen tudomány képes volna megválaszolni, s minthogy minden tudomány mond róla valamit, így az ember végeredményben pusztán alkalmazási eseteként jelenik meg annak, amit a tudományos diszciplínák mindenkor centrumukban tudnak. A tudományosan vizsgáltaknak így egyfajta *epitēnomenonjává* válik: az evolúció szeszélyévé, a földi bioszisztéma különös esetévé, történelmi konfigurációvá, a társadalmi viszonyok összességének csomópontjává. Mindig is föl szokott tűnni, hogy az ilyen megnyilatkozásokat terjesztő vezető tudományok — az evolúciós elmélet, a biológia, a történelem, a társadalomelmélet — a magukét sokkal pontosabban tudják, mint azt, amire a „Mi az ember?” kérdés vonatkozik; erre mindig csak tulajdonképpen tudásuk exkurzusában válaszolnak. Így végeredményben immár maga az ember is *antropomorfizmussá* vált. Az emberről a tudományok által festett képben azt kell követnünk, ami a tudományok tárgya, s ez nem az az ember, ahogyan számunkra ő a tudomány előtti összefüggésekből ismert; emiatt annak modelljéül sem választhatjuk, amit tudományosan önmagunkról tudhatunk. Ebben az értelemben azt kell mondanunk, hogy az emberről szóló modern tudományok *dezentropologizáltakká* váltak: ezekben immár nem olyan tükörben tükröződünk önmagunk számára, amely mi magunk volnánk.

Századunk „filozófiai antropológiája” (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen stb.) már megnevezésénél fogva is érzékelteti, hogy milyen is a viszony manapság az embertudományok és a filozófia között: ha az antropológia *per se* filozófiai volna, úgy a „filozófiai” kitételre sem volna szükség. A filozófiai antropológia eljárásai is megerősítik ezt a tényt; lényegileg földolgozó diszciplína ez, vagyis tudását elsődlegesen nem filozófiai forrásokból meríti, hanem az emberre vonatkozó szaktudományos tudást

halmoz föl, hogy azokat utólagosan azután a filozófiára vonatkoztassa. Hogy filozófián kívüli ismeretekre van szükség ahhoz, hogy filozófiailag valamit mondani tudjunk az emberről, világosan mutatja, milyen mértékig haladt előre a filozófiai modernnek szellemében az ember decentrációja. E folyamat előtörténetéről a német idealizmusban szóltam már. Lényegileg azonban csak ott válik meghatározóvá ez az irányzat, ahol a filozófia valami olyat emel a világ lényegévé, amit az emberek immár nem képesek kapcsolatba hozni a maguk racionális öntapasztalatával — az irracionális metafizikájában. Ez már Schopenhauerra is érvényes; az akaratot metafizikai elvként ugyanúgy vezeti be, mint ahogy a német idealizmus jár el, tehát a filozofáló személy szubjektív önbizonyosságára támaszkodik, a szubjektív módon megtapasztalt akaratától az irracionális világalapig azonban túlságosan is hosszú út vezet. Az ember és az, amit emberiként önmagához számít, így „az akarat objektívációjává” válik; a humánumpusztja jelenségmód. — Nietzsche a következő mondatja Zarathustrájával: „A földnek [...] bőre van; s e bőrnek megbetegedései. E megbetegedések egyikét például így hívják: »ember«.” (*Werke*, Schlechta-féle kiad. II, 386. o.) „A számtalan naprendszerrel csillámló világmindenség egyik félreeső csücskében volt egyszer egy csillag, amelyen okos állatok kigondolták a megismerést. A »világtörténelem« leginkább fennhéjázó és hazug pillanata volt ez: de mégiscsak egy pillanat. A természet néhány lélegzetvételét követően megmerevedett a csillag, és az okos állatoknak meg kellett halniuk.” (*Werke*, id. kiad., III, 309. o.) Nevetséges dolog volna, ha ezt a képet ismeretelméleti érvekkel próbálnánk kritizálni; Nietzsche maga is tisztában van azzal, hogy egy ilyen látószöveget ő maga sem igen tudna fölvenni. A döntő az a filozófiai tapasztalat, amely itt formát nyer: isten halálát követően immár az ember is kikerül a világegyetem középpontjából, s még azt sem mondhatjuk, hogy annak a perifériáján létezne. Az ember még nincs, vagy már nincs; „átmenet és hanyatlás” ő, olyan „kötél, amely az állat és az *Übermensch* között húzódik” (II, 281. o.). Az antropocentrizmussal szemben gyakorolt kritika Nietzsche jegyében fogalmazódik meg, legyen szó akár az életfilozófiáról, Heideggerről vagy épp a posztstrukturalizmusról. S ez egybecseng az embertudományok dezantropologizálásával; mindkét irányvétel kölcsönösen fölerősítette egymást, végigvive a moderneknek azt a folyamatát, amely elvezetett az ember decentrálásához.

A jelenkor filozófiája immár nem antropocentrikus és az emberről szóló tudományok immár nem antropológikusak abban az értelemben, hogy lényegi kijelentéseket fogalmaznának meg vagy tennének lehetővé az emberről. Ezzel kapcsolatban nem szabad elsiklanunk afölött, hogy genetikusan mindkét eredmény összefügg egymással. Az antropocentrizmus nemcsak filozófiailag számít meghaladottnak, hanem tudománytörténeti okok is efelé hatnak, s épp ez vezetett oda, hogy a tudományossága miatt aggódó filozófia egyre inkább elfordult az embertől. Korántsem véletlen, hogy az emberek csak igen föltételesen láthatják magukat viszont a tudományok eredményeiben, hiszen a modern tudomány előfeltételezi az embertől való elvonatkoztatást. Úgy, ahogy önmagunkat a hétköznapi és tudomány előtti életkörnyezetből ismerjük, nem vagyunk alkalmasak rá, hogy akár objektumává, akár szubjektumává váljunk a tudományos gyakorlatnak. Az általános bizonyíthatóság eszménye épp a tapasztalati tudományokban követeli meg azt, hogy sor kerüljön a mindenkori tárgyterület szigorú behatárolására és a jelenségek kezelésének erőteljes és módszeres fegyverezésére. Emiatt az ember, úgy ahogyan önmagát ismeri, az embertudományokban sem jelenhet meg. Sohasem mutatkozik egész tárgyként, hanem csak aspektusokra tagoltan, tudósként pedig egészen addig haladva kell önmagát fegyvereznie, hogy lemondjon saját konkrét individualitásáról és általánosan fölcserélhető legyen. (Vö. M. Weber: *Wissenschaft als Beruf*; Wilhelm Kamlah: *Philosophische Anthropologie*, Zürich 1972, 14. o.; valamint Odo Marquard: „Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften”, lásd: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 98 skk., különösen 103 skk. o.) A modern tudományosságnak ez a pátosza határozza meg a modernnek filozófiai diskurzusát is, erősítve az antropocentrizmustól való elfordulást. Ennek magyarázatához alighanem érdemes eltekinteni attól, hogy azok a teoretikusok, akik az emberről alkotott képünket a legmélyebb hatást gyakorolva változtatták meg, nem voltak filozófusok, és nem is akartak azok lenni: Karl Marxra, Charles Darwinra és Sigmund Freudra gondolok. Nietzsche esetében mindenekelőtt lépten-nyomon érzékelhető, hogy milyen mély benyomást gyakorolt rá a modern tudományosság, s ahol a tradicionális filozófiát a legmaróbban kritizálja, leggyakrabban tudósként, mindenekelőtt „pszichológusként” nyilatkozik meg.

E jelenség alapja az a mély identitásválság, amelybe a filozófia — mindenekelőtt az akadémiai filozófia — a rendszer-idealizmusok leköszöntét követően keveredett. (Az alábbiakhoz lásd: Schnädelbach, id. mű, 118 skk. o.) Hegelig a filozófia azért is számított a tudományok „királynőjének”, mert vállalkozott arra, hogy a tudományos ismeret mint olyan föltételeit és kritériumait rögzítse és előírászerűen számon kérje az egyes tudományoktól. Hegel szerint erről már nincs szó, hanem a viszonyok mintegy

megfordulnak: a filozófia most hirtelen maga is a tudományok felé fordul azzal a kérdéssel, hogy miként is áll a dolog a tudományosságával, s hogy a tudományok fogadóképesek erre a kérdésre, már ez is mutatja, hogy a filozófiának immár nincs velük szemben érvényesülő definíciós hatalma. Ezt a folyamatot gyakran szokták „a szaktudományok filozófia alóli emancipálódásának” nevezni, ez azonban félrevezető. Már a „szaktudományok” kifejezőmód is azt a benyomást kelti, mintha elszigetelődés eredményeként jönnének létre, ami előfeltételezi azt, hogy egykoron valamennyien a filozófia „fedele” alatt éltek, s azután, mint az immár felnőtt gyermekek, elhagyták szüleik házát (avagy „királynőjük” kastélyát). Ebben az értelemben a tudományok sohasem emancipálódtak a filozófia alól, és sohasem is emancipálódtak tőle — ami legalábbis jobban felelne meg az „emancipáció” szó értelmének. Az emancipációs fordulat használata tudománytörténeti magyarázó modellként valójában azt jelentené, hogy utólagosan megerősítjük a rendszerfilozófiák nárcisztikus önértelmezését, amelyek azt hitték magukról, hogy valóban megtestesítik a tudományos ismeretek összességét és kritériumait. A valóság azonban egészen másként nézett ki. Kant idejében ugyan még mindig divat volt, hogy arisztotelészi minta alapján minden szisztematizált és megalapozott tudást „filozófiának” nevezzenek — a tiszta és empirikus filozófia kanti megkülönböztetéséről korábban már említést tettünk —, e megjelölés azonban nem annak elismerését jelentette, hogy a szó szűkebb értelmében vett filozófia, vagyis a metafizika uralkodó helyzetben volna. A szaktudományok, ahogyan manapság ismerjük őket, csaknem kivétel nélkül a tizennyolcadik század során jöttek létre, mégpedig tapasztalati tudományágakként; nem szaktudományok azonban még a szónak abban az értelmében, hogy elismernék valamely ösztudomány létezését vagy uralkodó helyzetét, nevezze ez önmagát „filozófiának” vagy sem. Csak a német idealizmus látószögéből ellentmondásos a törekvés az egyidejűleg megvalósított filozófiai és tapasztalati jellegre; az a mindenekelőtt Hegelnél megfogalmazott követelmény, hogy a tudásnak filozofikussá kell válnia, hogy tudományossá lehessen (vö. „Vorrede der Phänomenologie des Geistes”), a szaktudományok szemében nemigen talál komoly fogadtatásra. Ehelyett saját elképzeléseiket követik a tudományosságról, amely eljárási szabályokra, nem pedig idealista rendszereszményre orientálódik. A modern tudományok *immár nem tézisszerűen meghatározott rendszertudományok*, hanem *eljárási (vagy módszertani) szabályokkal definiált kutatási tudományok*. (Vö. Schnädelbach, id. mű, 89 skk. o.) A tudománynak ez a fogalma a tizenkilencedik században mindenütt érvényesül; a filozófiának nemigen volt hasznára, hogy még századunkban is vannak kételyei azzal kapcsolatban, hogy elismerje magára nézve is ezt az új eszményt, vagy hogy inkább rendszerfilozófia maradjon. Ez az identitásválság abban a pillanatban jelentkezik, amikor már nem húzódhat vissza egy olyan álláspontra, hogy tudományként

saját jogú létet vigyen, s amikor a tudományos korszellem megkérdőjelezi tudományosságát és elfordul tőle: vajon a bölcelet, amely egykoron a tudományok tudománya volt, napjainkban egyáltalában nem kell hogy tudományos legyen?

E „provokációra” a filozófia azóta többféle úton-módon reagált már; a válaszok módzatai a rendszergondolat csökönyös fönntartásától egészen a tudományosság egyértelmű föladásáig terjednek, ami a filozófia művelését magánügygé avatja. Olyan világ- és életfölfogások alakulnak így ki, amelyek szintén filozófiának nevezik magukat, személyes kötődésű világlátásokként azonban nem kelnek versenyre a személytelen tudománnyal. A filozófia irodalmasítására is érdemes ezzel összefüggésben utalnunk; ha szépirodalomként fogja föl önmagát, úgy biztonságban érezheti magát a tudományosság követelményeivel szemben, amelyek immár nem érhetik el. Témánk, „A filozófia és az embertudományok” kérdésfölvetése szempontjából alighanem termékenyebb, ha az akadémiai filozófia válaszadási módzatait tekintjük át, amelyet Anna Freud nyomán akár „a támadóval való azonosulásként” is nevezhetnénk. E területen a filozófia azáltal próbálja rehabilitálni önmagát, hogy elismeri és magára nézve kötelezőnek tartja a tudományosság időközben általánosan elismert kritériumait; hogy tudomány maradjon, alárendeli önmagát a tudományoknak. Azóta a bölcelet különböző diszciplínákat ismert el irányzó tudományokként. Először a szellemtudományok mintájára orientálódott és a filozófiatörténetírást művelte; Hegelt követően valójában ezen a területen keresendő a tizenkilencedik század akadémiai filozófiájának nagy teljesítményei, miközben a kor nagy filozófiai teljesítményeit olyan gondolkodókhoz kell társítanunk, akik — mint már utaltunk rá — legalábbis nem voltak filozófiaprofesszorok és nem is akartak azok lenni: Schopenhauert, Kierkegaard-ot, Marxot, Nietzschét és Freudot kell e vonatkozásban említenünk. Az akadémiai filozófia történeti fordulatát hamarosan a hermeneutikai fordulat követi; a textusok tudományos gondozása a filozófusok szemében ígéretes kiútnak tűnik a bölcelet identitás-válságából, hiszen a filológia elismert tudomány. Összefoglalóan azt mondhatnánk, hogy a filozófia ezen az úton szellemtudományként konstituálódott, s ez határozza meg mindmáig megjelenésmódját. Nemcsak arról van szó, hogy a bölceletet gyakorta tekintik szellemtudománynak, tehát történeti és filológiai diszciplínának; önmaga is így értelmezi saját magát, mint ahogy ezt számos ilyen jellegű publikáció mutatja. A filozófiaprofesszor tudományos kvalifikációját is így a legkönnyebb megszerezni, s talán erre valóban nem is igen kínálkozik más lehetőség. Arról azonban mégsem szabadna megfeledkeznünk, hogy a filozófia nem szellemtudomány, vagy legalábbis nem merül ki abban, hogy szellemtudomány volna. Ahogy történetileg, Hegelt követően, a tanszékek között mindig is akadt a rendszerfilozófiának letéteményese, úgy manapság sem tehetjük meg azt, hogy az egyetemek arculatát kizárólag a tudományosság modern követelményei alá szorítsuk.

A tudományos filozófiában nem orientálódhatunk egyszerűen a szellemtudományokra, hanem az e területen föllelhető tudományosat úgy kell leírunk és meghatározunk, hogy továbbra is lehetőség nyíljon az eleven bölcsélet művelésére.

A filozófia azóta is a mondott tudományokra orientálódik; az olyan természet-tudományokat kell említenünk, mint a fiziológia vagy az evolúciós biológia, a pszichológia, a társadalomtudományok, vagy épp a matematika. Az így nyert állítólagos biztonságért minden olyan törekvésben, hogy az etabliozott tudományágakra támaszkodjanak, mindenkor egy dilemmával kell megfizetni: így ugyanis tulajdonképpen az volna a filozófia főadata, hogy tudományelméletként a tudományok tudományosságát alapozza meg, miközben e fundáló tevékenység során valami olyasmire támaszkodik, ami maga is tudományelméleti megalapozást igényel. Ezt a cirkulust újra és újra föltárták és kritikával illették — a naturalizmus, pszichologizmus vagy épp szociologizmus körköröségéről szólva. Kétségkívül termékeny szempontnak tűnik, hogy megkíséreljük a filozófiai hagyománnyal kapott kérdésfölvetéseket a logika vagy épp a tapasztalati tudományok problémáivá transzformálni; a tudomány tulajdonképpeni fundálási problémájától, amely filozófiai probléma, ezen az úton-módon nem szabadulunk meg, hanem egyszerűen csak egy apóriához jutunk el. Mindebből a filozófia mint *többszámú* filozófiák kerekedik ki, amelyekre a sokféle és gyakorta egymással össze nem egyeztethető várakozások irányulnak. A „filozófiának” nevezett jelenségek kör többféle és egymástól meglehetősen eltérő szellemi tevékenységet és diszciplinát fog át; a színskála a nagy filozófusok biográfiájától, az eszme- és fogalomtörténettől kezdve a szövegek kiadásán és értelmezésén, az úgynevezett filozófiai szakkérdések argumentatív földolgozásán át egészen a korkritikai és politikai publicisztikáig terjed — mindezt „filozófiának” szokás nevezni, s e gyakorlat ellen nincs is különösebb kifogásunk. A kérdés azért ennek ellenére kérdés marad, hogy tulajdonképpen miről is van szó akkor, amikor „a” filozófiát vonatkoztatjuk az embertudományokra: vajon mi igazol egy ilyen egyesszámú szóhasználatot? Véleményem szerint erre csak a bölcsélet *tipologizáló* jellemzése alkalmas. A filozófia sajátyszerűségére kérdezve meg kell adnunk a kérdezés és a válaszadás ama ismérveit is, amelyekről ez filozófiai kérdezéssé és válaszadássá válik. Ez természetesen azt is involválja, hogy az így meghatározott filozofálásnak immár nemcsak ott kell megtörténnie, hogy a „filozófia” cégjelzés olvasható; ahogy az így jegyzett területen is részlegesen művelik a tudományt a kutatás értelmében — leggyakrabban szellemtudományos kérdésekkel kapcsolatban —, úgy azzal is számolnunk kell, hogy a tudományokban is foglalkoznak bölcsellel. Ily módon e tanulmányunk témaválasztását is óhatatlanul pontosítanunk kell. Immár nem arról van szó, hogy egy „filozófia” megjelöléssel illetett szakágazat vagy ágazatcsalád miként

viszonyul az embertudományokhoz, hanem arról, hogy azt, amit tudományosan tudunk az emberről, miként vonatkoztatjuk a „filozófiának” nevezett kérdezésre és válaszadásra.

A filozófia olyan jellemzésére teszek itt javaslatot, amely hitem szerint széles körben számíthat egyetértésre: *A filozófia a gondolkodó orientálódás tevékenysége, gondolkodásunk, megismerésünk és cselekvésünk alapjainak terén*. Ha ez így van, úgy mindenki, aki ily módon orientálódni próbál, filozofáló személy [Philosophierender], függetlenül mármost attól, hogy „filozófusnak” nevezzük-e, vagy sem. Mit jelent azonban a „gondolkodó orientálódás”? Ezáltal először is azt az elképzelést zárjuk ki, hogy a filozófiában bármiféle sajátosat ismerhetnénk föl. A metafizika mint a valóság megismerésének sajátlagos formája immár nem lehetséges: ezzel kapcsolatban jól ismert az alighanem végérvényes kanti fölismerés. A filozófiának nincs saját hozzáférési lehetősége a valósághoz; ezt számára mindenkor a tapasztalat és a tapasztalati tudományok közvetítik. A pusztá gondolkodás még nem megismerés, ami persze nem zárja ki azt, hogy a megismerés gondolkodást előfeltételezzon és tartalmazzon, amint, megfordítva, valamit fölismertként már bírunk kell ahhoz, hogy utánagondolhassunk. Ebből levezethető az — amint ezt újra és újra meg is szokták kísérelni —, hogy a filozófiai gondolkodás vagy a tudományos ismeretek első alapjait biztosító tevékenység, vagy mindent átfogó tudományos világkép létrehozatalára hivatott szisztematizálás. A bölcsélet tehát *Grundlagenwissenschaft* avagy mint *Wissenschaftssynthese*, s e programokhoz mindig is a tudomány *fundamentumának* avagy *fedőernyőjének* a képzete kapcsolódott; félrevezetőnek tartom azonban mindkét elképzelést. Ha „alapokon” valamely tudományos ágazat alapvető fölismeréseit kell értenünk, úgy ezek hozzátartoznak a mindenkori diszciplinához; nincs bennük semmi *par excellence* filozófiai. Hogy mi az anyag, azt az atomfizikustól tudjuk meg, az élet mibenlétét a biológus definiálja, s ha ezeket a dolgokat ők nem mondják meg a filozófusnak, úgy ő e jelenségekkel nem is lehet tisztában. A fedőernyő-elmélet metaforája ugyanakkor oda hat, hogy a filozófiával szemben a teljesíthetőség bármiféle reménye nélkül túlzott követelményeket támasszunk: miként is lehetne a filozófus, aki helyel-közzel megismerheti a tudományok eredményeit, képes arra, hogy azokat mindent-átfogó világképpé „hozza össze”, anélkül hogy jelentős konfúziókat idézne elő? A tudományos ismeretek megalapozását és összefoglalását csak akkor tekinthetjük valami sajátosan filozófiaként, ha ennek során nem ismeretekről van szó; mindkettőt nyilvánvalóan a gondolkodás terminusaiban kell jellemeznünk.

A „gondolkodó orientálódás” kifejezésen ugyanazt értem, mint amit hagyományunk „reflexiónak” nevezett. (A következőkkel kapcsolatban vö. Jürgen Mittelstrass: „Was heisst: sich im Denken orientieren?”, in: *Wissenschaft als Lebensform*, Frankfurt 1982, 162 skk. o.; valamint H. Schnädelbach: *Reflexion und Diskurs — Fragen einer Logik*

der Philosophie, Frankfurt 1977.) E kifejezésnél arra szoktak gondolni, hogy a tudat visszafordul önmagához, hogy a gondolkodás gondolkodik, hogy a beszédről beszélünk, hogy figyelmünkre figyelünk oda. Aminek a leírására a filozófia ezekben a különböző alakzatokban törekedik, azt talán a következőképp jellemezhetnénk: a reflexió *annak tematizálása, ami a gondolkodás, megismerés és cselekvés terén tematizáltakat mindenkor megelőzi és megalapozza*. A reflexió ebben az értelemben ama filozófia közege, amely immár nem válhat metafizikává, s ez képezi orientációs törekvéseink bázisát. Félrevezető volna, ha ezt az öntematizálást tudományosnak tartanánk a szaktudományok értelmében, s ha ennek jegyében olyan reményekkel áltatnánk magunkat, hogy innen tartalmas filozófiai fölismerések nyerhetők. Természetesen nagyon is lehetséges, hogy a pszichológiai, fiziológiai és szociológiai megismerés folyamatainak lelki, fizikai és társadalmi föltételeit tapasztalatilag kutassák, ebben azonban semmi specifikusan filozófiai sincsen. A „reflexió” nyilvánvalóan *nem jelentheti* tematizálási módozataink öntematizálását; arra gondolok ugyanis, hogy a magyarázathoz csak *explikatív* és *normatív* vizsgálódások jönnek szóba. Bár a gondolkodó orientálódás — ha ugyanis találóan ragadtuk meg ezt a jelenséget — tartalmi világismeretünkhöz nem ad hozzá semmit sem, a föladatok olyan széles és fontos köre adódik még ezáltal, aminek a filozófusok kell hogy elébe menjenek.

A filozófia föladatai — ugyanis a nem-leíró föladatok — akkor válnak világossá, ha az „orientáció” kifejezést tartjuk szem előtt. Tematizálási módjainkat akkor tematizáljuk, ha a gondolkodásban, cselekvésben és megismerésben elveszítettük orientációs pontjainkat és bizonyosak vagyunk abban, hogy eleddig használt orientációs eszközeink immár cserbenhagynak bennünket. Wittgenstein ezt a következőképp fogalmazta meg: „A filozófiai problémáknak a következő formája van: »Nem ismerem ki magam.«” (*Philosophische Untersuchungen* 123. par.) Akkor van tehát filozófiai problémáról szó, amikor úgy érezzük, hogy ez a valóságról szerzett további információk segítségével sem haladható meg; tehát hogy orientációs eszközeinket kell vizsgálat alá vetnünk: térképeinket, iránytűnket, útinaplónk vagy logikakönyvünk eddigi bejegyzéseit kell elemeznünk. Eközben nem számolhatunk új információkkal; ezért mondja Wittgenstein: „Ezeket a problémákat nem új tapasztalat bevonásával, hanem a már régről ismert egybefogásával oldhatjuk meg.” (109. par.) Ezáltal az a régi keletű meglátás fogalmazódik meg ismét, hogy a specifikusan filozófiai fölismerés *a priori* fölismerés; Wittgenstein itt a platóni *anamnézis*-tanítás hagyományának vonalában áll — „A filozófus teendője az, hogy emlékeket fogjon egybe egy bizonyos cél érdekében” (127. par.) —, amelyhez a velünszületett eszmék karteziánus tanítása és a transzcendentális aprioriról szóló kanti tanítás is tartozik. A bölcsélet anamnetikus eljárásmodja *analitikus*: nem az analitikus ítéletek értelmében, hanem az orientálódó értelmezés

eszközül szolgáló elemzés értelmében. A gondolkodás, megismerés és cselekvés terén való orientálódás eszközül szolgáló ilyen értelmező elemzést nevezem *explikációnak*; a filozófiai orientálódás ebben az értelemben explikatív, s a filozófiai diskurzus *explikatív diskurzus*. Ennek révén tematizáljuk a világhoz fűző hétköznapi és tudományos viszonyulásunk vezető fogalmait, gondolatait és képzeit, pontosan akkor, amikor e viszonyrendszer problematikussá vált. Arra törekedünk, hogy bizonyosakká váljunk orientációs eszközeink értelme és jelentése, valamint tartalmi összefüggései felől, s ez nem zárja ki azt sem, hogy javaslatokat tegyünk újbóli meghatározásukra. (Az analízis és a konstrukció ellentéte, amelyről a német filozófiában egykor oly élénk vita folyt, számomra valójában a hangsúly különbségének tűnik: senki sem konstruál légből kapott fogalmakat, az eddig használatos fogalmi eszközök elemzése nélkül.) A fontos számomra e helyütt az, hogy a filozófiának ez az explikatív gyakorlata nemcsak a tudományorientációs eszközre irányul, hanem egyúttal és mindenekelőtt a hétköznapi élet orientációs eszközeire. A bölcsélet nem válhat pusztán tudományelméletté, hiszen az orientációs szükségletek nemcsak a tudományban és nemcsak a tudomány által keletkeznek; ilyen szükségletek mindenekelőtt a hétköznapi életvilágban jönnek létre, s ezzel összefüggésben nem szabad megfedkezünk arról, hogy e hétköznapi orientációs szükségletei a modern társadalmakban egyre erőteljesebben az életvilág eltudományosítása révén alakulnak ki. Talán érzékelhető ebből, hogy a filozófia explikatív föladatainak e meghatározásával annak értelme is kiviláglik, amit a bölcsélet mint a tudomány *fundamentuma* metaforához kapcsolhatunk; e fundamentumról szólva nem tarthatunk szem előtt elsődleges tudást abban az értelemben, ahogyan azt a tudomány fogja föl, hanem olyan fogalmakra, gondolatokra és elképzelésekre kell gondolnunk, amelyeket már megelőz a tudományos ismeret a megfogalmazásban — a hagyományos filozófia nyelvezetében e helyütt „konstrukcióról” szokás beszélni. Az explikáció révén a tudomány, s ugyanakkor a megvilágításra váró konstitúciós föltételek is *értelem-föltételekké* [*Sinnbedingungen*] válnak, vagyis a megismerésre váró érthetőségének és közölhetőségének föltételeivé.

Ezáltal már azt is jeleztük, hogy miben is rejlenek a filozófia *normatív* föladatai. Amikor a jelentésértelmezésre kérdeztünk, akkor olykor bele szoktuk érteni a célt is; hogy valami értelmes vagy sem, döntő szerepet játszik abban, hogy elfogadjuk avagy elvetjük. Így a tudományos kijelentések értelmét [$Sinn_1 = Bedeutung$] nem igazán tudjuk elválasztani a céltól [$Sinn_2 = Zweck$], amelyet a tudomány egészének tulajdonítunk, s ugyanez elmondható a hétköznapi praxisról is. Az a megállapítás nem állja meg a helyét, hogy valamennyi normatív ítéletalkotás vagy állásfoglalás már eleve filozófiai természetű volna; a jog, a morál és a politika olyan területek, ahol folyamatosan normatív ítéleteket kell alkotni anélkül is, hogy ott a filozófusok különösebben

illetékesek volnának. Itt is érvényes azonban, amit korábban a „reflexióval” kapcsolatban mondtam. A filozófiához tartozik ama normatív meggyőződéseink tematizálása, amelyek mindig is alapul szolgálnak ítéletalkotásunkhoz és állásfoglalásainkhoz, s ami ebben túllép az explikatív diskurzuson, azt akár úgy is megnevezhetnénk, hogy normatív módon foglalunk állást normatív ítéleteinkkel és állásfoglalásainkkal, valamint alapvető és meghatározó meggyőződéseinkkel kapcsolatban; az ilyen megfontolásokat a bölcsélet *normatív diskurzusához* sorolnám. A normatív diskurzus legfelsőbb vonatkoztatási pontja az, amit Kant a világfogalom szerint való filozófia témájaként határozott meg: „minden ismeretet az emberi ész lényegi céljaira vonatkoztatni” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 867). A normatív diskurzus az etika, a jogfilozófia és a politikai filozófia közege, s a diskurzusnak a *mikéntje* különbözteti meg a gyakorlati bölcséletet a társadalomtudományoktól. Ezzel a megállapítással nem kívánjuk vitatni azt, hogy a gyakorlati filozófia elébe kell menjen explikatív feladatainak is, amelyek a gyakorlat alapvető fogalmaira vonatkoztatódnak, ahogy megfordítva is, a filozófia elméleti diszciplínáinak szintén kell tárgyalniuk normatív kérdéseket. Ennélfogva az explikatív és a normatív diskurzus közötti határ nem esik egybe az elméleti és a gyakorlati bölcsélet közötti válaszvonalal.

* * *

Az a kérdés még fölvetődik, hogy miként is kell jellemeznünk az ily módon meghatározott filozófia viszonyát az embertudományokhoz, s hogy ebből a filozófia milyen föladatai következnek. Először is nem léphet e tudományok mellé azzal az igénnyel, hogy a *homo sapiens* fajtára vonatkozó materiális tudás egészen új fajtáját képviseli. Nem lehet e tudományok fundamentuma vagy fedőernyője sem abban az értelemben, hogy az emberi lényeg összetevőit ontológiailag föltárhatná, vagy hogy a rólunk szóló valamennyi tudományos elméletet és információt egy átfogó fölöttes elméletbe integrálhatná. Ezért mindaz, amit Kant „fiziológiai szempontú antropológiaként” nevezett, immár nem tartozna hozzá; ennek helyére ama vezető fogalmak, gondolatok és képzetek explikációja lépne, amelyeket emberekként hétköznapi és tudományos önismeretünkönél mindenkor eleve alkalmazunk. Normatív értelemben az antropológiai reflexió mintha nem függene közvetlenül össze az etikával, a jogfilozófiával és a politikai filozófiával, hiszen az antropológia mindenekelőtt elméleti és tapasztalati tudomány, s nem áll direkt összefüggésben normaproblémákkal. Közvetett összefüggésről mégis beszélhetünk, amire már Kant is fölhívta a figyelmet, amikor a „pragmatikus szempontú” antropológiát meghatározta: meglátása szerint ebben arról van szó, amit

ő, ugyanis az ember, „szabadon cselekvő lényként önmagából tesz, tehet vagy tennie kell”. Emlékezzünk csak arra, hogy Kant szerint az ember mint „szabadon cselekvő lény” maga is végcél, s az emberrel foglalkozó filozófia normatív főadata az, hogy a rá vonatkozó tudományos ismereteket a mindenkori cselekvés ilyen végcéljára vonatkoztassa — az emberre tehát, mint az észnek és az ész legmagasabb céljainak a szubjektumára, vagyis az antropológiai reflexió célmeghatározása egybeesik a világfogalom szerinti filozófia fogalmával. Ebben az értelemben a pragmatikus szempontú antropológia része a gyakorlati filozófiának.

Mindazonáltal marad itt egy áthidalásra váró hiátus, hiszen tapasztalati tudásunk az emberről nem vonatkoztatható minden további nélkül az emberre mint erkölcsi lényre vagy arra, aki részesedik az „eszes természetben”, s pontosan ezt a főadatot tekinténem az antropológiai bölcsélet céljának. Lényegileg *értelmezési* főadatról van szó. Kétségtelen, hogy valóban morális lények vagyunk, s ezáltal részesei az „eszes természetnek”; mindkettő akár olyan konstrukció is lehetne, amelyre azért kerítünk sort, hogy a morál és a jog lehetséges maradjon. Amikor úgy vetjük föl a kérdést, hogy *vajon* ilyen lények vagyunk-e, akkor arra kérdezzünk, hogy *kik vagyunk*, s ezt a kérdést az embertudományok nem válaszolják meg számunkra. Tudományos ismereteket szolgáltatnak rólunk, amelyek maguktól erre a kérdésre összességükben sem adnak ki egy választ. Ezt a választ nem kaphatjuk meg akkor, amikor a „Mi az ember?” kérdést tesszük föl és az embertudományok információira hagyatkozunk, hanem úgy kell fölvetnünk a kérdést, hogy „Kik vagyunk?”, s azután az emberre vonatkozó tudományos ismereteket arra a képre kell vonatkoztatnunk, amelyet hétköznapi és tudományos tapasztalatunk alapján magunk alakítottunk ki magunknak. Számolnunk kell azzal, hogy ez a kép a ránk vonatkozó tudás fényében változik és változnia is kell; az ilyen változások is hozzátartoznak önképünk interpretációjához. A filozófiai szempontú antropológia interpretatív diszciplína; ez jelenti a filozófiai antropológia mint bölcséleti részdiszciplína csorbitatlan aktualitását is. Az általános filozófiától és az embertudományoktól eltérően itt nem kell tartanunk az ember önelvesztésétől, hiszen reflektáló szellemben sohasem véthetjük el önmagunkat mint antropológiailag reflektáló lényeket; mindenkor rendelkezünk képpel arra a kérdésre adott válaszként, hogy kik vagyunk, még akkor is, ha önmagunkat „idejétmúltak” (vö. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, 6. kiad., München 1983) és világtörténelmileg túlhaladottnak éreznénk, hiszen ez maga is egy válasz. Sohasem vagyunk elképzelés nélkül identitásunkról, amely mindahhoz alapul szolgál számunkra, amit gondolunk,

megismerünk és cselekszünk; ennek az identitásnak a megvilágítása, továbbfejlesztése és újra és újra megfogalmazott kritikai ellenőrzése volt és marad a filozófia egyik állandó föladata, amelyet az embertudományok semmilyen látványos fejlődése sem tehet idejétmúlttá.

(Fordította: *Mezei György Iván*)

GAJO PETROVIĆ

1927—1993

A horvátországi Károlyvároson (Karlovac) született, 1927. március 12-én. A zágrábi, moszkvai és leningrádi egyetemeken tanult filozófiát; a Zágrábi Egyetemen tanított 1950 óta. 1969-től mint a logika, ismeretelmélet és ontológia professzora. A horvát filozófiai társaság és a korčulai nyári akadémia egyik alapítója és éveken át vezető munkatársa; a nevezetes *Praxis* c. folyóiratnak szintén egyik alapítója és a két főszerkesztő egyike volt. Ugyancsak fontos szerepet játszott a dubrovniki egyetemi központ kurzusainak szervezésében. Kiemelkedő szerepe volt abban, hogy Zágráb, Dubrovnik és Kurčula a kelet-európai filozófiai élet elsőrendűen fontos műhelyeivé váltak.

Tagja volt többek között a ludwigshafeni Ernst-Bloch-Gesellschaftnak és a párizsi Institut international de philosophie-nak, valamint olyan jelentős folyóiratok szerkesztőbizottságának, mint a *Bibliography of Philosophy*, *Dialectical Anthropology*, *New Left Review*, *Philosophical Forum* stb. Számos egyetemen volt vendégprofesszor, így az Illinois és a Michigan, továbbá a Hamburgi és a Siegeni Egyetemeken és másutt.

Tizennégy könyvet publikált, közülük *Filozofija i Marksizam* (Zagreb 1965) c. műve a hatvanas évek neomarxizmusának fontos dokumentuma, amely megjelent angolul (*Marx in the Mid-twentieth Century* 1967) és németül (*Wider den autoritären Marxismus* 1969) valamint csehül (1968), spanyolul és japánul (1970). Írásait publikálták angol, német, hollandi, francia, olasz, spanyol, orosz, cseh, albán, török, héber, japáni és kínai nyelven.

Már csaknem tíz éve betegeskedett, de egészen tavaly decemberig tanított a zágrábi egyetemen. Betegsége súlyosbodása után 1993. június 13-án hunyt el.

(Zoltán Tarr)

VIDRÁNYI KATALIN (1945—1993)

„A HÍVÓ INSIPIENS

*...is képes, ha nem is a közepibe találni,
de a pereméig elérni annak, amit tudni
nem tud, hinni szeretne, de valamilyen
módon bizonyos benne.”*

in memoriam (Vidrányi Katalin)

I.

— Nincs többé puskátok — ismételtük Zsófi szavait és tulajdonképpen sajnáltuk magunkat. Hallótávolságunkon kívülre ültette a Páidagógosz az eminens. Neki köszönhattuk, hogy „keresztkérdések” idején sem kellett tankönyvízű szekundérekkel gyalázatoskodnunk.

„Mit tesz Isten”, az eminens a szó teljes értelmében volt az. A kérdéseink kijavításával kezdte. A válasz érdekében nem csupán káprázatos vizsgáztatásban, hanem *lakomában* volt részünk. Hibátlan ízléssel választott ételt, kínált italt mindehhez. Kínált. Kérdezett. Étlap most is van.

Elköszönnünk most nem illik másként, mint ahogyan a Nagy Ignác utca és a Körút sarkán annyiszor elköszönt:

— Isten megáldjon! Majd föl hívlak.

A többi kötelesség és markírozás. Száraz tények, esetlen méltatás. Vidrányi Katalin az ELTE filozófia—magyar szakán végzett 1969-ben. Haláláig volt a Filozófiai Intézet munkatársa. A budapesti és a pécsi egyetem bölcsészkarán, de főként *karosszékéből* tanított.

Mint filozófiatörténész jeles Kant-kutatónak és -fordítóknak indult, ám kétségkívül a legjelentősebb teológiatörténészünként távozott (a világiak közül bizonyosan).

II.

Szakválasztásának indítékai a többkötegni (fél évvel halála után még szükségképpen földolgozatlan) „Reflexiók”-ból olvashatók ki. Számára a napi történés kezdettől nem csupán élmény, hanem probléma. Reflexiói sajátos alkotói módszerére vetnek fényt. Az ismétlődő följegyzések az évtizedek során gyakorta átfogalmazott, kihúzott, visszaírt mondatokkal egészültek ki. Hosszabb-rövidebb részletük, olykor egészük, publikált tanulmányaiba került. A kutatás mégsem vált apropó-kereséssé gondolatai közreadásához. Filozófiatörténeti ismeretei legszemélyesebb problémáit is artikulálták, s át is alakították. (Perdöntő, hogy korai és késői publikációi között egyaránt található ugyanannak a témának, Karl Rahner életművének szentelt tanulmány.) Személyessége abban jelentkezett, hogy ízlése volt — szuverén gondolkodásunk előfeltétele. Tudott is, mert is a filozófia történetének klasszikusairól pocskondiázva, alig ismert alakjairól pedig a megrendült elismerés hangján szólni. Nagyon-nagyon ritkán: írni is. A mind teoretikusabb artikuláció nem csupán a válaszokat, hanem kérdéseit is egyre pontosabbá tette. Ennek is köszönhető, hogy egy sajátosan régi/új műfaj születésének tanúi a „Reflexiók” olvasói. Nem csupán eleven, de (különösen a katedrafilozófiák bikkfanyelvéhez vetve) tömör és érthető teória született magyar nyelven. Közreadása nagyobb föladat annál, mintsem elővételezhetnénk végeredményét — ízelítőül egy 1974 körül véglegesült szöveget teszünk rövidesen közzé.

III.

Első témaválasztását, hogy a filozófiatörténet kopernikuszi fordulataival foglalkozzék — immanens okok mellett — a Filozófiatörténeti tanszék személyi adottságai is determinálták. Haláláig professzoraként emlegette, és csak őt emlegette így, Munkácsy Gyulát. Számára a kanti (nevezzük az egyszerűség kedvéért így) rendszer nem csupán az újkori — Arisztotelészről eredeztethető — metafizikai hagyomány kérdésessé-válását jelentette. Az általa fordított és kommentált *A vallás a pusztaság és határain belül* valamint az *Opus postumum* szellemében a skolasztikus-arisztotelészi forma kiváltási lehetőségeit egyre határozottabban nem filozófia-, hanem teológiatörténetként kereste.

Ezen teoretikus lehetőség irányát jelölte ki „A skolasztika visszavétele” c. tanulmányában. Ennek központi figurája Bérulle — szellemi örökségének sorsát is rekonstruálta a modernistákról írottakkal.

A véletlen azonban két módon is közbeszólt. Párizsi ösztöndíjasként a modern protestantizmus kutatását kapta penzumként. Ugyanakkor, gyönyörűségére, az Institut Catholique könyvtárában a görög atyák kötetei is szabadpolcon voltak.

Egyházatyákról tartott előadásain is hangsúlyozta, hogy elsősorban az európai gondolkodás tényleges kontinuitását kell keresnünk. Még radikális újtók is előszeretettel nyúlnak vissza a tradíció bizonyos elemeihez. A skolasztika-ellenes Erasmus, vagy a firenzeiek például a görög atyákhoz. Utóbbiaknak tradíció a görög illetve a hellenisztikus filozófia is. Ez viszont a kereszténység privilegizált, majd államvallássá tételével nem válik boldogabb időkben előbukkanó bűvópatakká! Módosulva, megszorításokkal, új kérdésekkel kibővíve él tovább az egyházatyák írásaiban. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a teremtésmélettől a világról való tanítások radikálisan megváltoznak. Mások lesznek a hangsúlyok, az antropológia szerepe nő. A keresztény antropológiát pedig, „mint tudjuk, két teológiai állítás fundálja, nevezetesen: az istenképmasság és az inkarnáció”.

Egyszerre kellett és lehetett tehát Párizsban tanulmányoznia egy hagyomány kérdésessé válásának dokumentumait, a protestantizmus történetét, és egy a kérdésessé vált hagyománytól radikálisan eltérő, sőt épp attól elfedett tradíciót, a görög atyákét. Mint annyiszor említette volt, „Luther kérdései jók, csak a feleletei pocskok”. Ezen kérdések lehető legpontosabb rekonstruálása a XVI/XVII. századdal foglalkozó tanulmányainak egyik mellékterméke. A kérdések talán jobbakké és pontosabbakké, de mindenképpen „használatóbbakké”, mint (az eddig megfogalmazott) válaszok. Egy ilyen, vagy ehhez hasonló szentenciában összegezni életművét azért legyszerűsítés, mert néhány, még egyetemi éveit alatt keletkezett följegyzésétől eltekintve az ismeretelméletet sohasem önmagáért művelendő filozófiai diszciplínának, csupán „segédtudománynak” tekintette. Az általa problematikusnak ítélt válaszok forrásaként lett szemében Szent Ágoston az európai tradíció egyik legellentmondásosabb figurájává.

IV.

Miközben szentencia-világosságúvá lett számára, hogy „mindannyian Ágoston köpönyegéből bújtunk elő”, legalább ugyanilyen világosan látta és tapasztalta e köpönyeg szűkösségét (szó szerinti személyre szabottságát). Természetesen nem Ágoston „köpönyege”, a hangsúlyozott személyesség jelentett számára problémát, hanem annak „levethetetlensége”, a személyességhez való görcsös üdvtörténeti ragaszkodás. „Nem is tisztán üdvtörténetünkről van itt szó. Példának okáért: mivé lenne a filozófus számára Szókratész, ha Platón csak leveleket, és Isten ments' memoárt ír?” Ágoston „toldott-

foldott kegyelemtanának” (Szent Anzelm megváltástanában is visszacsörömpölő) juridikussága okán, Vidrányi Katalinnak teoretikusként látnia kellett a veszélyeket: „Nem a neofitákat örökösen megkísértő suta *analysis fidei*re kell itt gondolnunk elsősorban. A fő baj az álnok és nyálás, mert örömhírnek álcázott, de éppen ezért alattomos és infernális kiszolgáltatottság. Elsősorban esztelen önmagunknak, a külső sötétnek. *Dis* hidege ez. A feldühödött értetlenség.”

Nem sajátos egyháziassága, hanem ennek oka (a teoretikusként komolyan vett tradíció) a magyarázata, hogy az általa talán legalaposabban körüljárt probléma életművében — mondjuk így — föl nem szolgált desszert maradt.

„Mint tudjuk a nyugati, augusztiniánus tradíció egyik elméletileg is komolyan veendő következménye a rezignáció. Ez viszont erősen botrány-illatú.” Ennek teológiájáról egyetlen sort sem publikált. Nem a jajtól félt, ami a botrányoztatókat sújthatja. A jajgatóknak Ő a *kháriszt*, „még görögebbül szólva” Isten emberszeretetét szánta. Számunkra keresett jobb, ha úgy tetszik Istenhez illőbb, az emberhez méltóbb, tehát mindenképpen irgalmasabb teoretikus megoldást.

Vidrányi Katalin életében megjelent írásai

A dialógus kérdései a „Neues Forum” hasábjain (Fleischer Júliával közösen).

Világosság 1968(IX). 6. sz. 371—5. o.

A forradalom teológiája. Világosság 1968(IX). 8—9. sz. 454. o.

A neotomizmus körvonalai. Világosság 1969(X). 2. sz. 76—78. o.

Az ember helye Karl Rahner világképében. Világosság 1969(X). 2. sz. 83—88. o.

A kanti istenfogalom. Világosság 1969(X). 8—9. sz. 484—94. o.

Magyar katolikus teológia 1945 előtt (Teológiai relikviák). Világosság 1970(XI). 1. sz. 8—13. o.

Mit tehet egy skolaszta a XX. században? Világosság 1970(XI). 10. sz. 577—585. o.

Adalékok a katolikus válságteológia képeéhez (Válogatott hagyományok). Világosság 1971(XII). 7. sz. 387—92. o.

Kant: Vallás a puszta ész határain belül és más írások (ford. és jegyz.). Gondolat, Bp. 1974¹, 1980², 436. o.

Második fordulat (Kétszáz éves a kanti kriticismus). Világosság 1975(XVI). 5. sz. Melléklet, 29—41. o.

Údvtörténet és történelem. Világosság 1975(XVI). 8—9. sz. 518—23. o.

Huizinga: A középkor alkonya (jegyz.). Helikon, Bp. 1976, 327. o.

- A skolasztika visszavétele (Bérulle és a természetes teológia viszontagságai).* Világosság 1976(XVII). 12. sz. 740—8. o.
- Az anonim kereszténység elmélete (A szekularizáció problémája a katolikus teológiában).* Világosság 1977(XVIII). 8—9. sz. 543—7. o.
- „Izbavirea vesnica” fata cu istoria. Czlowiek i Swiatopoglad, 1977. 7—8. sz.
- Die Zurücknahme der Scholastik: Bérulle und die Kalamitäten der natürlichen Theologie.* Studia Mediewistyczne 19, 2. sz., 1978, 75—93. o.
- Az ember lehetséges természeteiről.* Világosság 1979(XX). 11. sz. 524—9. o.
- Karl Rahner teológiája.* Világosság 1979(XX). 12. sz. Melléklet, 3—28. o.
- Megjegyzések Augustinushoz.* Világosság 1982(XXIII). 12. sz. Melléklet, 3—17. o.
- Anthropologische Typen — Christologische Typen.* Socinianism and it's role in the culture of the XVIth to the XVIIIth centuries Warszawa — Łódź 1983, 70—79. o.
- Laberthonnière.* SUMMA — Bp. MTA Filozófiai Intézet 1987, 274—316. o.
- Anthropologische Typen — Christologische Typen.* Doxa 1987(12), 45—60. o.
- Keresztény erkölcs? Keresztény politika?!* (Beszélgetések Vidrányi Katalin teológiaiörténéssel 1.). Polisz 1990/3, 11—12. o.
- Mitől félünk? Miben reménykedünk?* (A Vigília körkérdése keresztény értelmiségiekhez). Vigília 1990/12. sz. 906—7. o.
- Keresztény erkölcs, keresztény politika* (Beszélgetések Vidrányi Katalin teológiaiörténéssel 2.). Polisz 1991-2/tél, 7—8. o.
- Keresni, találni — de el nem bízakodni.* Nappali Ház. (4)1992. 1. sz. 45—46. o.
- Feleletkísérlet Kocziszkai Éva ellenvetésére.* Nappali Ház (4)1992. 3. sz. 100. o.
- Vilmos apát imádsága (Guillaume de Saint Thierry)* (ford. és jegyz.). Délutáni Almanach '92, Pécs 1992, 2—3. o.
- „... egy kiszámított világvége minden értelmes keresztény számára egyszerűen hülyeség.” (Interjú a 'Szubjektív Rádió'-ban; 1992. máj. 22) Szubjektív Szelet, Pécs 1992.
- (Összeállította: Ferencz Sándor)

SZEMLE

TERMÉSZETJOG ÉS POLITIKA JOHN LOCKE-NÁL*

ÁRON LÁSZLÓ

Walter Euchner Locke-könyvének első kiadása kerek negyedszázada jelent meg. Hogy akkoriban, a hatvanas években, 1968 közegeben egy természetjogi elemzésnek milyen aktuális politikai felhangjai lehettek, nem nehéz elképzelnünk. Hogy ma a könyvet — immár új kiadásokban is — még mindig olvasuk és újraolvassuk, olyan körülmény, mely ha nem is szorul külön magyarázatra, mindenképpen figyelmet érdemel. Figyelmet érdemel, mert olyan művet sejtet, mely — ha lehántjuk róla az egykori aktualitást — a legkülönbözőbb nemzedékeknek nyújtott és nyújt magas színvonalú tudományos elemzést a XVII. század nagy filozófusának gondolat-világáról. Elemzésének vezérfonala az immanens gondolati rekonstrukció, melyet azonban jól kiegészítenek kortörténeti, biográfiai és eszmetörténeti összefüggések, amelyek arányos kezelése a könyv vitathatatlan érdeme. (A szerzőegyüttal Locke két híres értekezésének német sajtó alá rendezője is.) Euchner műve — a szerző

szavai szerint — „megkísérli a locke-i természetjog különálló tételeit a hagyományhoz, illetőleg a modern polgári társadalomfilozófiához tartozásuk szempontjából vizsgálni, és így próbálja meg Locke természetjogi gondolkodását rekonstruálni; a munka hozzá kíván járulni a polgári politikai és társadalmi világkép létrejöttének megvilágításához.” (13. o.)

Euchner könyvéből olyan Locke-ot ismerünk meg, aki a velünk született eszmék tanának ismert bírálatát új érvekkel folytatja: „Nagy különbség van” — írja Locke — „a velünk született és a természeti törvény között, egy olyan valami, mely elménkbe annak keletkezése pillanatától belenyomatott és egy olyan másik valami között, melyet noha nem ismerünk, ismeretét mindazonáltal természetes képességeink használata és helyes alkalmazása által elérhetjük. S úgy vélem, mind a ketten egyaránt elhibázzák az igazságot, egyrészt akik [...] azt állítják, hogy létezik velünk született törvény, másrészt akik tagadják,

* Walter Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Suhrkamp: Frankfurt, 1969, 316 o., lásd még: J. Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Suhrkamp: Frankfurt, 1977, 361 o.

hogya volna olyan törvény, mely a természetes világosság által, azaz a pozitív kinyilatkoztatás segítségével nélkül megismerhető.” (Idézi Euchner, 137. o.) Locke szerint az ész törvényei nem azonosak a természeti törvényekkel. „Így ugyanis a helyen vezetett ész már a megismert természeti törvény volna, nem pedig az út, vagy a természet azon világossága, mely által azt megismerjük; ezért az [ti. a természeti törvény] sokkal inkább az ész tárgya, nem pedig maga az ész, nevezetesen azok az igazságok, melyeket az ész az élet vezetéséhez és a szokások kialakításához keres és talál.” (Uo.)

Ennyiben tehát a természeti törvény nem tekinthető az ész diktátumának, mivel az ész csak a bennünk lakozó képességek egyike, melynek használata útján ismeretekhez juthatunk — például a természeti törvényről. Euchner mindezek után a következőképpen foglalja össze az ész és a természeti törvény kapcsolatát, tehát azt a folyamatot, melynek során az ész eljut a természeti törvény ismeretéhez. „Léteznek a törvénynek bizonyos lényegi elemei, melyeknek már meg kell lenniük, mielőtt arra következtethetünk, hogy valami a törvény hatókörébe tartozik. Először a törvényalkotót kell felmutatni. Ezután láthatóvá kell tenni, mit parancsol ez a törvényalkotó megtenni, vagy nem megtenni (a természetjog ismeretének materiális oldala). Harmadszor a törvény kötelező voltát kell megmutatni.” (139. o.) A törvényalkotó felmutatása érdekében Locke a hagyományos szenzualista istenbizonyítékhoz folyamodik: az ember nem teremthette önmagát, mert akkor önmagának oka volna, ezért valami más teremthette, akinek módjában áll őt bármikor meg is semmisíteni, tehát a hatalmában tartja őt. Az érzékek egy bölcs és mindenható teremtető keze nyomáról tesznek tanúbizonyságot, aki a

világot célszerűen rendezte be. Ami mármost az ember ügyességeit és képességeit illeti, belátható, hogy ezeket Isten nem azért adta az embernek, hogy az semmittevésre használja őket, hanem épp ellenkezőleg, hogy — Isten dicsőségére — kezdjen velük valamit.

Az ember további kötelességeit éppen e képességek jellegéből olvashatjuk ki: a beszéd képességéből például a társadalomba szerveződéskötelességét, stb. Euchner úgy véli, Locke a fentiek alapján joggal sorolható a hagyományos sztoikus–keresztény természetjog képviselői közé. Egyúttal azonban arra is rámutat, hogy az angol filozófus nem mindenben tette magáévá a természetjogi tanítást. Elutasítja például azt a bevett tételt, mely szerint a lelkiismeret mutatja meg valamely cselekedetről, hogy összhangban áll-e az örök törvénnyel a *lex aeternával*.

Nem került el ez már a kortársak figyelmét sem; Thomas Burnets fel is tette Locke-nak a kérdést: „Melyek ezek a törvények, melyeknek engedelmeskednünk kell, illetve hogyan ismerhetjük meg őket kinyilatkoztatás nélkül, ha nem fordulunk a természetes lelkiismerethez, hogy jó és rossz között különbséget tegyünk?” S Locke nem maradt adós a válasszal: „Jó és rossz között nem a lelkiismeret tesz különbséget, mivel a lelkiismeret aszerint ítél csak meg egy cselekedetet, amit a jó és a rossz (örök) szabályaként elfogad, eszerint helyesel, vagy vet el valamit.” (idézi Euchner 141. o.) Így azután a természeti törvények megállapításához az ember kizárólag képességeire, az érzékekre és értelmére támaszkodhat. „A lelkiismeretet nem tartom gyakorlati elvnek” — írja Locke.

Mint Euchner rámutat nem tette magáévá az angol filozófus a hagyományos természetjognak azt az elgondolását sem, mely szerint a természetjog elveinek föltárásában az embert

hajlamai segítenék, melyek őt — a teremtés alapján — a jó és a tökéletesség felé vezetnék. Locke nem hajlik rá, hogy elfogadjon egy ilyen emberképet, mellyel szemben megjegyzi, sosem figyelt meg olyasmit, hogy az emberi léleknek természetes irányultsága volna az erkölcsi jó felé. A természetjogi normák sokkal inkább ellentétben állni látszanak az ember természetes hajlamaival. Locke — teljes összhangban ismeretfilozófiai elképzeléseivel — minden

erejével tiltakozik az ellen, hogy a morál elveit velünk születetteknek tekintsék. Mindenesetre azok az alapelvek, melyek még a leginkább alkalmasak arra, hogy velünk születetteknek ismerjük el őket, az önfenntartás és a boldogságra törekvés elve — emeli ki Euchner —, legkevésbé sem fogják az embert a morálhoz vezetni, mely inkább ezen ösztönök visszafogásában, megzabolázásában nyilvánul meg.

FEUERBACH ÉS A POZITIVIZMUS*

TAGÁNYI ZOLTÁN

A Feuerbach gondolatvilágát bemutató könyv nagyon jól jelzi azt az állapotot, amely a mai keletnémet tudományosság esetében jelentkezik: miként igyekeznek a hagyományos német természetfilozófiát adaptálni a nyugati gondolkodásmódon. Korábban, Manfred Buhr filozófiai iskolájában már az NDK- korszakban is gyakoriak voltak azon törekvések, hogy a német természetfilozófia és a metafizikai transzcendentalizmus gondolatainak gyökerei miként vezethetők vissza a nyugat-európai klasszikus fölvilágosodás tanaihoz. Ez a munka is ezen törekvések jegyében született. Mindössze egy szerző: Ursula Reitmeyer emlékezik meg arról, hogy Marx és Feuerbach között milyen volt a kapcsolat.

Gedő András például, aki az egykori Buhr-

iskolához igen közel állt, nagyon jellemző módon mutatja be Feuerbach filozófiai gondolkodásának világát. Annak ellenére, hogy bőven operál olyan kategóriákkal, mint az ész (Vernunft), vagy hivatkozik a hegeli dialektikának Feuerbachnál megfigyelhető adaptálására, az angolszász szóhasználatnak megfelelően a dichotómia kérdését és jelenségét veti föl, amikor a tudati kategóriákban az egyéni és az általános, vagyis az individualisztikus és kollektív jelenségek közötti kapcsolatot jelzi. Feuerbachnak Condillackal és Comte-tal való összevetése során vetődik föl a szenzualizmus kategóriája, mely a későbbiekben a tanulmánykötetben ismételten föltűnik.

Andreas Arndt és Francesco Tomasini is dichotomikus módon fogják föl a test és a

* *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie der 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, hg. v. Walter Jaeschke, Akademie Verlag, Berlin 1992, 198 oldal

lélek, az emberi világ és természeti világ illetve a környezet, az ember és az állat között jelentkező ellentétet, vagy pedig ezek egyidejű, párhuzamos egymásmellettsége jelenségeit látják.

A szerzők több helyütt és több ízben jelzik, hogy Feuerbach természetfilozófiája és empirikus természeti materializmusa az európai fölvilágosodás gondolataihoz kapcsolódik, és csatlakozik olyan filozófusok elgondolásaihoz, mint Condillac, Hume, Locke, később Comte. Így az európai fölvilágosodáshoz való visszacsatlakozás következtében — modern szóval élve — filozófiai rendszerének „szemiotikai elemei” közt figyelhetjük meg a szenzualizmus gondolkörének adaptálását, s a szenzualizmus ezen elemeihez való közelítés Feuerbach egész filozófiai rendszerében megfigyelhető. Ezzel kapcsolatban említhetjük a tanulmánykötet egyik igen terjedelmes dolgozatát, melyben Peter Keiler azt vizsgálja, hogy később Jodl miként adaptálta pszichológiájában Feuerbachot. Ennek alapját a lélek és a test kettősségének gondolata képezi — ami a dichotomizáló törekvések esetében is látható volt. Azonban Jodl tevékenységének elemzésekor Keiler olyan irányba tereli a tárgyalás és bemutatás menetét, hogy Feuerbach elképzeléseiről és az ő tanításait követő etikai munkákon túl a pszichológiában, sőt a pszichoanalízisben miként tűntek föl — Jodl interpretáci-

ója alapján — a század elején Feuerbach gondolatai.

A munka jellemzésével és elemzésével kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy a szerzők úgy mutatják be a klasszikus német természetfilozófia képviselőjének munkáját és filozófiai rendszerét, hogy erről a materialista burkot lehántják, és csupán a pozitívizált és szenzualisztikus váz marad vissza. E kérdéskörrel kapcsolatban röviden jelezhetjük Wolfgang Lefevre tanulmányát, aki a régi gyökerekről ugyan nem feledkezett meg, viszont következetesen azt jelzi, hogy mindaz, ami a német természetfilozófiát jellemzi és annak alapját képezi, nem más, mint a természetfilozófiának Schelling, Fichte és Kant ismeretelméleti szintű változata. Így Lefevre elsősorban azt jelzi, hogy Feuerbach filozófiai rendszere erősen kötődik — a társadalomtudományok helyett — a spekulatív természetfilozófiához. A természettudományi szabályok figyelembevétele: a biológia és a biokémia szerepének hangsúlyozása azonban fennmaradt. Amikor az anyag természetét jellemzi, kitér La Mettrie elképzeléseihez, akinél az anyaggal együtt adott a szenzualizmus mint ennek egyik megnyilatkozási formája — vagyis modernül szólva a „kognitív szemiotikai” gondolkodásmód jelentkezése már egy ilyen korai fázisban is kimutatható.

AZ IBOLYA MEGFOGHATATLAN ILLATA*

DARAB TAMÁS

„Ez a szöveg” — írja könyvének vége felé a Pozsonyban alkotó Farnbauer Gábor — „az »őrültség« kategóriájába tartozik.” Valójában persze Farnbauernek az a törekvése, hogy tisztázza, miként befolyásolják az eszmék az emberi cselekvést, a legnagyobb interpretációs rosszindulattal sem sorolható az „őrültség” kategóriájába.

Farnbauer írásának szereplői a gondolatok: regénybeli „*Szereplők helyett a szereplők Gondolatai a szereplők, akik a Mozdulat történetébe bonyolódnak*” (9. o.) Eza a „témameghatározás” már jelzi, hogy a gondolkodás és a cselekvés viszonyát Farnbauer nem a filozófia zsargonjában elemzi. Itt a mindennapi élet legapróbb rezdüléseire érzékeny költő szól hozzánk. *Az ibolya illata* ugyanis „az a regény, amely vers”: „a gondolatok regénye” — gondolatregény. (15, 16. o.)

A *gondolatregény* eszméje irodalmi fogantatású. „Eredetileg csak arra gondoltam” — emlékezik vissza Farnbauer —, „hogy valami legitimáló magyarázatot találok a gondolatregényre. Hogy a legitimnek érzett (»normális«) Történet [...] csak egy típusa a lehetséges történeteknek.” (282. o.) Olyan típusa, ahol „a gondolatok szereplőkbe vannak csoportosítva” (29. o.), míg a gondolatregényben maga a gondolat a hős: az „embertől megszabadított” gondolat (27. o.). A gondolatregényben tehát mintegy visszajára fordul a „normális” regény. „Ha az irodalmi hősök »megszemélyesített

gondolatformák«, akkor a gondolatformák, kellő empátiával, megszemélyesíthetők »irodalmi hősök«. Ezen az elven regény a gondolatregény.” (51. o.)

Jóllehet Farnbauer nem hivatkozik Madách Imre művére, *Az ember tragédiájára*, csupán a *Tragédiával* gyakran párhuzamba állított goethei *Faustra*, *Az ibolya illatát* olvasva nemegyszer eszünkbe jut a *Tragédia*. Az egyik asszociációs pontot a gondolatregény fogalma képezi. Századunk elején Vojnovich olyan „gondolati költemény”-nek nevezte Madách művét, amelyben a „cselekmény háttérbe szorul, csak szolgálója lesz a gondolatnak” (idézi Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok* Gondolat, Budapest 1980, 60. o.).

Ennél Farnbauer egy lépéssel tovább megy Madách „gondolati költeményében” a gondolat csupán háttérbe szorítja, de nem számolja föl a cselekményt. A *Tragédia* magára ölti a dráma mezét, bár az alakokról lehull minden egyéni vonás — jelképszerűvé, fogalmak megtestesítőivé válnak (vö. uo.). A gondolatregényben viszont az író végképp fölszámolja a cselekményt, az eszméket nem emberi sorsokra és történelmi mozgásokra gyakorolt hatásukon keresztül, hanem közvetlenül szembesíti egymással. Itt a gondolatok, írja Farnbauer, „közvetlenül találkoznak egymással, nem az őket hordozó embertestek közvetítésével” (27. o.). Mindkét „költemény” arra a kérdésre

* Farnbauer Gábor: *Az ibolya illata*, Kalligram, Pozsony, 1992, 376 oldal.

keresi a választ: miként befolyásolják az eszmék az emberi cselekvést — vagy ahogy Farnbauer nevezi: a „Mozdulatot”.

Farnbauer az emberek megélt gondolatregényét tartja életük és ezen belül cselekedeteik legfőbb meghatározójának. A személyes gondolatregények az ember *önismeretében* öltenek testet. Az önismeretnek Farnbauer három stádiumát különbözteti meg. Az első stádium emberét egész életében ugyanaz az „egy gondolat bántja”. Valamilyencsökönyös, állandóan önmagát ismétlő gondolat ez, amely nem akar közösködni más gondolattal (vö. 101. o.). Emberünk mániákusan „nem tud másra gondolni”, egyetlen gondolatában föltétlen „bizonyossága van” (vö. 15—16. o.). A következő stádium embere, Goethe „nevelődési regényének” szellemével összhangban, már fölismeri, hogy az embernek „változhatnak a gondolatai [...] olyan értelemben, hogy maga a személyisége is változik, ugyanakkor azért »önmaga« maradhat” (276. o.). Az ilyen embert ugyan egyszerre csupán „egy gondolat” bántja, de ez az egyetlen gondolata legalább idővel azért megváltozik. Az utolsó stádium emberének már nincs kötött *életcélja*, őt már egyidejűleg is „több gondolat bántja”. Goethe „ördög-regényének” szellemével összhangban, az ilyen ember „eladja» (feladja) az ő életét óva-kisajátító és korlátozva-képviselő gondolatokat, a többi, lehetséges gondolatáért” (uo.).

Az ibolya illata azonban nem életfilozófiai maximák gyűjteménye. Szerzője számára az önismeret nem végoél, csak kiindulópont a társadalmi együttélés feltételeinek tanulmányozásánál. Könyvében Farnbauer azt az első hallásra meglepő álláspontot képviseli, hogy a társadalom belső viszályainak léte illetve hiánya kizárólag a benne élő emberek önis-

mereti színvonalának függvénye. Az egyetlen gondolatú emberek „tűzbe mennek” gondolatukért — mindenki a sajátjáért. Ezen azután összekülönböznek, s állandósul köztük a viszály. Ezek az emberek képtelenek megérteni egymást, hangoztatja Farnbauer: „*keményen megbotránkozik egyik a másikon, nem lévén számára nyilvánvaló, hogy amaz mást nem tehet*” (11. o.). Másként él viszont az, akinek nincs kötött életcélja, akit egyszerre több gondolat bánt. „Tűzbe is menne ő szívesen [gondolataiért], de melyikért? Akkor pedig megbotránkozik az ő szívében, nem lévén számára [lehetséges], hogy tegyen valamit, mert mindig mást is tehetne.” (Uo.)

Az egyszerretöbb gondolat tűzésében élő (égő) emberek „anti-utópisztikus” (272. o.) közösségében Farnbauer víziója szerint megszűnik a viszály, mivel a kötött életcél nélkül élő emberek képtelenek cselekedni. Számukra nemcsak „a cél felé vezető cselekvésalternatívák az értelmetlenek, hanem a cselekvés egésze is, ha úgy tetszik — maga az élet” (45. o.). Továbbá, a vitás ügyek is azok. A vitás ügyek feltárulkozó értelmetlensége láttán azután „*az emberi háborúságok nagy része nemcsak értelmetlenné, hanem elsősorban fölöslegessé válik*” (122. o.).

Farnbauer nem tartja *Az ibolya illatát* az emberi közmegegyezés részének. Vajon valóban kívül esnek-e Farnbauernek az élet értelmetlenségéről és a cselekvés ellehetetlenüléséről szóló gondolatai az emberi közmegegyezésen?

Kétségtelen, hogy a mindennapi élet síkján, ahol minden megvalósíthatónak tűnik, megütöközést váltanak ki ezek a gondolatok. Megütöközésünk azonban hamar elmúlik, ha ezeket a gondolatokat az *értelmiség* gondolkodásmódjával hozzuk kapcsolatba. Ekkor ugyanis

szembetűnővé válik, hogy Farnbauer szokatlan gondolatai voltaképpen a XX. század végén élő értelmiség gondolatvilágának költői formába öntött kifejeződései.

Sok ma élő értelmiségi gondolatvilágának középpontját ugyanis a saját életformájából való kiábrándultság fölött érzett keserűség képezi. Több mint kétséges ugyanis, hogy igaza van-e Bernard-Henry Lévynek, amikor az értelmiséget még napjainkban is a társadalom nélkülözhetetlen értékteremtőjének tartja. A német kultúrszociológus, Wolf Lepenies megítélése szerint lejárt az értelmiség elbizakodottságát tükröző ilyen kijelentések ideje. (Vö. Wolf Lepenies: „Vorwärts mit der Aufklärung: Die Zukunft der Intellektuellen”, *Spiegel* 1993. március 1.) Kiderült ugyanis, milyen végzetes következményei vannak mindazoknak az ideologikus törekvéseknek, melyek életünket valamely, a kizárólagos igazság birtokosának kikiáltott utópiához kívánják igazítani.

A kizárólagos igazság eszméjéből való kiábrándulás nyomai Farnbauer gondolatvilágában is föllelhetők. Aki a végső igazság letéteményesének tartja magát, aki tehát, mint Farnbauer fogalmaz, „bizonyosságban szenved, szenvedést jelenthet másoknak” (18. o.). Farnbauer a „Demokrácia”, azaz „a mások különbözőségével szembeni Tolerancia” (202. o.) nevében megveti a bizonyosságot: „az ember legundorítóbb testrésze a Bizonyosság” (200. o.). Bizonyosságainktól úgy szabadulhatunk meg, ajánlja Farnbauer olvasóinak, ha az igazság eszméjét megfosztjuk a kizárólagosság mítoszától, és a igazságot, ahogyan szerzőnk nevezi, *fantazmá*vá alakítjuk át. „*A fantazma olyan igazság, amelyben a gondolatok igazságértéke nem okvetlenül kizáró*”, azaz nem kétértékű (53. o.).

Nemcsak a kizárólagos igazság eszméjéről való kényszerű lemondás ingatta meg az értelmiség magabiztosságát. Az utóbbi idők háborús eseményei ugyanis aláásták azt az értelmiség körében korábban nagy népszerűségnek örvendő elképzelést, hogy a másik féllel, csoporttal illetve kultúrával folytatott *dialogus* hozza majd el a fegyverekkel való érvelés alkonyát. Sokan remélték, hogy a dialogus alapján létrejövő tolerancia világjelenséggé válik. Nem számoltak azonban azzal a körülménnyel, hogy a fundamentalisták nem érvelnek (vö. Almási Miklós, „Adieu, posztmodern?”, *Kritika*, 1992/11. szám, 32–33. o.).

Figyelemre méltó módon Farnbauer Gábor sem bízik abban, hogy „a mások különbözőségével szembeni Toleranciát” (202. o.) az érintettek egymással folytatott dialogusa hozza majd meg. Ő ugyanis, miként már említettük, a dialogus helyett a cselekvéstől való tartózkodást tekinti a tolerancia biztosítékának. Ennek megfelelően gondolatregénye sem arról szól, „*hogy mit tegyek*”, hanem arról, „*hogy miért kérdezem ezt*” (364. o.). A mai értelmiség csak kérdéseket fogalmazhat meg, anélkül hogy válaszolni próbálna rájuk — sugallja olvasójának Farnbauer. És — miként *Az ibolya illatának* költőiségtől áradó sorai is mutatják — korunk értelmisége őrizheti napjaink talán egyetlen élő hagyományát, a nyelv hagyományát.

A könyv ugyanis azt a látszatot kelti, mintha a társadalomnak a nyelven kívül nem volna egyéb életképes *hagyománya*. Pedig az életképes hagyományok nélkülözhetetlenek a társadalom működéséhez: az ember a kollektív múlttudatra épülő és a különféle formákban intézményesült *hagyománykövetés* alapján igazodik el életvilágában. (Vö. Nyíri Kristóf: *Keresztút. Filozófiaesszék*, Kelenföld Kiadó.

Budapest 1989, 9. o.) Így válik érthetővé az a riadalom, mellyel a hagyományok felbomlását korunkban a modern ipari társadalmak teoretikusai szemlélik. Ez még akkor is érthető, ha nekünk itt Közép-Európában épp bizonyos hagyományok túlon túl erős érvényesülése okoz és okozott gondot, és ezek a hagyományok nem engedték érvényre jutni az igazi történelmi hagyományokat. Mint Nyíri Krisztof ezzel kapcsolatban megjegyzi, a közép-európai hagyományokat nem a szélsőséges liberalizmus, hanem „éppen a liberalizmus hiánya, a spontaneitás elfojtása, az élet túlon túl megkötött volta” bomlasztotta föl (Nyíri Krisztof: *Keresztút*, 7. o.).

Hagyományok nélküli társadalomban lehetetlen „a normák és a szokások, a szokásos és a megszokott” alapján tájékozódni (vö. Hermann Lübbe: *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Rombach Verlag, Freiburg 1971, 7. o.). Itt szükségképpen az egyéni döntések és egyéni választások kerülnek előtérbe, azaz, miként Farnbauer mondja „az ember önmaga számára [...] eredendően alternatívákban tárul fel” (31. o.).

Az ibolya illatában olyan társadalom képe tárul elénk, ahol „minden meg van engedve” (23. o.). Végsőkéig bővült a „tetszőlegességek köre”, ami ismételten a hagyományok hiányára utal (vö. Hermann Lübbe: *Zeitverhältnisse...*, 56–63. o.). Ha minden meg van engedve, akkor „az indítékok paradicsomát az ember sivatagnak érzi”, és nem tud szabadulni az „iránytalanság” érzésétől (45. o.). Az élet iránytalanságáról olvasva Robert Musilnak a századelő osztrák társadalmáról írott szavai jutnak eszünkbe. Ausztriát Musil a modern kor különösen világos példájának tartotta, ahol az élet értelmét, irányát veszítette. Az idő

akkoriban is mozgott, írja Musil, „csak éppen nem lehetett tudni, hová”. (Vö. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt Verlag, Reinbek 1987, 529, 13. o.)

A híres musili elnevezést átvéve, Farnbauer *tulajdonságok nélküli embernek* nevezi a rögzített életcél nélkül élő embert. Az ilyen embernek nincsenek tulajdonságai, írja Farnbauer, mert „benne minden tulajdonság jelen van és kioltódik” (164. o.). Musil tulajdonságok nélküli embere is olyan ember, aki az összes lehetséges tulajdonsággal rendelkezik, de ezek mindegyike közömbös számára (vö. Robert Musil, id. mű, 40. fejezet).

A Monarchia szellemi teljesítményei és Farnbauer gondolatvilága között további párhuzamok is fönállnak. Szembetűnő például, hogy Musilhoz hasonlóan Farnbauer is csak közvetett módon fejt ki filozófiai elképzeléseit. Az epikus jellegű filozofálásnak Musil esetében részben az volt az indítéka, hogy Musil alkalmatlannak tartotta korának fogalmait az *egyéni* élmények kifejezésére. Csaknem úgy tűnik, írja Musil, „mintha ideális esetben az ember egyáltalán semmit sem tudna privát módon megélni” Mintha „ebben a világban a hamis, tisztességtelen és az egyén számára érdektelen megnyilatkozások erősebben visszhangoznának, mint a legjellemzőbb és valóság-hű megnyilatkozások” (uo. 150, 129. o.). Farnbauer viszont nemcsak elvileg tartja lehetségesnek, hanem *Az ibolya illatában* meg is mutatja, miként hozhatja létre az ember a maga privát nyelvét. Ehhez újjá kell építeni „a szavak útját” (51. o.): a biológusokhoz hasonlóan „tenyésztünk, nemesítünk” kell a szavakat (247. o.). A szavak farnbaueri útján részben különös hangzású új szavak keletkeznek (Fantazma, Kalligram, Tökéletes Homeosztázis stb.), részben pedig tartalmilag megü-

julnak régóta használatban lévő szavaink (Minden, Sok, Más, Lélek, Erő, Kép stb.)

A „szavak útján” haladva Farnbauer többször is útba ejti a fogalmakat. A nominalizmus híveként kijelenti, hogy érzéki benyomásainkat a fogalmak tetszőleges módon osztják föl. A fogalmi elhatárolások ugyanis szerinte „*nem létezéseket, létezőket neveznek meg, hanem látszatokat, és csak felosztják azt, ami Megnevezhetetlen*” (75. o.). Önkényesen húzzuk meg például a határt a dolgok illetve ezek tulajdonságai között, állítja továbbá Farnbauer. Megfelelő műszerekkel nézve ugyanis az *ibolya* puszta tulajdonságának tartott *illata* is „megfogható és testekből áll” (76. o.). Egyfajta borgeszi rémálomban (110. o.) pedig, ahol látnánk a molekulákat, az illatmolekulákat tartanánk valóságosnak, míg az *ibolya* létéről legfeljebb *fogalmunk* lehetne. Pontosan úgy, jegyzi meg Farnbauer, ahogy „az *ibolya* illatú erdőben sétálva a fáktól nem látjuk az erdőt, és az erdő létének fogalmáról legfeljebb csak fogalmunk lehet” (255. o.)

Farnbauernek az észlelés természetére vonatkozó gondolatai ismételtlen a Monarchia szellemi világát idézik. Ahogy az *ibolya* illatának észlelésében minden részekre esik szét, úgy estek szét a semmi szilárdhoz sem köthető szavak Hofmannsthal szájában. „Minden részekre esett szét előttem”, írta Hofmannsthal, „a részek megint részekre, és már semmit sem lehetett fogalommal átfogni”. A nyelvi megjelenítésválságának nemcsak szépirodalmi következményei voltak, hanem a természetudományok megítélésére is kihatott. A pozitívista pszichologizmus hagyományait idéző Ernst Mach ismert megfogalmazása szerint, a természettudósok a szokatlan értelmetlenségeket megszokott értelmetlenségekre vezetik vissza. Farnbauer is hasonlóan fogalmaz: „a

dolgok lényegéhez tartozik, hogy az ÉRTELMEZÉSEK INTÉZMÉNYE (a Tudomány) többé-kevésbé fokozatosan a »BEVÁLT ÉRTELMEZÉSEK« szentesítésének korlátozott intézményévé deformálódik” (299. o.).

A fogalmak elnémulását a Monarchiában az énné a „Ki vagyok én?” kérdésben megfogalmazódó azonosság-válsága váltotta ki. „Ki vagyok én?” — teszi föl magának Farnbauer is a kérdést. „Azt kell kérdeznem, miért élek? A válaszhoz tudnom kellene, *ki vagyok és milyen az a világ*, amelyben fölmerül ez a probléma.” (172. o.) Farnbauer persze nem érzi krízisnek az önazonosság-válságot, hanem Musil szellemében kijelenti, hogy az ember „folyamatosan bármilyen vagy semmilyen, *bárki vagy senki* — egyik meghatározottságból a másikba térve *folyamatosan* nélkülöznie kell konkrét meghatározottságát” (166. o.). Módosítanunk kell a descartes-i formulát, jelenti ki Farnbauer: „*Gondolkodom, tehát nem tudom, ki vagyok*” (285. o.).

Folytathatnánk még a Monarchia szellemi teljesítményei és Farnbauer gondolatvilága közötti párhuzamok sorát, de talán már az eddigiek alapján is felismerhető a Monarchiabeli és a jelenlegi társadalom szociálpszichológiai rokonsága. Ezen rokonság folytán *Az ibolya illatával* a hagyományait veszített társadalom költői, talán kórképnek is beillő látéletét vesszük kezünkbe, nem pedig — mint ezt olykor maga Farnbauer is sugallja — egyfajta, a sajátos közép-kelet-európai viaszok közepette létrejött egzisztencialista művet (vö. 45. o.) vagy a „stílusutánság szabadságát” (261. o.) valló posztmodern irodalom újabb darabját. Bárhogy is vélekedjünk azonban, nem szabad felednünk Farnbauer figyelmeztetését: „*téved, aki abban a hiszem-*

ben él, hogy valamit is megértett" (114 o).
Magabiztosságunkat egyébként Farnbauer is
segít aláásni: könyvének tételeit, gondolatait

gyakran olyan nyelvezetben fogalmazza, hogy
az senkinek ne könnyítse meg mondandójának
megértését

BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

Antike (die) *Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart: Kolloquium zu Ehrendes 80. Geburtstags von Hans-Georg Gadamer.* /hrsg. von Reiner Wiehl. Heidelberg: C Winter, 1991. 75 p.

Birx, H. James: *Interpreting evolution: Darwin and Teilhard de Chardin* Buffalo. Prometheus Books, 1991. — 326 p.

Bokhove, Niels Willem: *Phänomenologie Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert.* Utrecht: Univ. 1991. — 438 p.

Bouveresse, Jacques (ed. dir): *L'âge de la science: lectures philosophiques 4. Philosophie de la logique et philosophie du langage.* Paris: Jacob, 1991. — 385 p.

Cambridge companion to Marx / ed. by Terrell Carver. -- Cambridge: CUP, 1991. 357 p

Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini. Parte I vol I — Firenze: Olschi, 1992. 497 p.

Culture of rights: The bill of rights in philosophy, politics, and law - 1791 and 1991 ed. by M. J. Lacey and K. Haakonssen -- Cambridge: CUP, 1991 -- 474 p.

Dehm, Helmut: *Seid nüchtern und wachsam.* Gustav A. Wette und die philosophische Sowjetologie. -- München: Wewel Verl., 1991 -- 10b

Derrida, Jacques: *Donner le temps* -- Paris: Galilée, 1991 -- 380 p.

Dewey, John: *Lectures on ethics, 1900—1901.* Carbondale: S. Illinois Univ. Pr. (1991) 456 p

Dictionary of conservative and libertarian thought / ed. by Nigel Ashford and Stephen Davies. --- London: Routledge, 1991. — 288 p.

Eagleton, Terry: *The ideology of the aesthetic.* — Oxford: Blackwell, 1991 -- 426 p.

Esser, Franziska: *Philosophie: Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers.* -- Münster: Univ., 1991 -- 246 p.

Esterbauer, Reinhold: *Transzendenz-„Relation“: Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'*. Wien: Passagen, 1992. — 282 p.

Ethical dimensions of political communication / ed. by R. E. Denton, Jr. — New York. Praeger, 1991. — 244 p.

Ethics, politics and human nature / ed. by Ellen Frankel Paul, F.D. Miller, J. Paul. — Oxford: Blackwell, 1991. — 191 p.

Fajnburg, Zahar Il'ic: *Ne sotvori sobe kumira*. Moskva: Politizdat, 1991. — 317 p.

Ferejohn, Michael: *The origins of Aristotelian science*. New Haven: Yale Univ. Pr., 1991. — 174 p.

Fuller, Steve: *Social epistemology*. Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1991. — 316 p.

Gagnepain, Jean: *Du vouloir dire: Traité d'épistémologie des sciences humaines*. Paris: Livre et Comm., 1991. — 282 p.

Gleick, James: *La théorie du chaos*. Paris: Flammarion, 1991. — 431 p.

Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. (Hrsg.): v Fritz Jürss et al. Leipzig: Reclam, 1991. — 623 p.

Heidegger: Technik — Ethik — Politik / Hrsg. v. R. Margreiter, K. Leidlmaier. — Würzburg: Neumann, 1991. — 281 p.

Holz, Hans Heinz: *Philosophie der zersplitterten Welt: Reflexionen über Walter Benjamin*. — Bonn: Pahl-Rugenstein, 1992. — 153 p.

Hübner, Benno: *Der de-projizierte Mensch: Metaphysik der Langeweile*. Wien: Passagen, 1991. — 169 p.

Istoria filosofii i kul'tura / red. Gordienko. Kiev: Naukova Dumka, 1991. — 284 p.

Johns Gareth: *Bultmann: Towards a critical theology*. — Cambridge: Polity Pr., 1991. — 219 p.

Kertész András: *Die Modularität der Wissenschaft: konzeptuelle und soziale Prinzipien linguistischer Erkenntnis*. Braunschweig: Vieweg, 1991. — 227 p.

Liessmann, Konrad Paul: *Ohne Mitleid: Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno*. Wien: Passagen, 1991. — 402 p.

Lilie, Frank: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Gerhard Krüger*. Marburg: Univ., 1992. — 332 p.

Macintyre, Alasdair: *After virtue: A study in moral theory*. — London: Duckworth, 1992. — 286 p.

- Marcel Gabriel: *Les hommes contre l'humain*. — Paris: Ed. Univ., 1991. — 171 p.
- Metaphysics: Classic and contemporary readings* /ed. by R. C. Hoy and L. N. Oaklander. Belmont: Wadsworth Publ. Comp., 1991. — 542 p.
- Misak, Cheryl J.: *Truth and the end of inquiry: a Peircean account of truth*. Oxford: Clarendon, 1991. — 182 p.
- Morris, Randall C.: *Process philosophy and political ideology: The social and political thought of Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne*. — Albany: State Univ. of New York Pr., 1991. — 289 p.
- Muhr, Peter (Hrsg.): *Philosophie. Psychoanalyse. Emigration. Festschrift für Kurt Rudolf Fischer zum 70. Geburtstag*. Wien: WUV Univ. Verl., 1992. — 488 p.
- Nahoum-Grappe, Véronique: *La culture de l'ivresse: essai de phénoménologie historique*. Paris: Quai Voltaire, 1991. — 216 p.
- Philosophy of science, The* / ed. by Richard Boyd, Philip Gasper and J. D. Trout. / Cambridge: The MIT Pr., 1991. — 800 p.
- Platon: *Symposion: Gia tou erota*. Athena: Kaktos, 1991. — 191 p.
- Postmoderne — globale Differenz* / Hrsg. v. R. Weimann, H. U. Gumbrecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991. — 385 p.
- Rossia glazami russkogo: Caadaev, Leont'ev, Solov'ev* / red. A. F. Zamaleev. — Sankt Petersburg: Nauka, 1991. — 363 p.
- Schiffmann, Zachary Sayre: *On the threshold of modernity: relativism in the French Renaissance*. — Baltimore: John Hopkins Univ. Pr., 1991. — 170 p.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. — Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991. — Bd. 1—2.
- Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst* / hrsg. von Wolfgang Schirmacher. — Wien: Passagen, 1991. — 397 p.
- Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*. — Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991. — 149 p.
- Spector, Horacio: *Autonomy and rights: The moral foundations of liberalism*. — Oxford: Clarendon, 1992. — 196 p.
- Steiner, George: *Through a glass darkly*. Saratoga: SS College, 1992. — 202 p.
- Subroto, Roy: *Philosophy of economics: On the scope of reason in economic inquiry*. — London: Routledge, 1991. — 236 p.

Ward, Ian: *Law, philosophy and National Socialism: Heidegger, Schmitt and Radbruch in context.* — Bern: Lang, 1992. — 267 p.

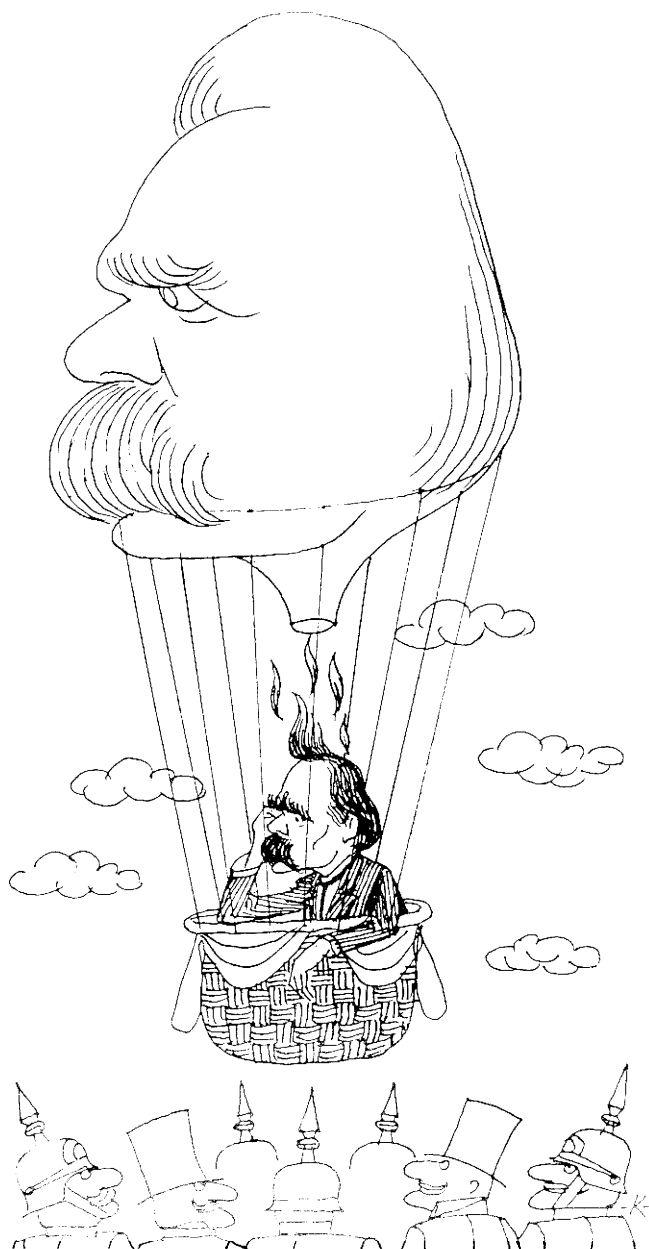
Warnke, George: *Gadamer: Hermeneutique, tradition et raison.* — Paris: De Boeck, 1991. — 221 p.

Was macht das Denken nach der grossen Theorie?: Ökonomie, Wissenschaft und Kunst im Gespräch / hrsg. v. Christian Matthiessen. Wien: Passagen, 1991. — 153 p. Wight, Martin: *International theory: The three traditions.* — London: The Royal Inst. of intern. Aff., 1991. — 286 p.

(Készült az MTA Filozófiai Intézetében az OSZK KC-től érkezett bejelentések alapján.)



Kaján Tibor rajza: Schopenhauer



Kaján Tibor rajza: Nietzsche

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Kaposi Dorottya: 1184 Budapest, Építő u. 9/B · *Fekete László*: Közgazdasági Egyetem, Filozófia Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8 · *Ördögh Éva*: József Attila Tudományegyetem, Olasz Tanszék, 6722 Szeged, Egyetem u. 2 · *Mezei Balázs*: Miskolci Egyetem, Filozófiatörténet Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros · *Pokol Béla*: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Jogi kar, Politikatudományi Tanszék, 1053 Budapest, Egyetem tér 1—3 · *Tarnay László*: Janus Pannonius Tudományegyetem, Bölcsészeti kar, Filozófiai Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság u. 6 · *Zászkaliczky Péter*: Bárczi G. Gyógypedagógiai Főiskola, Pszichológiai Tanszék, 1071 Budapest, Damjanich u. 41—43 · *Weiss János*: Janus Pannonius Tudományegyetem, Jogi kar, Filozófiai és politikaelméleti Tanszék, 7601 Pécs, 48-as tér 1 · *Erdei János*: 1024 Budapest, Nyúl u. 9 · *Ferencz Sándor*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10 · *Áron László*: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti kar, Filozófiatörténet Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1 · *Tagányi Zoltán*: MTA Társadalmi konfliktusok Kutatóközpontja, 1066 Budapest, Benczur u. 33 · *Darab Tamás*: 1021 Budapest, Tárogató u. 34

Judith Marcus — Zoltan Tarr: James Madison University, Department of Anthropology and Sociology, Olof Palme House, Gambier, Ohio 43022-9623, USA ·

Herbert Schnädelbach: Humboldt-Universität, Philosophisches Seminar, Unter den Linden 6, D-10117 Berlin, Németország

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztő bizottságának és szerkesztőségének

KÖZLEMÉNYE

Folyóiratunk, a Magyar Tudományos Akadémiától kapott támogatás ellenére, főleg az infláció következtében, évek óta egyre fokozódó anyagi nehézségekkel küzd. Ezért jelenleg kénytelenek vagyunk terjedelmünket némileg csökkenteni, továbbá — az eddigiektől eltérően — a jövőben csak az általunk kért írásokért tudunk szerzői honoráriumot fizetni. A tanulmányaikat hozzánk közlésre beküldő szerzőink számára technikai költségtérítést valamint különlenyomatokat és évi előfizetést biztosítunk és természetesen (az eddigiekhez hasonlóan) azt a lehetőséget, hogy írásaik bekerülnek a nagy nemzetközi filozófiai dokumentációs központok nyilvántartásába.

CONTENTS

DOROTTYA KAPOSI: <i>Clare et distincte</i>	795
LÁSZLÓ FEKETE: <i>Language, Knowledge and World Order in the 17th Century View of Nature</i>	815
ÉVA ÖRDÖGH: <i>History As a New Science (Remarks to the Scientific Character of History in the Thought of Giambattista Vico)</i>	849
BALÁZS MEZEI: <i>With a Single Stroke (Husserl, Scheler, Brentano and the Origin of Philosophy)</i>	871
BÉLA POKOL: <i>Habermas' Theory of Law</i>	889
LÁSZLÓ TARNAY: <i>Metatheory and/or Ethics. Elements of the Theory of Science in the Philosophy of Emmanuel Levinas</i>	911
PÉTER ZÁSZKALICZKY: <i>Utilitarian Arguments to Solve Some Problems of Modern Bioethics</i>	937

DOCUMENT

FRIEDRICH HÖLDERLIN: <i>Philosophical Writings. Selections (Remarks by János Weiss)</i>	963
---	-----

REFLECTION

JUDITH MARCUS—Zoltan Tarr: <i>Judaistic Element in the Thought of the Frankfurt School</i>	983
HERBERT SCHNÄDELBACH: <i>Philosophy and the Science of Anthropology</i> . . .	1015
Gajo Petrović 1927–1993 (Zoltan Tarr)	1033
Vidrányi Katalin 1945–1993 (János Erdei—Sándor Ferencz)	1035

REVIEWS

LÁSZLÓ ÁRON: <i>Law of Nature and Politics at John Locke</i>	1041
ZOLTÁN TAGÁNYI: <i>Feuerbach and Positivism</i>	1043
TAMÁS DARAB: <i>The Vanishing Smell of Violet</i>	1045
Books Received	1051
Two Graphics by Tibor Kaján	1055

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrassy út 45.), a *Fókusz Könyvárúháza*ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14-16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.